شرح آقا جمال خوانساری
بر شرح اللمعه الدمشقیه

(حاشیه آقا جمال خوانساری
بر شرح روضه البهیه فی
شرح اللمعه الدمشقیه)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي شرح صدورنا بلمعة من شرايع الاسلام كا فية في بيان الخطاب ونور قلوبنا من لوامع دروس الاحكام بما فيه تذكرة وذكرى لاولي الالبا
وكرمنا بقبول منتهى هداية الارشاد وغاية المراد في المعاش والمآب والصلوة على من ارسله بتحرير قواعد الاحكام وتهذيب مدارك الصواب محمد الكامل في مقام الفخار الجامع من
سرائر الاستبصار للعجب العجاب وعلى آله الائمة النجباء واصحابه الاجلة الانقياء خير آل واصحاب وبعد فاسئلك اللهم ان تنور قلوبنا بانوار هداياتك تلحظ وجود تابعين عنايتك
انك انت الوهاب فهذه تعليقة لطيفة وفوائد خفيفة اضفتها الى المختصر الشريف والمؤلف المنيف المشتمل على امهات المطالب الشرعية الموسوم باللمعة الدمشقية من مصنفات
شيخنا وامامنا المحقق المدقق النحرير المدقق الجامع بين منقبة العلم والسعادة ومرتبة العلم والشهادة الامام السعيد ابي عبد الله الشهيد محمد بن مكي اعلى الله درجته كما
شرف خاتمته جعلتها حاشية لمجرى الشرح الفائق للعلم والمفيد المطلقه والمتمم لفوائده والمهذب لقواعده ينتفع به المبتدي ويستمد منه المتوسط والمنتهي تقربت بوضعها الى رب الارباب
واجبت به ملتمس بعض الفضلاء الاصحاب ايدهم الله تعالى بعونه ووفقهم لطاعته اقتصرت فيه على البحث الفوائد وجعلتها كالكتاب واحد وسميته الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية
سائلا من الله جل اسمه ان يكتبه في صحائف الحسنات وان يجعله وسيلة الى رفع الدرجات وبقربه برضاه ويجعله خالصا من شوب سواه فهو حسبي ونعم الوكيل قال المصنف قدس
الله لطيفه واجزل تشريفه بسم الله الرحمن الرحيم الباء للالصاق والظرف مستقر حال من ضمير ابتدء الكتاب
كما في دخلت عليه بثياب السفر او للاستعانة والظرف لغو كما في كتبت
بالقلم والاول ادخل في التعظيم والثاني لتمام
الانقطاع لاشعاره بان
الفعل لا يتم
بدونه

[illegible]

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين **قوله** في الحاشية ما كان متعلقه عاما اي من الافعال
العامة التي لا يخلو عنها فعل نحو كائن وحاصل **قوله** فيها واجب الحذف كما لو وقع خبرا الخ فان المشهور بينهم ان متعلق الظرف في هذه
المواضع اذا كان عاما وجب الحذف لقيام القرينة على تعينه وسد الظرف مسده فلا يقال زيد كائن في الدار ونقل عن ابن جني انه
قال يجوز ذلك وحكم بعض الائمة رضي بانه لا شاهد له واما قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده فمعناه ساكنا غير متحرك وليس بمعنى كائنا واما
ما وقع في بعض خطب امير المؤمنين صلوات الله عليه في وصفه تعالى من قوله لم يحلل في الاشياء فيقال هو فيها كائن فكان الكائن فيه من الكون
في الاشياء بمعنى الحلول فليس من الامور العامة حتى يجب حذفه واما اذا كان المتعلق في هذه المواضع امرا خاصا كما في قولنا زيد في الدار
اذا اريد انه اكل في الدار فلا يجوز حذفه الا مع قيام دليل عليه وكذا في غير المواضع الاربعة لا يتعلق الظرف الا بملفوظ موجود كما صرح
به بعض الائمة رض **قوله** فيها سمي بذلك لاستقرار الضمير فيه اعلم انهم اختلفوا في انه اذا حذف العامل الذي هو متعلق الظرف فهل حذف هو
مع ضميره او حذف هو وحده وانتقل ضميره الى الظرف واستتر فيه فذهب السيرافي الى الاول وابو علي ومن تابعه الى الثاني وهو المختار عندهم
وهذا الوجه مبني عليه هنا والاظهر ان وجه التسمية بانه لما كان الظرف فيه لا على المتعلق والمتعلق مفهوما منه بلا حاجة الى قرينة فكان
العامل مستقر في الظرف والظرف مستقر فيه بحذف عنه تخفيفا كما ذكره الشارح بخلاف ظرف اللغو لانه العامل منه اللهم الا بقرينة

[illegible]

[illegible]

وهو ناظر الى قوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم لان الاستتمام طلب التمام وهو مستلزم للزيادة وذلك باعث على رجاء المزيد وهذه اللفظة ماخوذة من كلام علي ع في بعض خطبه النعمة هي المنفعة الواصلة الى الغير على جهة الاحسان وهي موجبة للشكر المستلزم للمزيد ووحدها للتنبيه على ان نعم الله تعالى اعظم من ان تستتم على حد فان فيضه غير متناه كما ولا كيفا وفيها يتصور طلب تمام النعمة التي يصل اليه القوى بل يجب استعدادهم والحمد فضله اشارة الى العجز عن القيام بحق النعمة لان الحمد اذا كان من جملة فضله فيستحق عليه حمدا او شكرا فلا ينقضي ما يستحقه من الحامد لعدم تناهي نعمه واللام في الحمد يجوز كونه للعهد الذكري وهو المحمود به اولا والذهني الصادر عنه وعن جميع الحمد والاستغراق لانها نعمة اليه بواسطة او بدونها فيكون كل قطرة من قطرات بحار فضله ونعمه من نفحات جوده والجنس وهو الجامع السابق باعتبار اداء الشكر على سبيل ما تقدم من التركيب المفيد

قوله وهو اي الشكر مستلزم للزيادة وذلك لاي استلزامه للزيادة بل العلم به باعث على رجاء المزيد عند الاتيان بالشكر وهو معنى طلب التمام فيصح جعل الشكر سببا للاستتمام من غايات الحمد والاظهر ان يجعل المفعول له ههنا سببا لا غاية كما في قعدت عن الحرب جبنا اي الله احمد لاني اطلب تمام النعمة والشكر سبب لحصول مطلوبي فلا تغفل قوله وهي موجبة للشكر كان غرض الشارح الى ان في لفظ النعمة التي هي موجبة للشكر اشارة الى ما ذكره من ان المراد بالحمد ههنا هو الشكر وهو مستلزم للمزيد فيصح جعل الشكر سببا لاستتمام النعمة الذي هو رجاء المزيد على ما ذكره فافهم قوله وفيها يتصور فالمراد ههنا ايضا ذلك اي طلب تمام النعمة التي استعد لها في الجملة واما طلب تمام جميع نعمائه المستفاد من الكلام لو لم يوجدها فلا ينبغي ان يصدر عن عاقل فافهم قوله واللام في الحمد يجوز كونه للعهد الذكري كان بناءه على اصطلاح بعض النحاة كصاحب المغني حيث قسم لام التعريف الا الى قسمين عهدية وجنسية ثم قسم العهدية الى ثلاثة اقسام الاول ما يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول الثاني ما يكون معهودا حضوريا كقولك لشاتم رجل بحضرتك لا تشتم الرجل وكقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والثالث ما يكون معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار واذ يبايعونك تحت الشجرة هذا وما يتوهم من ان احتمال الاشارة الى الصادر عن جميع الحامدين مناف للوحدة المعتبرة في العهد الذهني الخ بها يفارق عن الاستغراق فممنوع بمنع اعتبار الوحدة في العهد الذهني بهذا الاصطلاح والمفارقة عن الاستغراق باعتبار الملاحظة المعهودية وعدمها فلو اشير الى جميع الافراد باعتبار انه معهود في الذهن معلوم عنده فهو داخل في العهد الذهني وان لم يكن بهذا الاعتبار فهو الاستغراق ثم الظاهر ان العهدية الواقعة مقابلا لهذا التقسيم هو العهد الخارجي على اصطلاح ارباب المعاني فيخرج المقام احتمال العهد الذهني على اصطلاحهم لكن لما لم يكن له وقع في المقام لم يتعرض له مع احتمال شمول الجنسية على هذا الاصطلاح له فتدبر قوله وهو المحمود به اولا اي الحمد الذي حمده تعالى به ولا يخفى انه صريح في دلالة الكلام على العجز عن القيام بحق النعمة على ما ذكره اولا تامل اذ يحتمل ان لا يكون حمده ثانيا من فضله الا ان يتمسك بعد ذلك بظهور عدم الفرق بين حمده اولا وحمدا بعد ذلك وكذا الكلام على تقدير حمله على مطلق الصادر عنه او عن جميع الحامدين او حمل على الصادر بالفعل لا ما يعم ما يمكن ان يصدر ومثله القول على تقدير الحمل على الاستغراق فافهم قوله لانها نعمة اليه بواسطة او بدونها الظاهر ان المراد بانتهاء الحمد اليه تعالى كون جميع المحامد تعالى مما يكون المحمود في جميعها هو تعالى اما بلا واسطة كما فيما حمد به هو تعالى او بواسطة كما فيما حمد به غيره تعالى لرجوعه بالواسطة اليه تعالى ولا يخفى ان هذا المعنى لا يناسب المقام اذ ليس الكلام ههنا في المحمودية بل في ان فعل الحمد الله من فضله تعالى ويمكن حمل كلام الشارح على ما يوافق ذلك بان يكون المراد بانتهائها اليه تعالى انتهاء هذا المعنى ويكون قوله بواسطة اشارة الى مذهب المعتزلة من ان افعال العباد مستندة اليهم وبدونها الى مذهب الاشاعرة من استنادها الى الله تعالى او يكون الاول اشارة الى ما فعله العباد والثاني الى ما فعله تعالى في القرآن العزيز وغيره لكن الظاهر كما يشهد به الذوق لا سيما بعد ملاحظة وقوع الغفلة المذكورة منه في الحاشية كما سنشير اليه هو الاول فتدبر قوله في الحاشية وقد تقدم في كلامه ما يدل على اخره فيه تامل لان ما تقدم من كلامه بعد ما ذكر من الضميمة انما يفيد انحصار المحمودية فيه تعالى والكلام ههنا في الحامدية فلو فرض ان بعض افرادها لم يكن من فضله تعالى ووجد الجنس معه ايضا لم يلزم ما ينافي ما تقدم اصلا وهو ظاهر ولو قيل انه لو كان فرد من افراد الحمد من فضل غيره تعالى لا يستحق ذلك الغير الحمد وهو ينافي اختصاص المحمودية المذكور سابقا فيدفع نظر النظر عن عدم تعرض الشارح له يرد عليه ان عدم كون الافراد من فضله تعالى لا يستلزم كونه من فضل غيره لجواز ان يكون من فعل الحامد من غير ان يكون من فضل غيره عليه الا ان يدعى انه ح ايضا يستحق ذلك الحامد الحمد عليه من غيره فينافي الاختصاص المذكور هذا ثم بعد هذا كله لا يخفى ان ما ذكره الشارح سواء وقع منه الاشتباه المذكور ام لا انما لا وقع له جدا اذ لا دخل لقوله والحمد فضله بعد حمله على الجنس في افادة الاستغراق المذكور اصلا بل لو كان فردا من افراد الحمد من فضله تعالى لكان الحكم بان الجنس من فضله صحيحا او ما ان الجميع من فضله تعالى فلو دل عليه الحكم السابق لكان دليلا مستقلا عليه ولا مدخل للحكم المذكور ههنا فيه اصلا فالحكم بان الجنس ههنا يرجع الى الاستغراق وبعينه مما لا يرجع الى محصل نعم الحكم السابق ربما كان دليلا على ان المراد ههنا هو الاستغراق اما الحمل على الجنس والحكم برجوعه الى الاستغراق بمعونة ما ذكره فلا وجه له كما يشهد به التامل والظاهر انه حكى كان في خياله ما ذكره صاحب الكشاف ان اللام في الحمد لله للجنس وقد حكموا برجوعه الى الاستغراق وافادته فايدته فغفل شيئا على اثرهم وتخيل ان ما ذكره يمشي في هذا الكلام ايضا وليس كذلك اذ افادة الجنس هناك للاستغراق باعتبار حمل اللام في لله على الاختصاص فيكون اختصاص جنس الحمد له تعالى يستلزم اختصاص جميع افراده به تعالى واما فيما نحن فيه فلا وجه لذلك وقد يقال ايضا ان المعرف بلام الجنس لا سيما في المقامات الخطابية يفيد الحصر مدخوله على الخبر نحو التوكل على الله والتفويض الى امر الله والكرم في العرب والامام من قريش فالحمد لله ايضا من هذا القبيل فلو تمسك الشارح ح ايضا بذلك لكان له وجه فتامل قوله مع انه لا مرح له اولا باعتبار ان مراده بالحمد هو الشكر بقرينة ما ذكره من التعليل كما اشار اليه الشارح ح قوله ولعل تمام الاية فان ما سيذكره من التعليل لم ناظر الى تتمة الاية الكريمة كما سنشير اليه الشارح قوله يستعد بكمال الشكر لمعرفة المشكور اي لكمال معرفته لان اصل المعرفة متقدم على الشكر البتة والاظهر ههنا ايضا ان يجعل الانقياد سببا للشكر لا غاية له فتدبر قوله بين تبتني الخوف والرجا لكن على توجيه الشارح يكون العرض تحصيلهما دعلى ما ذكرنا

لاختصاص الشكر فيه لرجوع النعم كلها اليه تعالى فيل العبد فضل الشكر لان الاثر امثاله التي تعدد بها على الفضل لا بدانه بلغ اليه نحو الحجب بحيث افراد الشكر واتى الحمد بالشكر مع انه لا علة له الا للتنبيه على ان الخصوص ولحقه تمام الاية لسلامتها اي انقياد القرية وهي علم بحق المشكور فان العبد يستعد بكمال الشكر لمعرفة المشكور وهي مستلزمة للانقياد للقرية و الخضوع لعظمته وهو ناظر الى قوله تعالى ولئن كفرتم ان عذابي لشديد لما تشتمل عليه الاية من التخويف المانع من مقابلة نعم الله بالكفران فقد جمع بين الخوف والرجا وقدم الرجاء لانه سوط النفس الناطقة الى سلوك طريق الحق ومما يلحقها العاطفة عن الجماع والشكر لو لم يكن حامدا فضله الواسع مثله السابع فان كل ما يتعاطاه من افعالنا مستند الى الجوارح والتعداد فاذا فعلنا اشياء بسبب الجوارح وهي باسرها مستندة الى جوده ومستفادة من نعمه وكذلك ما يصدر عنا من الشكر وسائر العبادات نعمة منه فكيف نقابل نعمه بنعمته وقد روى ان هذا الخاطر خطر لداود وكذلك لموسى فقال يا رب كيف اشكرك وانا لا استطيع ان اشكرك الا بنعمة ثانية من نعمك وفي رواية اخرى وشكري لك نعمة اخرى توجب علي الشكر لك فاوحى الله تعالى اليه اذا عرفت هذا فقد شكرتني وفي خبر اخر اذا عرفت ان النعم مني فقد رضيت منك بذلك شكرا حمدا وشكرا كما هو اهله يمكن كونه لذلك الكاف في هذا التركيب في نعم

بكونان

بكونان حاصلين به تعالى يفعله فعل الكلام على الثاني احسن فتفطن قوله مثلها في ليس كمثله شيء فان الغرض منه نفي المثل فالكاف زائدة ويمكن ان لا يحمل زائدة ويقال ان زيادتها لتعيد نفي المثل بطريق الكناية التي هي ابلغ من التصريح وذلك لان المفهوم منها الكلام عرفا وجوده ونفي مثل مثله ولا يكون ذلك الا بنفي المثل اذ لو كان له مثل فكان هو مثل مثله فلا يصح نفيه ويمكن ايضا جعل الكاف حرف تشبيه ويكون الغرض نفي ما يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن مثله بالحقيقة فافهم قوله والتقدير اي تحصل الكلام قوله مع منافرة تنكيرها لجعل الموصول آه ظاهره انه تزييف للتوجيه المذكور ومناقشة فيه وقد يجعل من تتمة التوجيه والمقصود انه اذا جعل ما موصولة يجب تقدير في الكلام هكذا حمدا وشكرا اكثر الحمد والشكر الذي هو اهله لمنافرة تنكير حمدا وشكرا المذكورين لجعل الموصول صفة لهما فيكون قوله مع منافرة متعلقا بقوله والتقدير اي التقدير هكذا مع ملاحظة المنافرة المذكورة والا فلا احتياج الى التقدير هذا ولا يخفى بعده ثم انه على هذا التقدير يكون قوله الحمد والشكر المقدرين اما منصوبا بدلا عن المذكورين او مرفوعا على ان يكون خبر مبتدأ محذوف كان سائلا يسأل اي حمد وشكر فيقول هو الحمد والشكر الذي هو اهله كما قيل في قوله تعالى يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال على قراءة المجهول اي المسبح رجال ثم للشان يجعل الموصول بدلا لا صفة ليسلم عن المنافرة المذكورة ولا يحتاج الى تقدير هذا وهذا كلام اخر وهو انه قد صرح نجم الائمة رضي بانه لا يقع من الموصولات وصفا الا ما في اوله اللام نحو الذي والتي واللاتي وبابها المشابهة لفظا للصفة المشبهة في كونه على ثلاثة فصاعدا بخلاف من وما وعلى ما ذكره فلا مجال لاحتمال الوصفية اصلا قوله في الحاشية انما قال مع منافرة كانه اختار ما نقل عن الاخفش من جواز وصف النكرة الموصوفة بالمعرفة حيث قال الاولى ان صفة الاخرى يصوغان مفارقهما قال نجم الائمة والاولى انه بدل او خبر مبتدأ محذوف فتدبر قوله لئلا يلزم التكرار كانه متعلق بقوله بدلا اي يلزم جعله بدلا لا صفة لئلا يلزم التكرار وذلك لانه اذا جعل نكرة موصوفة يصير الكلام حمدا وشكرا اكثر اشياء هو اهله وشيئا منه بقرينة المقام عبارة عن الحمد والشكر فذكره بعدهما ووصفهما به تكرار لا طائل تحته بل ينبغي ان يوقع حمدا وشكرا هو اهله واما اذا جعل بدلا فالتكرار وان كان بحاله لكنه لا باس به اذا التكرار في البدل من فوائده بل هو لازم لبدل الكل بل للاشتمال والبعض ايضا بوجه ما ويمكن ان يكون متعلقا بقوله اونكرة موصوفة اي او يجعل هكذا لئلا يلزم التكرار كما لزم في الوجه الاول فيكون الغرض الاشارة الى ترجيح هذا الوجه على الوجه الاول وهذا بناء على ان يجعل الوجه الاول على ما ذكر في الوجه الاخير من ارتكاب التقدير حتى يلزم فيه التكرار فافهم قوله انت كما اثنيت على نفسك ظاهره كما حمله الشارح انه ابتداء جملة ويمكن ان يكون انت تاكيدا للضمير عليك نحو مررت بك انت وح فلا يبعد ما ذكره الشارح بل انما يبعد انه صرح لا يحصي ثناء عليه تعالى مثل ما اثنى هو تعالى على نفسه فافهم قوله وفي التشبيه سؤال آه والا فلا يناسب مدح حمده وان فرض كونه كاملا اذ لم يحمل على التشبيه فلا يناسب حمله على سؤال الالحاق ايضا لعدم قدرة العبد عليه اصلا وامتناعه منه واستحالته فيصير من قبيل التمني هذا ان حمل الكلام على سؤال الالحاق بمعنى ان يجعل حمدنا من هذا القبيل في نفس الامر بان يطيبه بلطفه وتفضله القدسي عليه واما ان حمل على ان يحسبه في الاجر والثواب ويعده في عداده تفضلا منه تعالى وان لم يكن من هذا القبيل في الواقع فيمكن ان يقع ايضا ان في علم سؤال الالحاق بذلك الفرد اشارة الى قصور وتنبيه عن مثل هذا السؤال وان فضاري ما يليق بالعبد سؤال الالحاق حمده بالفرد الشبيه بما هو اهله لا بما هو اهله وللشان يجعل الفرد الكامل في كلام الشارح ح اشارة الى ما هو اهله لا ما هو شبيه فيكون المراد سؤال ان يلحق بذلك الفرد الكامل ويعده في عداده تفضلا منه تعالى فيصير شبيها به بذلك الاعتبار فذكر الكاف للاشارة الى هذا وعلى هذا فلا اشكال فتفطن قوله مثله في قولهم حمدا وشكرا ملأ السموات والارض اي نرجو منك ان تجعله بلطفك كذلك او تعده بفضلك من عداده كما اشرنا اليه فافهم قوله منطبقة على جميع مراتبه كانه اراد بمراتب التوحيد نفي استحقاق الاله الاخر للعبادة ونفي وجوده ونفي امكانه فانه يستفاد منها الجميع لعله دفع ما يورده الشارح من الاشكال بما ذكره من الوجهين على زعمه او بما سنذكره واما جعل مراتب التوحيد توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال على ما يقوله الصوفية فهو على تقدير صحته كانه لا يمكن تطبيقها عليها فتامل قوله ويضعف بانه لا ينفي يمكن ان يقال لعل نفي وجود المعبود غيره تعالى مرتبة من التوحيد يناطبها الاسلام يكتفى بها من اكثر العوام وان لم يعلموا نفي امكانه سيما مع الغفلة عنه وعدم الشعور به فلا يضر عدم دلالتها عليه ويمكن ان يوقع ايضا ان نفي الوجود يستلزم نفي الامكان اذ لو اتصف فرد اخر بوجوب الوجود لوجد فاذا لم يوجد علم عدم اتصافه به وما لم يتصف بوجوب الوجود لم يمكن ان يتصف به لاستحالة الانقلاب بالضرورة قوله ومعناه لا يقتضي وجوده بالفعل فقد ظهر بما قررنا سابقا ان امكان اتصاف شيء بوجوب الوجود يستلزم اتصافه به بالفعل وهو مستلزم لوجوده بالفعل بالضرورة فاذا استفيد منها امكانه تعالى يستفاد وجوده ايضا اذ كل ما لم يوجد يستحيل ان يكون واجب الوجود فافهم قوله وعينه انه لا يدل على نفي التعدد مطلقا اي لا بالامكان ولا بالفعل لجواز وجود المعبود غيره تعالى لا يستحق العبادة على انه يمكن ان يوقع ايضا ان المراد ما نفي الاله مستحق للعبادة غيره تعالى بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا ينفي امكان اله مستحق للعبادة غيره تعالى وعلى الثاني لا يدل على استحقاقه تعالى للعبادة بالفعل ولا على وجوده تعالى بالفعل هذا وانت خبير بان وجوب الوجود يستجمع الكمالات ولذا فرع المحقق الطوسي قدس سره في التجريد على ثبوته الوجوب كثيرا منها عليه وعلى هذا فلا ريب انه يوجب استحقاق التعظيم والتبجيل لا معنى لاستحقاق العبادة الا ذلك فاذا لم يستحق غيره تعالى للعبادة علم انه لم يوجد واجب غيره تعالى والا لاستحق العبادة قطعا واذا لم يوجد لم يمكن كما اشرنا اليه فعلم ان نفي

العلم الشرعي الواجب ويستر على القيا بما يبقى اجره على الدوام لان ثوابه في الجنة كلها او اجر عله ويحسن في الملائكة الاعلى ذكره واصل الملا الاشراف والرؤساء الذين يرجع الى قولهم ومنه قوله تعالى الم تر الى الملا من بني اسرائيل قيل لهم ذلك لانهم ملاء بالراي والغنى او لانهم يملؤن العين والقلب والمراد بالملا الاعلى الملائكة ترجيح وبيته وذكره في كل ذلك اشارة الى الترغيب فيما هو محبوب من تحصيل العلم الشرعي وتحقيقه وبذل الجهد في تعليمه واشهد ان لا اله الا الله مقترحا بما قدر على الحمد السابق بالالتزام من التوحيد خص هذه الكلمة لانها اعلى كلمة واشرف لفظة نطق بها في التوحيد منطبقة على جميع مراتبه ولانها النافية للجنس واسمها مبني والخبر محذوف تقديره موجود ويضعف بانه لا ينفي امكان اله معبود بحق غيره تعالى لان الامكان اعم من الوجود وقيل تقديره يمكن ومنه انه لا يقتضي وجوده بالفعل وقيل مستحق للعبادة وفيه انه لا يدل على نفي التعدد مطلقا ذهب المحققون الى عدم الاحتياج الى الخبر وان الا الله مبتدا وخبر لا الا ذكان الاصل الله اله فلما اريد الحصر زيد لا والا

كلاس

ومعنا الله الذي هو المعبود بالحق لا غيره انها نقلت شرعا الى نفي الامكان و الوجود عن ما سوى الله مع الدلالة على وجوده تعالى وانه لم تدل عليه لفظ وحده لا شريك له تاكيد لما قد استفيد من التوحيد الخالص

كل من الامكان والوجود واستحقاق العبادة من لا اله يستلزم نفي الاخرين واثباته يستلزم اثباتها فلا تحملها على انتفى منهما شيئا لكن يشكل ان هذه الاستلزامات لا يحتاج من خفاء لا احتاجها الى بيان وبرهان وعلم كثير من لفظ بها بدل للمعرفة لا سيما في صدر الاسلام فلو اعتبر في التوحيد الاعتراف بوجود الواجب تعالى وامتناع الدعوة

فان الجاعل لذلك هو الله تعالى مع جواز ان يراد به النبي صلى الله عليه وسلم ايضا والال لغة العقود وخص نوعهم لانهم المشغوفون بالعلم المشغوف نفسه بعد الانتهاء الاحقاف جمع حقب بضم الحاء والقاف وهو الدهر

كما مر فلعل ملتمس بعض الدفاتر على ما ذكره اولا كان ان يصنف كتابا ويرسله الى السلطان في مقابلة تلطفاته لا النفس كما هو ظاهره ويمكن ان يكون حكاية السلطان قد تم عند قوله واعتذر اليه ويكون قوله وصنفته من تتمة ما حكاه اولا من التماس شمس الدين محمد

الجملة التي لها محل من الاعراب لا صريح في عطفها كما لو يجعل الواو معترضة لا عاطفة مع ان جماعة من النحاة اجازوا عطف الانشائية على الخبرية وبالعكس واستشهدوا عليه بآيات
بليانه فانه يشمل ما هو مشترك او ما هو اعم من الترتيب على كتب بضم التاء وسكونها جمع كتاب وهو فعال من الكتب بالفتح وهو الجمع سمي به المكتوب المخصوص لجمعه المسائل المتكثرة
والكتاب ايضا مصدر مزيد مشتق من المجرد لموافقته له في حروفه الاصلية ومعناه كتاب الطهارة مصدر طهر
بضم العين وفتحها
مجرد كما يحيى بعد

المجموع حتى يثبت عطف الانشاء على الخبر اذ لو جعل الجزاء انشائية فالمجموع ايضا انشائي فتفطن قوله منها وبشر المؤمنين في سورة الصف بعد
قوله تعالى ذلك الفوز العظيم واخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب واجيب بانه عطف على تؤمنون فعل ذلك لانه بمعنى امنوا او على يا
ايها الذين امنوا قبل ذلك بتقدير قل قبله او على امر محذوف تقديره فابشر وبشر وتفصيل القول فيه في المغني قوله منها ونقله عن ابن
عصفور قال في المغني عطف الخبر على الانشاء وبالعكس منعه البيانيون وابن مالك في شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل وابن عصفور
في شرح الايضاح ونقله عن الاكثرين واجازه الصفار وجماعة مستدلين بقوله تعالى وبشر الذين امنوا في سورة البقرة وبشر المؤمنين في سورة
الصف ولا يخفى ان نقل ابن هشام عن ابن عصفور الاستدلال على الجواز بالآيتين كما ذكره الشارح لا يظهر من كلام المغني فافهم قوله منها
على ان يكون العاقلان خبر المحذوف دون ان يكون صفة لزيد وعمرو هكذا نقله ابو حيان وذكر في المغني انه غلط في النقل عن سيبويه رد
توضيح ما ذكره ان سيبويه انما قال واعلم انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت او نصبت لانك لا تثني الا على من
اثبته وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة وقال الصفار لما منعها سيبويه من جهة النعت علم ان زوال النعت يصححها
فتصرف ابو حيان في كلام الصفار فوهم فيه وحمل النعت على النعت الاصطلاحي وما استنبط من كلام سيبويه فسر البصري بما فسر الصفار بتوجيه
انه لم يجوز ذلك اذا جعل العاقلان صفة واجازه اذا جعل خبر المحذوف وهو سهو فان مراد سيبويه عدم صحة الجمع مع الاثبات بالوصف
المقطوع سواء كان ذلك على سبيل النعت الاصطلاحي ام غيره كان يجعل خبر المحذوف فالصواب ان يحمل كلام الصفار على ان سيبويه لما منع
ذلك من جهة النعت فعلم انه اذا لم يات بالنعت كان يقول من عبد الله وهذا عمرو كان جائزا عنده وهو يكفي حجة في المقام والجواب انه لا حجة
في ذلك اذ قد يكون للشئ مانعان فيقتصر على ذكر احدهما لانه الذي اقتضاه المقام فتأمل قوله منها وبيده قوله وان شفائي اه هذا البيت
من معلقة امرء القيس والعبرة بفتح العين المهملة وسكون الموحدة الدمع ومهراقة مراقة بزيادة الهاء على غير قياس والرسم الاثر والدارس المنمحي
والمعول مصدر ميمي او اسم مكان من عول الرجل اذا بكى باعلى صوته واسم مفعول محذوف الصلة من عولت على فلان اعتمدت عليه كذا ذكره
الشمني واجاب عن التمسك به في المغني بان هل فيه نافية مثلها في فهل يهلك الا القوم الفاسقون ومع فالعطف ايضا خبرية قوله منها وقوله
تناغي خرالآية قال في الصحاح المرأة تناغي الصبي اي تكلمه بما يعجبه ويسره والماقي جمع موق وهو طرف العين مما يلي الانف واللحاظ طرفها مما
يلي الاذن ويجمع ايضا على آماق والآماق مثل آبار وآثار والاثمد حجر الكحل المعروف وذكر في المغني ان الاستدلال به يتوقف على النظر فيما قبله
من الابيات وعدم وجود ما يصلح للعطف عليه اذ ربما كان فيها ما يصلح لذلك قد يكون معطوفا على امر مقدر يدل عليه المعنى اي فافعل كذا وكذا
كما قيل في واهجرني مليا ان التقدير فاحذرني واهجرني قوله منها وقائلة خولان الخ اي رب قائلة وخولان اسم قبيلة واجاب في المغني بان
خولان بمعنى تنبه كقولك ربيعة والفاء فيه ليس للعطف بل لمجرد السببية كما وقع في جواب الشرط وتمام البيت واكرومة الحيين خلو كما هيا الاكرومة من
الكرم كالاعجوبة من العجب خلو اي بغير خالية من الزوج عذرة كما كانت جعل هذه القبيلة لشرفها وحسن نسائها موجبة لنكاح فتاتهم
وداعية لرغبة المخاطب فان كريمة الطرفين من هذه القبيلة بعد على حالها فالموجب كله موجود ويحتمل ان يكون الغرض ذكر المانع بان كريمة
الحيين من قبيلة وهي لم تتزوج اولى بان يتزوجها من الاجانب قوله منها واوضح من ذلك لان الخ وجه الاوضحية انه لا يجري فيه ما نقلنا
من الجواب الاول عن المغني في الجواب عنه هو الجواب الثاني قوله منها وناهيك بقوله تعالى ان لو اراد انه ناهيك به في تجويز ذلك العطف فقط كما هو ظاهر
السياق ففيه ان جميع ما ذكر في الاصل في توجيه العطف المذكور يجري في الاية الكريمة فكيف يكفي الاية شاهدا للتجويز ذلك فقط وان اراد انه
يكفيك في ذلك شاهدا الصحة ما ذكر من التركيب تنبيه لا اعتراض عنه فمع بعده عن السياق يتوجه عليه ان في الاية الكريمة يمكن ان يكون الواو من الحكاية
لا من المحكي ومع ذلك فلو اصل كل من الجانبين ولا نزاع في صحة العطف مع على ما نقلنا عن السيد فالاية الكريمة لا تكون ظاهرا شاهدا الصحة
تركيب المتن ما لم يبين انه يمكن مثله في هذا التركيب ايضا بجعله عطفا على خبر المعطوف عليها كما هو احد الاحتمالات التي ذكرها في الاصل في
مثل هذا المقام لا يبقى انه يكفيك في ذلك شاهدا الا ان يقال المراد انه يكفيك في ذلك شاهدا للصحة التركيب المذكور ولو بعد التأمل فان كلما ابدي
في توجيهه يمكن اجراؤه فيه ايضا بعد التأمل فتأمل قوله منها وباب التأويل من الجانبين اي في كل من طرفي المعطوفة والمعطوف عليها في الامثلة
المذكورة ونظائرها بان يؤول بعض المعطوفة الى ما يوافق المعطوف عليها او بالعكس او المراد التأويل في الشواهد المذكورة من جانب المجوزين
والتأويل في كلام من حكم بالمنع من جانب المجوزين بحمل كلامهم على عدم حسنه ما لم ينضم اليه اعتبار لطيف وانما احتيج الى هذا التأويل لان كلام
ائمتهم في هذه الابواب حجة وفي شرح التلخيص لبهاء الدين السبكي ان اهل هذا الفن يعني اهل البيان متفقون على منعه وظاهر كلام كثير من النحاة
جوازه ولا خلاف بين الفريقين لانه عند من جوزه يجوز لغة ولا يجوز بلاغة انتهى ولعل لتكلف حمل كلام الشارح على هذا اي يمكن التأويل
في كلام كل من الفريقين لرفع الاختلاف بينهما لكن استشهاد المجوزين بالآيات القرآنية واشعار البلغاء يأبى عن هذا التوجيه لان لا يكون بالاشتهار
من ائمتهم بل من غيرهم من جانبهم عقلة عن حقيقة الامر هذا ولا يخفى ان ما ذكره هذا المحقق لا يكفيك مؤنة توجيه اكثر الشواهد المذكورة مع
بلاغتها انه لا يفيد عدم جوازه بلاغة بما اشترط البيانيون من عدم انضمام اعتبار لطيف البيانيون فيمكن التزام كون العطف فيها من هذا القبيل ان بين ما
ودعي فيه من الاعتبار ولعل ما نقلنا من الكشاف في توجيه آية البقرة يرجع الى هذا فتفطن قوله او ما هو اعم من الترتيب بناء على اعتبار
وضع كل شئ موضعه في الترتيب دون البناء قوله والكتاب ايضا اي كما انه سمي به المكتوب المخصوص فيستعمل ايضا مصدرا لانه مصدر مزيد

والاسم الطهر بالضم وهي لغة النظافة والتنزه من الادناس وشرعا بناء على ثبوت الحقائق الشرعية استعمال الطهور مشروطا بالنية فالاستعمال بمنزلة الجنس والطهور بما اقترن الظ
فيه ومنه هيهنا الظاهر في نفسه المطهر لغيره جعل بحسب الاستعمال متعديا وان كان بحسب الوضع اللغوي لازما كالاكول وخرج بقوله مشروطا بالنية ازالة النجاسة
عن الثوب والبدن وغيرهما فان النية ليست شرطا في تحققه وان اشترطت في كماله وترتب الثواب على فعله ويعتبر الطهارات الثلاث مندوبة في التعريف واجبة
ومندوبة مبيحة وغير مبيحة اذ يريد بالطهور مطلق الماء والارض كما هو الظ وح فيه اختيار ان المراد منها ما هو اعم من المبيح للصلوة وهو خلاف اصطلاح الاكثرين ومنهم المصنف
في غير الكتاب او ينتقض في طرده بالغسل المندوب والوضوء غير الرافع منه

مشتق من المجرد لموافقته له في حروفه الاصول ومعناه وهو معنى الاشتقاق وما عرفوه به فافهم قوله والاسم الطهر بالضم ضابط المصدر واسمه على
ما ذكره ابن هشام في التوضيح لا الفرق بين ما المسمى الاسم الدال على مجرد الحدث ان كان علما كفجار وحماد علمين للفجرة والمحمدة بفتح الميم الاولى كسر الثانية
او كان مبدوا بميم زائدة لغير المفاعلة كمضرب ومقتل بفتح اولهما وثالثهما او كان متجاوزا فعله الثلاثة وهو بزنة اسم حدث الثلاثي كغسل وضوء
بضم اولهما في قولك اغتسل غسلا وتوضأ وضوءا فانهما بزنة القرب والدخول في قولك قرب قربا ودخل دخولا فهو اسم مصدر والا فهو مصدر وذكر
في شرح الشذور ان المبدو بميم زائدة لغير المفاعلة مصدر ويسمى المصدر الميمي وانما يسمى احيانا اسم مصدر تجوزا وقال الازهري في التصريح شرح التوضيح
ان الفرق بين المصدر واسمه ان المصدر يدل على الحدث بنفسه واسم المصدر يدل على الحدث بواسطة المصدر فمدلول المصدر معنى ومدلول اسم
المصدر لفظ المصدر انتهى وهو بعيد وقد يقال ان المصدر يدل على الحدث واسمه على الهيئة الحاصلة بسببه كما يقال في الفارسية نعتن ورفتن
وربما يقال ان اسم المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله ولكن يعنيه نظيرها هو الظاهر من المذاهب في اسماء الافعال من انها بمعنى الافعال ولكن ليست
على اوزانها والتفاوت بينهما يظهر في احكام لفظية كالعمل على ما فصلت في كتب النحو والاظهر عندي ان المصدر موضوع لفعل الامر او الا
به واسم المصدر موضوع لاصل ذلك الامر لا لاعتمال مثلا عبارة عن ايجاد امور مخصوصة هي افعال الوضوء بخصوصه والغسل عبارة عن
نفس تلك الامور ثم قد يتسامح ويطلق اسم المصدر على الهيئة العارضة بسبب تلك الامور وعلى غيرها ما هو معلول لها كما يظهر بالتتبع هذا ثم
كون الطهر اسم مصدر لا يوافق ما نقلنا من الضابط عن ابن هشام لعدم دخوله فيما عده من الاقسام الا ان يلتزم دخوله في القسم الاول وهو بعيد
ولو جعل الضابط في المصدر واسم المصدر هو ما ذكرنا اخيرا في بيان الفرق بينهما لم يبعد ويتجه ح دخول الطهر في اسم المصدر بان يكون
الطهر بمعنى ما يكون الطهارة بمعنى ما يكون اي الاتصاف بها كي يكون الثاني مصدرا والاول اسمه فتأمل وبعد ما كتبنا الحاشية رايت
انه ذكر بعض المحققين ان الفرق بين المصدر واسم المصدر ان المصدر موضوع للحدث من حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه على جهة الابهام ولذا
يقتضي الفاعل والمفعول ويحتاج الى تعيينهما في استعماله واسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو بلا اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه وان كان له
تعلق في الواقع ولذا لا يقتضي الفاعل والمفعول ولا تعيينهما واما الفرق بين الفعل واسم الفعل فهو ان الفعل موضوع للحدث ولمن يقوم به
الحدث على وجه الابهام في زمان معين ونسبة تامة بينهما على جهة كونها مرآة لملاحظتهما وكل من هذه الامور جزء من مفهوم الفعل ملحوظ
فيه على وجه التفصيل واسم الفعل موضوع لهذه الامور ملحوظة على جهة الاجمال وتعلق الحدث بالمنسوب اليه على وجه الابهام معتبر في مفهوم
ايضا ولذا يقتضي الفاعل والمفعول تعيينهما وللثاني تفرق بين المصدر واسم المصدر بهذا الفرق وقال بعض المغاربة ان الفرق بين المصدر واسم
المصدر هو ان المعنى الذي يعبر عنه بالفعل الحقيقي هو مبدأ الفعل الشائع ان اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره منه وتجدده فاللفظ
الموضوع بازائه مع هذا الاعتبار يسمى مصدرا وان لم يعتبر فيه ذلك فاللفظ الموضوع بازائه مطلقا عن هذا القيد المذكور هو اسم المصدر
كذا ذكره شهاب الدين الطيبي في حواشي الكشاف انتهى وانت خبير بان ما ذكره في الفرق ذلا هو ما نقله عن بعض المغاربة وهو قريب مما هو
الاظهر الذي ذكرنا واما ما احتمله اخرا من الفرق باعتبار الملاحظة اجمالا وتفصيلا ففيه تامل اذ المشهور بينهم ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه
التفصيل وقيل الفرق بين المصدر واسم المصدر هو ان المصدر له معنى مفعول لشئ لا يكون للخارج ظرفا لوجوده واسم المصدر له معنى حاصل
فيمن قام به المصدر ليس بامر نسبي يكون الخارج ظرفا لوجوده ويقال له الحاصل بالمصدر كذا في بعض حواشي الكشاف في سورة الزلزال الحجرة تامل فان
الظ ان المصدر عبارة عن الفعل او الانفعال وهما عندهم مقولتان من العرض قد اعتبر فيه الوجود الخارجي والظ لا دليل بان الحاصل بالمصدر قد
يكون موجودا خارجيا فتدبر قوله بناء على ثبوت الحقائق الشرعية يمكن ان يكون المراد بقوله شرعا هو بيان معنى الشرعي سواء كان حقيقة
شرعية او مجازا شائعا او المعنى الحقيقي عند المتشرعة ولا ريب في ثبوته فلا يلزم جعل بنائه على ثبوت الحقائق الشرعية فتدبر قوله كالاكول
كان التمثيل باعتبار الاختلاف للوضع والاستعمال في الاكول ايضا لكن على عكس الطهور فان الطهور بحسب الوضع لازم فانه بمعنى البالغ في
الطهارة وجعل بحسب الاستعمال بمعنى المطهر لغيره فصار متعديا والاكول بحسب الوضع متعلق المتعدي الاكل لكن صار بحسب الاستعمال لازما
فانه يستعمل بمعنى كثير الاكل من غير ملاحظة المفعول وهو الماكول ورايت في كتاب من بعض الاصحاب انه نقل فيه التشاجر بين العلماء في ان
الطهور صيغة مبالغة كالاكول او الضروب واسم الة كالقطوع والسحور واطال الكلام فيه في ادلة الطرفين وعلى هذا فلا يبعد ان يحمل التمثيل في
كلام الشارح ايضا على مجرد ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول فتدبر قوله ان اريد بالطهور مطلق الماء والارض وان اريد به معهود من الاستعمال
اي ما هو سبب للطهارات واريد بها الشرعية فيندفع جميع ما سيورده عليه وكذا ما سنورده لكن يصير التعريف دوريا قوله كما هو الظاهر منه
ما يذكره من التقسيم ولئلا يلزم الدور قوله وح فيه اختيار ان المراد منها اي الطهارة المعرفة ويرد اي يتوجه انتقاض طرده بالمضمضة والاستنشاق
والشرب من زمزم ودمي الجمار واستلام الحجر والسجود على الارض والاستشفاء بالتربة المباركة ويمكن دفع ما سوى الاول باعتبار حيثية الطهورية
في التعريف لكن لا بمعناها الشرعي حتى يلزم الدور بل بمعناها اللغوي اي استعمال الطهور باعتبار الطهارة والنظافة والظ ان استعمال الطهور في المذكورة ليس من حيث النظافة فتأمل قوله او ينتقض في طرده ان اختير ان الطهارة المعرفة هي الطهارة المبيحة للصلوة لا ما هو اعم والحاصل انه قد
ظهر صدق الحد على جميع ضروب الطهارات وح فاما ان يجعل المحدود ايضا المعنى الاعم فلا انتقاض لكن يلزم مخالفة اصطلاح الاكثرين ومنهم المصنف
في غير الكتاب او يجعل المحدود الطهارة المبيحة وح فينتقض في طرده بما ذكره قوله والوضوء غير الرافع منه اي من جملة الوضوء كوضوء الحائض للذكر

لامنهما ان قيل به وينتقض في طرده ايضا بابعاض كل واحد من الثلاثة مطلقا فان استعمال الطهور مشروط بالنية مع انه لا يتبع طهارة وبما لو قصد تطهير الثوب به من النجاسة
انه منعقد لرجحانه ومع ذلك فهو كجود التعريفات لكثرة ما يرد عليها من النقوض في هذا الباب والطهور بفتح الطاء هو الماء والتراب قال الله تعالى وانزلنا من السماء
ماء طهورا وهو دليل طهورية الماء والمراد بالسماء هنا جهة العلو وقال النبي ص جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وهو دليل طهورية التراب كانا لا اولى ابداله بلفظ الارض كما
يقتضيه الخبر حملا على مذهبه من جواز التيمم بغير التراب من اصناف الارض

والجنب بالنوم والاحتلام والجماع **قوله** والتيمم بدلا منهما ان مثل به اي بجواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب والوضوء غير الرافع بناء على القول بندبيته
التيمم عن الوضوء والغسل مطلقا واما القول بعدم جواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب اما مطلقا او على القول بعدم كونه رافعا وكذا عدم جواز
التيمم بدلا عن الوضوء غير الرافع فلا انتقاض به وهو ظ **قوله** وينتقض في طرده ايضا هذا الانتقاض وارد على كلا التقديرين وينتقض عطف على
قوله يغير اختيار ويقول ايضا اشارة الى انه كما ان احد الامرين لازم على التعريف كذلك يلزم هذا الانتقاض او الى انه كما يلزم الانتقاض المذكور على
احد التقديرين كذلك يلزم هذا الانتقاض لكنه على كلا التقديرين او الى انه كما ان الانتقاض المذكور في طرده كذلك هذا الانتقاض ايضا ولك ان
تجعل قوله ظ اشارة الى ما ذكرنا اي ان هذا الانتقاض يرد على كلا التقديرين لكنه بعيد والظ انه متعلق بالثلاثة وتعميمها بالنسبة الى
المبيح وغيره هاهنا ويمكن دفع هذا النقض بان الطاهر المشروطة بالنية اشتراطه بنيته متعلقة به اصالة والابعاض ليست كذلك اذ لا نية ولا
اشتراط فيها حقيقة بل انما [illegible] شرط النية في الكل وتعلقت تلك النية بالابعاض تبعا فتدبر **قوله** وبما لو قصد تطهير الثوب به يمكن ان يقال ان المتبادر
من الاشتراط هو الاشتراط بحسب اصل الشرع لا ما يشمل ما هو بفعل المكلف فافهم **قوله** وهو دليل طهورية الماء هذا الاستدلال مبني
على كون الطهور بالمعنى الذي ذكره بحسب اللغة او الشرع وقد ادعوا ثبوت ذلك لغة قال الشيخ في التهذيب الطهور هو المطهر في لغة العرب وليس
لاحد ان يقول ان الطهور لا يفيد في كلام العرب كونه مطهرا لان هذا خلاف على اهل اللغة لانهم لا يفرقون بين قول القائل هذا ماء طهور و
هذا ماء مطهر انتهى وانما يثبت ذلك لو لا اعتبر ما انكار ابي حنيفة ذلك ودعوى كونه بمعنى الطاهر محتجا بان المبالغة في صيغة فعول انما هي بزيادة
المعنى المصدري وشدته فيه كاكول وضروب وكون الماء مطهرا لغيره امر خارج عن اصل الطهارة التي هي المعنى المصدري فلا يعتبر فيه وذلك لان كونه
مطهرا انما ينشأ من زيادة الطهارة وشدتها فلا يبعد في اعتبار ذلك في صيغة المبالغة منها بعد ما ثبت ذلك لغة لكن التحقيق ان استعمال الطهور بمعنى
المطهر على انه صيغة مبالغة لا يظهر من كتب اللغة المتداولة لانهم قد صرحوا بانه بمعنى ما يتطهر به وهو يستلزم ان يكون مطهرا لكونه يكون اسما لآلة لا
صيغة مبالغة وفي الجمهرة الطهور بفتح الطاء الماء الذي يتطهر به كالوضوء والوضوء والسحور [illegible] قال الجوهري الطهور ما يتطهر به كالفطور
والسحور والوقود وقال [illegible] وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال في القاموس الطهور المصدر واسم ما يتطهر به ولا يخفى ان كلماتهم مطابقة لما ذكرنا
واما مجيئه صيغة مبالغة بمعنى المطهر او الزائد في الطهارة فلا يظهر من كتب اللغة والقياس يقتضي الثاني الا ان يظهر بالتتبع خلافه كما ادعاه الشيخ
وبعد ذلك يشكل ان الطهارة لغة ليست بمعنى الشرعي بل بمعنى النظافة والنزاهة فعلى تقدير كون الطهور بمعنى المطهر لغة لا يفيد الا كونه موجبا
لنظافة الغير ونزاهته لا كونه مطهرا بالمعنى الشرعي وهو المراد هاهنا الا ان يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة ثم يثبت كون الطهارة حقيقة شرعية في
المعنى المصطلح ليلزم منهما كون الطهور حقيقة شرعية في المطهر بالمعنى المصطلح فتدبر واما ما ذكره الشيخ من عدم الخلاف بين اهل النحو في ان اسم فعول
للمبالغة وتكرار الصفة وكون الماء طاهر الجنس مما لا ينكر وبه ايضا فينبغي ان يعتبر في اطلاق الطهور غير ذلك وليس الا انه مطهر فلا يخفى ضعفه اذ يمكن اعتبار
زيادة الطهارة باعتبار عدم النجاسة بملاقاة النجاسة ونحوه ولو سلم فهذا انما يسلم في المعنى المصطلح واما الطهارة اللغوية فلا شك في قبولها الزيادة
وح لا يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة ولو لم يقل انه بعد نقل الطهارة الى المعنى الشرعي ينبغي ان يكون الطهور بمعنى المطهر لانه لا يمكن حمله على معناه
اللغوي وهو الزائد في الطهارة لامتناعه فنقول بعد نقل الطهارة اذا امتنع حمل الطهور على المعنى الزائد الذي هو مقتضى الصيغة فلا يتعين ان يكون
بمعنى المطهر اذ ربما بقي على معناه اللغوي ولم يستعمل في معنى آخر ولا يضر كون استعماله فيه بعد النقل مجازا اذ استعماله بمعنى المطهر ايضا لو لم يكن
مقتضى القياس يكون مجازا او لو جوز وضع خصوص صيغة المبالغة بهذا المعنى فليجوز وضعها صح لمعناه اللغوي ايضا وربما استعمل الطهور مجازا بمعنى
الطاهر بعد [illegible] الزائد وقد ذكر صاحب المدارك ان الطهور ورد في العربية على وجهين صفة كقولك ماء طهور اي طاهر واسم غير صفة ومعناه ما
يتطهر به كالوضوء والوقود وارادة المعنى الثاني اي في الآية الكريمة اولى لان الآية مسوقة في معرض الانعام فحمل الوصف فيها على الفرد الاكمل اولى
وانت [illegible] لا يخفى ان الحكم بانه صفة بمعنى الطاهر بعيد لما نقلناه عن الشيخ من انه في لغة العرب بمعنى المطهر لا غير واشكال في ما ذكره من اولوية حمل
الآية على الثاني بجهة بعدما اثبت مطهرية الماء بدليل خارج كالاجماع او آية وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به واما في مقام الاستدلال
عليه بهذه الآية فلا اذ الحمل على الفرد الاكمل في معرض الامتنان انما يكون اولى اذا علم وقوع الانعام بالفرد الاكمل ايضا والكلام بعد فيه فتأمل
ثم هذه الآية الكريمة وكذا الآية الاخرى التي اشرنا اليها لا تدلان الا على انزال ماء طهور من السماء لا على طهورية كل ماء ويدفع هذا بانه
لما في معرض الامتنان واظهار الانعام فيجب طهورية كل ماء كون اصله من السماء اذ لو وجد ماء غير طهور فلا امتنان بانزال ماء طهور ما لم
يعلم بذلك ويبين لنا ولم يعلم ذلك فتأمل **قوله** والمراد بالسماء هنا جهة العلو فان كل ما علاك يطلق عليه السماء لغة ولذلك يسمون سقف
البيت سماء ويمكن الحمل على الفلك ايضا اذ لا اعتداد بقواعد الطبيعيين وقد يقال ان المراد بانزال الماء من السماء انه حصل باسباب سماوية تصعد اجزاء
من اعماق الارض الى الجو فينعقد سحابا ماطرا فتدبر **قوله** ص جعلت لي الارض مسجدا وكان سائر الانبياء لا يجوز لهم الصلوة الا في محاريبهم
قوله وهو دليل طهورية التراب استدل بعض المحققين بهذا الخبر على كون الطهور بمعنى المطهر اذ لو حمل على الطاهر فلا مزية وكذا بقوله
وقد سئل عن الوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته ولو لم يرد كونه مطهرا لم يستقم الجواب وبما رواه العامة من قوله ص طهور اناء احدكم اذا ولغ
فيه الكلب ان يغسله سبعا ومعلوم ان المراد المطهر ولا يخفى انه يمكن حمل الطهور فيها كلها على اسم الآلة فلا يمكن الاستدلال بها على انها
اذا كانت صيغة مبالغة ايضا بمعنى المطهر وما لم يثبت ذلك لا يمكن الاستدلال على مطهرية شيء باطلاق الطهور عليه شرعا لاحتمال ان يكون

فيصير

فالماء بقول مطلق مطهر من الحدث وهو الاثر الحاصل للمكلف وشبهه عند عروض احد اسباب الوضوء والغسل المانع من الصلوة المتوقف رفعه على النية والخبث وهو النجس
الجسم مصدر قولك نجس الشيء بالكسر ينجس فهو نجس بالكسر وينجس الماء مطلقا بالتغير بالنجاسة في احد اوصافه الثلثة اللون والطعم والريح دون غيرها من الاوصاف [illegible]
بالنجاسة عما لو تغير بالمتنجس خاصة فانه لا ينجس بذلك كما لو تغير طعمه بالدبس المتنجس من غير ان تؤثر نجاسته فيه والمعتبر من التغير الحسي لا التقديري على الاقوى ويطهر بزوال التغير
ولو بنفسه او بعلاج ان كان الماء جاريا وهو النابع من الارض مطلقا غير البئر على المشهور واعتبر المصنف في الدروس فيه دوام نبعه وجعله العلامة وجماعة كغيره في انفعاله [illegible]

فيه صيغة مبالغة فتدبر **قوله** والماء بقول مطلق اي الماء المطلق وفيما ذكره اشارة الى تعريفه وهو انه ما يقع عليه الماء مطلقا بلا قيد وان
قيد احيانا في بعض الاحيان كما يقع ماء النهر وماء البئر ونحوه بخلاف المضاف فانه لا يقع عليه الماء بالاطلاق اصلا وانما حمل الماء على الاعم وجعل
قوله بقول مطلق بمعنى في الجملة اي بعض افراده وهو المطلق اي على المطلق وحمل في الجملة على بعض افراده كالنجس او حمل الماء على المطلق وجعل
قوله بقول مطلق على انه لبيان كلية الحكم اي جميع افراده بمعنى صلاحية كل فرد له للتطهير في نفسه لم يطرأ عليه ما يخرجه عنها فلا يخفى بعد الجميع **قوله**
المانع من الصلوة احتراز عن مثل الخضرة او الحرارة او البرودة ونحوها من الآثار العارضة له عند عروض احد الاسباب المذكورة لكن لا ربط لها
بالمنع من الصلوة وقوله المتوقف رفعه على النية احتراز عن النجاسة الخبثية الحاصلة له عند عروض احد الاسباب المذكورة فانها لا تنتهي حدثا
قوله بالتغير بالنجاسة في احد اوصافه الثلثة اي كسبه بالملاقاة بالنجاسة احد اوصافها سواء كان له قبل الملاقاة وصف مخالف لذلك
ام لم يكن كما اذا لم يكن للماء رائحة اصلا ثم حصل له بملاقاة النجاسة رائحتها وانما اشترطنا ان يكون التغير بالملاقاة احترازا عما اذا تغير في احد
اوصافه الثلثة بالمجاورة ومرور الرائحة على الماء كما اذا القي جيفة على الشط فتغير بها الماء فانه لا ينجس بذلك **قوله** فانه لا ينجس بذلك اي
لا ينجس الماء مطلقا كما في الصورة الاولى وهذا لا ينافي تنجس بعض افراده به وهو غير الكثير الجاري على المشهور وغير الكثير على قول العلامة فتفهم
قوله وهو النابع من الارض مطلقا اي سواء اجرى على وجه الارض ام لا والاطلاق الجاري عليه اما حقيقة شرعية او عرفية او تغليب لبعض
افراده على الجميع كما صرح به الشارح ره في شرح الارشاد وانما لم يعتبر الجريان كما هو ظاهره لان حكمهم بانفصاله عن المياه الاخرى وعدم
انفعاله بالملاقاة لم يجر عليه في الاخبار معلقا على هذا الوصف حتى يعتبر ذلك بل يستدل لحكمهم فيه بالعمومات الدالة على طهارة كل ماء
ما لم يتغير خرج منه القليل الواقف بالدليل فيبقى الباقي وصحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا عليه السلام ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان
يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة حيث جعل العلة في عدم فساده بدون التغير وفي طهارته بزوال ريحه وجود المادة
والعلة المنصوصة تجري في الجاري لوجود المادة فيه ايضا ولا يخفى ان مناط الحكم في الوجهين هو النبع لا الجريان فلذا لم يعتبر واعتبر
النابع مطلقا غير البئر لاختصاص البئر بما ورد فيها فتدبر **قوله** على المشهور متعلق بما اطلق من الحكم لا بالتعريف اي يطهر بزوال ان كان الماء جاريا
مطلقا على المشهور ومقابل المشهور ما نقله من المص من اعتبار دوام النبع فيه في هذا الحكم وما نقله من العلامة من جعله كغيره ويحتمل ان يجعل ما نقله من
المص تقييدا للتعريف الجاري وعلى هذا يكون قوله على المشهور متعلقا بالتعريف اي هذا التعريف على المشهور وزاد فيه المص قيدا اخر ويحكي على هذا ان يجعل
قوله مطلقا اشارة الى هذا التعميم اي سواء دام نبعه ام لا واما نقل قول العلامة فهو اشارة الى الخلاف في اصل الحكم ولا تعلق له بالتعريف كما لا يخفى [illegible]
سياق كلامه ايضا فتفطن **قوله** واعتبر المص في الدروس فيه دوام نبعه قال في المدارك وكلامه يحتمل امرين احدهما وهو الظ ان يريد بدوام النبع استمراره
حال ملاقاته للنجاسة ومرجعه الى حصول المادة ح وهو لا يزيد على اعتبار اصل النبع والثاني ان يريد به عدم انقطاعه في اثناء الزمان ككثير من
المياه التي تخرج في زمن الشتاء وتجف في الصيف وقد حمل من تأخر عنه كلامه على هذا المعنى وهو مما يقطع بفساده لانه مخالف للنص والاجماع فيجب تنزيه
كلام مثل هذا المحقق عنه انتهى والظ ان مراده بدوام النبع هو ان لا يكون على سبيل الرشح من عروق الارض شيئا فشيئا آنا بعد آن كما يرى في بعض العيون
الضعيفة بل يكون متصلا في زمان يعتد به ولعله انما اعتبر ذلك بناء على انه جعل مناط الحكم في الجاري وجود المادة ولم ير في مثل تلك العيون الضعيفة
ظهورا لوجود مادة لها تعتد بها هذا ويمكن ايضا ان يكون ذلك احترازا عما ينبع في بعض الوهاد القريبة لقعر من جار الارض بحيث لا يطلق عليها
البئر ولكن لا يتعدى الماء الى جار الارض بل ينبع الى ان يصل الى مرتبة لا يمكنه ان يتجاوزها ويعلو عليها ثم يقف الى ان يؤخذ منه شيء فاذا اخذ
ينبع بقدر ما اخذ فاحترز بدوام النبع عنها لكن فيه انه لا يظهر وجه للاحتراز عنها اذا كان نبعه قويا وليس على سبيل الرشح على ما ذكرنا او لوحظ لا
اذ عدم تعديه الى جار الارض ح لا يدل الا على عدم علو مادته لا على عدمها بل قوة نبعه يدل على وجود مادة له ح فلا وجه للاحتراز عنه فتأمل
قوله وان كان اطلاق العبارة قد يتناول آه يعني ان اطلاق العبارة يدل على انه يطهر بزوال التغير بشرط ان يكون جاريا او لاقى كرا مطلقا
وهو اعم من ان يكون زواله قبل الملاقاة او معها او بعدها وليس كذلك ثم صور ما يكون زوالها بعد الملاقاة بان يتغير بعض الكر ايضا ثم يزول التغير
بالاختلاط بالاجزاء الباقية او بنفسه اي بسبب من خارج كصفق الرياح مثلا والظ انه لا يطهر في هذه الصورة ح المطهر بتغير بعضه عن المطهرية
فلا بد ان يشترط ملاقاته للكر بعد زوال التغير او معه هكذا فهم سلطان العلماء ره على ما يظهر من بعض قيوده ولا يخفى ان في صورة التغير ايضا يمكن
ان يتغير بعض الكر ولا يبعد ان يزول عنه التغير بالملاقاة وان تغير بعض الكر بها ح ايضا لا يطهر الماء فالظ ان يشترط في الملاقاة عدم تغير الكر
وح يكفي زوال التغير عنه مع الملاقاة وان كان زواله بعد الملاقاة نعم يمكن فرض اخر لعدم التطهير بزوال التغير بعد الملاقاة وان لم يتغير الكر
بان يعرض ان الماء المتغير لاقى الكر بان دخل بين اجزائه وفصل بعض اجزائه عن بعض بحيث لا يبقى اتصال بينهما اصلا ثم زال التغير بعد ذلك فلا يطهر بذلك
مع صدق زوال التغير والملاقاة للكر وعند اشتراط زوال التغير قبل الملاقاة او معها لا يرد ذلك ويرد على الوجهين ان هذا التفصيل انما يصح الحكم
بالطهارة معه لكن يتوجه انه لا يصح الحكم بانه لا بد في تطهيره من ملاقاته كرا طاهرا بعد زوال التغير او معه كما حكم به الشارح اذ كثيرا ما يطهر وان زال
التغير بعده كما اذا لم يتغير الكر ويبقى اتصاله بين اجزائه والظ ان مراد الشارح بالمعتبر ليس حصول الزوال قبل الملاقاة كما هو مبنى التوجيه المذكور بل
حصوله في زمان الملاقاة قبل زوالها واحترز به عما اذا زال التغير بعد زوال الملاقاة كما اذا اتصل بكر ولم يزل تغيره به ثم فصل بينهما بوضع حائل
بينهما ثم زال التغير بعد ذلك بنفسه او بعلاج غير مطهر اذ يصدق ح زوال التغير وانه لاقى كرا مع انه لا يطهر بذلك فلا بد من اشتراط كون زواله

قبل

وكذا الجاري على القول الآخر ولو تغير بعض الماء وكان الباقي كرا طهر المتغير بزوال التغير كالجاري عنده ويمكن دخوله في قوله ولا في كر السدت ملاقاته للباقي ونبه بقوله لا في كر
انه لا يشترط في وقوعه عليه دفعة كما هو المشهور بين المتأخرين بل يكفي ملاقاته له مطلقا الصدر وفيها بالملاقات ماء واحدا ولان الدفعة لا يتحقق لها معنى لتعذر الحقيقة وعدم الدليل
على العرفية وكذا لا يعتبر ممازجته له بل يكفي مطلق الملاقات لان ممازجة جميع الاجزاء لا ينضبط واعتبار بعضها دون بعض تحكم والاتحاد مع الملاقات حاصل ويشمل اطلاق الملاقات
ما لو تساوى سطحاهما واختلف مع علو المطهر على النجس وعدمه والمصنف لا يرى الاجزاء بالاطلاق في باقي كتبه بل يعتبر الدفعة والممازجة وعلو المطهر او مساواته اعتبارا للاجزاء دون
الاولين لا مع عدم صدق الوحدة عرفا والكر المعتبر في الطهارة وعدم الانفعال بالملاقاة هو الف ومائتا رطل بكسر الراء على الافصح وفتحها على لغة بالعراقي وقدره مائة وثلثون درهما

مثل الملاقات او معها اي في زمانها قبل زوالها لبندفع ذلك لكن لا بد من حمل الملاقات للكر على ملاقاته مع بقاء اتصال بين اجزائه كما هو ظاهر
لئلا يرد ما اوردناه في الفرض الثاني فافهم **قوله** وكذا الجاري على القول الآخر وهو قول العلامة من اعتبار الكرية حتى في عدم نجاسته بالملاقات
فمنه اذا التغير بما هو اقل من الكر منه لم يطهر الا بملاقاته للكر ولا يطهر بزواله بنفسه وان كان باتصاله بالمادة ونقصان الماء عنها عليه او كان الفائض
اقل من الكر واما اذا كان الماء المتغير من الجاري بقدر الكر او اكثر فهل يطهر بزوال التغير بعينه الماء الغير المتغير من المادة وان لم يكن بقدر الكر
او لا بد من نقصان ما يكون بقدر الكر او ملاقات كر من خارج وجهان ولعل الثاني انسب به لانه اذا لم يكتف بالاتصال بالمادة والعضال ...
عليه اذا كان الفائض اقل من الكر في عدم نجاسته بالملاقات فلان لا يكتفي بذلك في تطهيره اولى ويحتمل الاول بناء على ان تبلوغه الكرية يدل على قوة
مادته فيمكن ان يكتفي بالاتصاف بها بخلاف ما اذا لم يبلغ الكر فانه يدل على ضعف المادة ويحتمل ان يكون عدم الاكتفاء بالاتصال فيه لذلك
ولا يخفى ما في الحكم بكل منها كليا هذا واما على مذهب المصنف فحكم الجاري مع عدم دوام النبع ايضا حكم غيره في انه يعتبر الملاقات بالكر في زوال
التغير واما مع دوام النبع فيكفي فيه زوال التغير بطالعا فافهم **قوله** لصيرورتهما بالملاقاة ماء واحدا فلا بد من اتحاد حكمهما فاما ان يحكم
بنجاسة الطاهر وهو منتف للاتفاق على عدم نجاسة الكر بملاقات النجاسة او بطهارة النجس وهو المطلوب فيه انه ان اراد بصيرورتهما ماء واحدا انهما
يصيران بالملاقات متصلا واحدا فتم لكن لا يلزم من ذلك اتحاد حكمهما اذ كثيرا ما يختلف حكم اجزاء المتصل الواحد كالماء المتغير المتصل بالكر والجاري
الغير المتغير فلم لا يجوز ان يكون هيهنا ايضا كذلك وان اراد بها انهما يصيران ماء واحدا لا اتحاد لاحدهما عن الآخر فيجب اتحاد حكمهما ففيه ان بمجرد الملاقات
لا يصيران كذلك ما لم يتحقق بينهما الامتزاج التام وما ذكروه من الدفعة يستلزم حصوله فلعلهم اعتبروها لذلك نعم يرد انه اذا كان نظرهم الى
ذلك فلا ينبغي اعتبار الدفعة البتة اذ يمكن حصول الامتزاج بدونها بل ينبغي اعتبار الممازجة سواء حصل بالدفعة او بغيرها وكيف ما كان فالاكتفاء
بمطلق الملاقات على ما رجحه الشارح فيه ما فيه واعلم انه لا دليل من النصوص على طريق تطهير المياه النجسة سواء ما ورد في خصوص بعض
الموارد بل في بعض الاخبار ان الماء يطهر ولا يطهر وظاهره عدم امكان تطهير الماء وان امكن حمله على انه لا يطهر بغيره والعمومات الدالة
على مطهرية الماء لا يدل الا على مطهريته في الجملة لا لكل شيء وكيفما تنوع وعلى هذا فلا بد في الحكم بتطهيره من طريق قاطع بقطع ما ثبت من نجاسة
الآخر اذا ثبت ذلك ولعل ذلك الاما ثبت بالاجماع طهارته بركما في القاء الكر عليه دفعة كما ادعوه او الممازجة التامة ان ثبت الاجماع فيه ايضا
واما بدون ذلك فالحكم لا يخلو عن اشكال فتامل **قوله** لتعذر الحقيقة الخ كانه اراد ابطال كل منهما بدليل على حدة والا فالثاني يجاد منهما
والمراد انه لولم يمتنع الحقيقة لكان لاعتبارها وجه كما قيل انه اذا لم يعتبر الدفعة فوصول اول جزء من النجس اليه يقتضي تنجس نقصانا الباقي عن
الكر فلا يطهر وظاهر ان هذا التوهم انما يندفع باعتبار الدفعة الحقيقية لا مع الدفعة العرفية هذا الوجه باق بحاله ولما امتنع الحقيقة ظهر
سقوط هذا الوجه ولم يرد نص على اعتبار الدفعة حتى يحمل بعد امتناع الحقيقة على العرفية فلا وجه لاعتبارها اصلا وفيه انه وان لم يكن
لنا نص على اعتبار الدفعة يكون ما خذ الحكم به لكن يتحقق الاجماع على التطهير بالالقاء دفعة كما ادعوه وعدم تحققه في مطلق الملاقات يكفي
لنا في الحكم باعتبارها غاية الامر انه لما ظهر لنا امتناع الحقيقة فلنحمل على العرفية فافهم **قوله** وكذا لا يعتبر ممازجته لا يخفى ان في صورة القاء
الكر عليه دفعة يتحقق الممازجة فالخلاف في اشتراط الممازجة وعدمها انما هو فيما لم يلق عليه دفعة وهو ظاهر **قوله** لان ممازجة جميع الاجزاء لا
يتفق بل لا يمكن لاستحالة التداخل الا ان يعتبر الاجزاء العرفية وح فدعوى عدم الاتفاق ايضا ممنوعة وكذا لا يلزم الحكم فينبغي النظر في دليلهم
على اعتبار الممازجة ويمكن ان يكون نظرهم الى ما اشرنا اليه من عدم حصول الاتحاد بدونها وح يندفع ما يرد ايضا انه اذا اكتفى بملاقات بعضها فلم
يكن المطهر للبعض الآخر وصول الماء اليه بل مجرد اتصاله بما وصل الى الماء ولا يخفى ان عند مجرد اتصاله بالكثير ايضا هذا المعنى حاصل لان بعضه
متصل بالكثير والبعض الآخر متصل بذلك البعض فيجب ان يكون كافيا في التطهير ووجه الدفع انه لا يلزم من الحكم بالتطهير مع الممازجة العرفية الحكم به
بدونها ايضا وان اشتركا في كون طهارة البعض بمجرد الاتصال لوجود الفارق بينهما وهو حصول الاتحاد الذي هو مناط الحكم بالتطهير في الاول
دون الثاني على انه يمكن ان يكون لهم مستند على اعتبار الممازجة العرفية لامتناع الحقيقة كالاجماع وح لا يمكن الالزام عليهم بهذا الوجه اذ
لعل الشارح جعل مناط التطهير الاتصال بالكثير او بما وصل اليه مع الممازجة العرفية لا مطلقا واما غيره فيكفي لنا دليلا على اعتبارها ذهاب
جمع من الاصحاب الى اعتبارها وعدم دليل لنا على التطهير بدونها فتامل **قوله** والاتحاد مع الملاقات حاصل قد اشرنا الى ما فيه من الكلام وفيه
هو ح ايضا الى نوع تردد فيه **قوله** بل يعتبر الدفعة الخ اي لم يكتف بالاطلاق في باقي كتبه بل اعتبر في كل منها شيئا مما ذكر لا انه اعتبر في كل
منها جميع ما ذكره فانه في الذكرى لم يعتبر الدفعة بل اكتفى بالقاء كر عليه متصل نعم في الدروس حيث اعتبر القاء الكر عليه دفعة كانه اعتبر الجميع اذ
القاء الكر عليه كذلك يستلزم الممازجة وعلو المطهر فافهم **قوله** الا مع عدم صدق الوحدة عرفا اشارة الى ان الحكم بطهارة النجس بعد الملاقاة
ليس الا باعتبار اتحاده مع الكر الطاهر عرفا لعدم ورود نص في هذا الباب فلو قيل بحصول الاتحاد بدون الدفعة او الممازجة فالكلام في عدم
اعتبارهما ولو قيل بعدم حصوله الا بعد امتزاج بينهما فلا بد من الامتزاج الموجب لذلك وكذا في الدفعة اذ قيل انه مع التدريج اذا طال زمانه جدا
لا يحكم في العرف ببقاء الكر واتحاده مع النجس بل يحكم باستهلاك كر واضمحلاله فيجب الحكم باشتراط قدر من الدفعة لا يحكم معها بذلك ثم حكم بتلك
اتصال الملاقات وعدم انقطاعها وان طال زمانها فلا وجه لاعتبار الدفعة فافهم **قوله** لا يخفى انه اذا كان مناط التطهير على ما استند
من كان الوحدة في الاتحاد وعدمه فظاهر ان صدق الاتحاد لا يختلف بعلو المطهر او النجس والحكم بذلك اعتبار علو المطهر او المساواة لا يخلو عن شيء

علي الكر منها وبالمساحة ما بلغ مكسره اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر مستوي على الاشهر والمختار عند المصنف وفي الاكتفاء بسبعة وعشرين قول قوي ويحتمله القليل

اذ مع علو

وهو ما دون الكر والبئر وهو مجمع ماء نابع من الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا بالملاقات على المشهور بل كاد يكون اجماعا ويطهر القليل بما ذكر وهو
ملاقاته الكر على الوجه السابق وكذا يطهر بملاقات الجاري مساويا له او عاليا عليه وان لم يكن كرا عند المصنف ومن يقول بمقالته فيه وبوقوع الغيث عليه اجماعا ويطهر البئر
بطهر بزوال التغير مطلقا او بنزح الجميع للبعير وهو من الابل بمنزلة الانسان يشمل الذكر والانثى الصغير والكبير والرضيع ومن نجاسة المستند الى موته وكذا الثور وقيل هو ذكر البقر والاولى اعتبار اطلاق
اسمه عرفا مع ذلك والخمر قليله وكثيره والمسكر المائع بالاصالة ودم الحدث وهو الدماء الثلاثة على المشهور والفقاع بضم الفاء والحق بها المصنف في الذكرى العصير العنبي بعد اشتداده
بالغليان قبل ذهاب ثلثيه وهو بعيد ولم يذكر هنا المني مما له نفس والمشهور فيه ذلك وعبر قطع المصنف في المختصر ونسبه في الذكرى الى المشهور معترفا فيه بعدم النص ولعله السبب في

اذ مع علو المطهر ان صدق الاتحاد فليصدق مع علو النجس ايضا وان لم يصدق فلا يكفي علو المطهر كانه لم يرتض بمجرد الاتحاد كما بل يعتبر مع ذلك ان
لا يكون من قبيل ورود النجاسة على الماء لضعف المطهر والحق ان الاتحاد عرفا ليس بظاهر الا مع الامتزاج التام فالحكم بالتطهير بدونه
مشكل ومع حصوله فلا فرق بين ان يتساوى سطحاهما او لا ثم وقع الامتزاج بينهما او كان احدهما فوق الاخر ففتح بينهما الطريق فدخل من كل
منهما في الاخر ووقع الامتزاج التام واما اذا لم يقع بينهما الامتزاج كذلك بل بمجرد الاتصال فالحكم بالتطهير مشكل سواء تساوى سطحاهما او كان
احدهما اعلى خصوصا اذا كان الاعلى هو النجس نعم اذا ورد عليه الماء من المطهر بقدر الكر بقوة وفوران يمنع الماء النجس عن تقطيع بعض اجزائه عن الكل
بالكلية فالظاهر انه يكفي في التطهير وان كان المطهر اعلى او ينبع من تحت النجس لان الحكم بنجاسة الماء الوارد لا بد له من دليل ولا دليل لنا هنا على النجاسة
مع اتصاله بالباقي وعدم انقطاعه واذا لم يحكم بنجاسته الى ان يبلغ الكر فيطهر ما خالطه ح لحصول الاتحاد بينهما وبهذا يمكن ان يتمسك لمن لم
يشترط الدفعة في القاء الكر واكتفى بالاتصال على ما نقلنا من الذكرى لكن كان ينبغي عليه ان يشترط فيه ما ذكرنا فتامل **قوله** وهو ما دون الكر
اي من غير الجاري لان الشارح كما هو مصطلح الفقهاء في الدليل فلا بد ان هذا الاطلاق انما يصح على مذهب العلامة لا المصنف كما هو مختار المصنف فافهم **قوله**
وهو مجمع ماء نابع من الارض تذكير الضمير مع تانيث البئر كما يرشد اليه قوله مسماها باعتبار التاويل بالمذكور او باعتبار تذكير الخبر **قوله**
ولا يخرج عن مسماها عرفا لا يبقى لما جعل المناط اطلاق البئر عرفا فاي حاجة الى قوله مجمع ماء نابع الى آخره اذ ربما يكون للتوضيح وبيان ان ما يطلق عليه
البئر عرفا اي شيء هو وايضا كانه لا يجعل المناط الاطلاق في العرف مطلقا بل بعد تحقق الصفة المذكورة لاطلاق البئر عرفا على ابار الفنا
مع انها ليست بالبئر لعل الكلام فيها هيهنا فلا بد مما ذكره او لا لاخراجها واما عدم الاكتفاء به واشتراط عدم الخروج عن مسماها عرفا فكانه لاخراج
ما لو تعدى بعض الابار في وقت بحيث لا يطلق عليه البئر في ذلك الوقت مع عدم التعدي غالبا وانما لم يشترط عدم التعدي اصلا حتى يخرج
عن القيد الاخير ليدخل تلك البئر في حال عدم التعدي لاطلاق البئر عليها وايضا ربما لا يخرجها التعدي في بعض الاوقات عليه اسم البئر
حكمه ويمكن ايضا ان يكون الاشتراط المذكور لاخراج بعض الينابيع التي لا يتعدى غالبا ولا يطلق عليه اسم البئر عرفا باعتبار قربه من وجه
الارض مثلا سواء علم تعديها اصلا وتعدى في بعض الاوقات وح فالمراد بعدم الخروج عن مسماها هو الدخول فيه ومنه يظهر وجه آخر لعدم الاكتفاء
باشتراط عدم التعدي اصلا فافهم هذا ويبقى الاشكال فيما يطلق عليه البئر وكان متعديا غالبا ومنع الاطلاق مشكل لاستمرار حال عدم التعدي
الان بل الغير ويعرف زمان الشرع والاطلاق البئر على مثل ذلك في زمانه غير معلوم فالاصل عدم دخوله في البئر بخلاف ما لم يتعد غالبا ولم يخرج
عن مسماها عرفا فان اطلاق البئر عليه في عرفهم معلوم ولعل المنع مجالا اذا لم يتعد غالبا ويطلق عليه اسم البئر في حال تعديه فان اطلاق البئر عليه في هذا
الحال في عرفهم غير معلوم الا ان يمنع نحو ذلك الغرض وان اضمحل ح ما ذكرنا ثانيا في وجه عدم اشتراط عدم التعدي اصلا او الامر فيه هين
فتامل **قوله** وكذا يطهر بملاقات الجاري من دون اعتبار امتزاج على رأي الشارح ومعه على ما ذكرنا **قوله** مساويا له او عاليا عليه فلا يطهر
اذا كان النجس عاليا عليه كما ذكره سابقا في غير الجاري والظاهر على ما ذكرنا من اعتبار الامتزاج عدم الفرق بين ما اذا كان الجاري مساويا او عاليا
او ينبع من تحت ويخالطه بحيث يرفع الامتياز بينهما عرفا اذ الجاري لا ينجس بالملاقات فاذا رفع الامتياز بينهما فيكون حكم الكل واحدا على ما
ذكرنا سابقا ولا يشترط ح كون ما يخالطه من الجاري بقدر الكر بناء على عدم اشتراط الكرية في الجاري بخلاف ذلك فيما سبق كما اشرنا اليه
فتدبر **قوله** ويطهر البئر من نجاسته بالملاقات بمطهر غيره منها مطلقا بقرينة ان الكلام هيهنا كان في نجاسة القليل والبئر بالملاقات وذكر مطهر
القليل ولا ثم تصدى لبيان مطهر البئر واما نجاستها بالتغير فسيجيء حكمه على حدة وسبق ايضا في ضمن قوله ويطهر بزواله ان كان جاريا او لاقى كرا على
هذا فلا يرد ان زوال التغير ولو بنفسه مطهر في الجاري ليس بمطهر في البئر على القول بنجاسته فلا يصح ما ذكره كليا ثم هذا الحكم قد ذكره جماعة
منهم المصنف في البيان وظاهر كلام المعتبر اختصاص طريق تطهيرها في النزح وقال المصنف في الذكرى امتزاجه بالجاري وكذا بالكثير لو ورد من فوق عليها
فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى ومثله في الدروس **قوله** وهو من الابل بمنزلة الانسان اه قال في النهاية البعير يطلق على الذكر
والانثى من الابل وظاهره كما ذكره الشارح عدم تخصيص فيه لكن قال في الصحاح البعير من الابل بمنزلة الانسان من الناس يقال للجمل بعير وللناقة
بعير وانما يقال اذا اجذع وقال في القاموس البعير الجمل البازل او الجذع وقد يكون للانثى وانت خبير بانه مع وجود هذا الاختلاف بينهم في تفسيره
جزم الشارح بما فسره مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما علم دخوله تحته وان كان العمل بما ذكره من التعميم احوط **قوله** والاولى
اعتبار اطلاق اسمه عرفا اشارة الى ما يقال انه في العرف لا يطلق على مطلق ذكر البقر بل على الكبير منه وقد ايد ذلك بقول بعض اهل اللغة ان الثور
سمي به لاثارته الارض ولعل الشارح هيهنا وكذا في البعير رجح المعنى العرفي حيث ثبت عنده ان البعير في العرف عام والثور مخصوص ولعل هنا
في البعير وان كان لا يخلو عن وجه حيث ان المعنى العرفي مطابق لما ذكره بعض اهل اللغة والتخصيصات التي ذكرها بعضهم لم يثبت فالاصل عدمها واما
في الثور فلا لانه اذا كان المعروف بين اهل اللغة تعميمه فتخصيصه نظرا الى العرف مشكل جدا اذ العرف بعرف زمان الائمة عليهم السلام والتمسك
باصالة عدم التغير معارض باصالة عدم التغير في عرفهم عن معناه اللغوي كانه اقوى عند الاعتبار وما ذكر من وجه التسمية لا يصلح شاهدا
على اختصاصه بالكبير لغة اذ يكفي في وجه التسمية تحقق المعنى فيه في الجملة فتامل **قوله** وهو بعيد اذ لو سلم نجاسة العصير فلا دليل على الحاقه
بالفقاع في هذا الحكم نعم لا بد في ايجاب الجميع فيه على القول بالنجاسة باعتبار انه مما لا نص فيه لو قيل بوجوب الجميع فيه وليس الكلام فيه بل في عدة
في جملة المنصوص بالخصوص باعتبار الحاقه بالفقاع الملحق بالخمر باعتبار اطلاق الخمر عليه في الاخبار فتدبر **قوله** والمشهور فيه ذلك ويدل على انه مما

تركه هنا لكن الحكم كذلك ولا وجه لا فراده

مطهرية

لانص

وايجاب الجميع لما لا نفس فيه ... والفقها حصر المنصوص الخصوص ونزح كر للدابة وهي الفرس والحمار والبقرة وزاد في كتبه الثلاثة البغل والمراد من نجاستها المستندة الى موتها هذا هو
المنصوص فيها مع ضعف طريقة الحمار والبغل وغايته ان ينجبر ضعفه بعمل الاصحاب فيبقى الحاق الدابة والبقرة بما لا نص فيه اولى ... على تلك البئر
... في الاغلب للانسان اي النجاسة المستندة الى موته سواء في ذلك الذكر والانثى والصغير والكبير والمسلم والكافر ان لم نوجب الجميع لما لا نص فيه والا اختص بالمسلم
... في نفس عادة كدم الشاة المذبوحة غير الدماء الثلاثة لما تقدم وفي الحاق دم نجس العين بها وجه ... وهي فضلة الانسان والمروي
... بانها وهو ... الشيخ وبعض ... في الدروس ... بكل منهما ...

لا نص فيه لعدم ورود النص فيه ويحتمل الاكتفاء فيه بسبع دلاء لورودها في الاخبار لدخول الجنب ... مع ان الغالب عدم
خلو بدنه عنه ويحتمل على هذا اختصاص الحكم بمني الانسان وعلى غيره مما لا نص فيه والتقدير بعلم قوله وايجاب الجميع لما لا نص فيه يشملهما
ان يناقش في كون المني مما لا نص فيه باعتبار ما ذكرناه من الاحتمالات في الحاشية السابقة لكن في ادخال مطلق دم الحدث ... مما لا نص فيه تامل

[illegible]

واطلاق الرجل يشمل المسلم والكافر ويخرج المرأة والخنثى فيلحق بولهما بما لا نص فيه وكذا بول الصبية واما الصبي فسيأتي ولو قيل فيهما لا نص فيه بنزح ثلثين او اربعين وجب في بول الخنثى اكثر الامرين منه ومن بول الرجل مع احتمال الاجتزاء بالاقل للاصل وبنزح ثلثين دلوا لماء المطر المخالط للبول والعذرة وخرء الكلاب في المتن والسند رواية مجهول الراوي وابقاء خمسين للعذرة واربعين لبعض الابوال والجميع للبعض كالاخير منفردا لا ينافي وجوب ثلثين لمجتمعها مخالطا للماء لان مبنى حكم البئر على جمع المختلف وتفريق المتفق بجواز اضعاف ماء المطر حكمه

قال سألته عن السنور فقال اربعون دلوا والكلب شبهه هذه الرواية رواها المحقق في المعتبر عن كتاب الحسين بن سعيد عن القسم عن علي عنه عليه السلام ولم اجدها في كتب الاخبار المشهورة على هذا الوجه بل رواها في التهذيب والاستبصار بهذا السند بعينه هكذا قال سألت ابا عبد الله عن الفأرة تقع في البئر قال سبع دلاء والسنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا والكلب شبهه وروى ايضا فيهما في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وان كانت سنورا او اكبر نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا والمشهور بينهم الاستدلال بهاتين الروايتين كما فعله الشيخ وغيره ولا يخفى عدم دلالتهما على تعين الاربعين مع ورود روايات صحيحة بخلافهما بعضها بنزح دلاء وبعضها خمس دلاء وبعضها بنزحها الظ في نزح كلها واعتذر الشيخ في كتب عن ذلك بما حاصله ان القول بالاربعين لرعاية الاحتياط فتأمل **قوله** واطلاق الرجل يشمل المسلم والكافر ويحتمل اختصاص الحكم بالمسلم اذ الظ من الرواية ان هذا للبول نفسه فلو ضم اليه نجاسة اخرى لا يلزم منه جواز الاقتصار عليه كما سيأتي في بحث موت الكافر في البئر لكن اكثر القائلين بالفرق هنا لم يفرقوا هناك وانما احتمله ههنا بعض المتأخرين ولعل وجهه ان تحقق زيادة نجاسة في بول الكافر غير معلوم لعدم العلم بوصوله الى ظاهر بدنه وتنجسه بباطنه لبوله زيادة على نجاسته في نفسه غير معلوم ولو سلم فهو متنجس وحكم المتنجس اذا وقع في البئر مما لم يظهر لي منتجاة كلام الاصحاب ومثله القول في عذرته والشارح في شرح الارشاد مع حكمه في البول بعدم الفرق بين بول المسلم والكافر لشمول الرجل لهما احتمل في العذرة اختصاص الحكم بالمسلم لزيادة النجاسة في الكافر بمجاورته ومنه يظهر انه يمكن اخراج دم نجس العين من حكم مطلق الدم وان لم نلحق بالدماء الثلاثة في وجوب نزح الجميع بان نوجب فيه زيادة على مقدار الدم لاجل نجاسته ان كان لها مقدر او الثلاثون او الاربعون لو كانت مما لا نص فيه وهذا ما دعا اليه تأمل تدبر **قوله** فيلحق بولهما بما لا نص فيه قد تقدم صحيحة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لقطرات البول وهي مطلقة وصحيحة معوية بن عمار ايضا مطلقة في وجوب نزح الجميع لصب البول فيها ورواية كردويه مطلقة في وجوب نزح الثلثين لوقوع قطرة بول فيها ومع وجود هذه الروايات ادخال بولهما وكذا بول الصبية فيما لا نص فيه كما ترى ومنه يظهر ان حكمهم في بول الرجل ايضا بالاربعين مع عدم صحة روايتها وصحة المطلقتين لا يخ عن غرابة وكانه كان معهم قرائن اوجبت لهم ترجيح ذلك الخبر عليهما او حاولوا بما ذكر الجمع بين الاخبار فحملوا الدلاء على الاربعين والجميع على الاستحباب ويمكن تخصيصه بغير بول الرجل فتدبر **قوله** اكثر الامرين منه ومن بول الرجل اي من مقدر بول الرجل ولا يخفى ان مثل هذه العبارة انما يحسن فيما يحتمل في كل منهما ان يصير اكثر من الاخر كما يق لو تغير البئر بما له مقدر وجب اكثر الامرين من زوال التغير والمقدر واما ههنا فمعلوم ان مقدر بول الرجل اما مساو لمقدر ما لا نص فيه او انه بنفسه على المذهبين فكان ينبغي ان يق وجب في بول الخنثى الاربعون مع احتمال الاجتزاء بالثلثين بناء على الاول ثم ان الحكم بالاكثر بناء على احتمال كون الخنثى رجلا فيجب ما يجب لبوله وكونه امرأة او قسما ثالثا ان جوزناه فيكون مما لا نص فيه فيجب ما يجب فيه فيجب الاكثر ليقين البراءة واحتمال الاجتزاء بالاقل لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد ثم لا يخفى ان الاحتمالين جاريان في الخنثى على القول بنزح الجميع فيما لا نص فيه ايضا اذ يحتمل القول بوجوب نزح الجميع تحصيلا لليقين بالبراءة ويحتمل الاكتفاء بالاربعين لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد فتخصيص احتمال القولين بما لا وجه له وجعل قوله مع احتمال الاجتزاء بالاقل متعلقا بالسابق ايضا اي على جميع المذاهب بعيد جدا فالاجود في العبارة ما ذكره في شرح يع حيث قال ولا يلحق به بول المرأة بل هو مما لا نص فيه والاجود في بول الخنثى وجوب اكثر الامرين من الاربعين وموجب ما لا نص فيه لسلامته عما اوردنا من الخدشتين فتأمل **قوله** والجميع للبعض اه كان تقرير الاشكال على هذا الوجه انما هو على الاصحاب حيث حكموا بوجوب الثلثين لذلك مع حكمهم بوجوب الخمسين لبعض افراداها وهو العذرة الرطبة او الذائبة والاربعين لبعض افراد اخرى كبول الرجل والجميع لبعض لخر كبول المرأة بناء على انه مما لا نص فيه عندهم وكذا الاكثر وهو خرء الكلب اما على الرواية فلا يتوجه الاشكال على هذا الوجه لان الحكم بنزح الجميع لما لا نص فيه انما هو منا لعدم العلم بالمقدر واما الامام فهو عالم بالاحكام فلعله عليه السلام علم ان مقدر بعض ما لا نص فيه من الابوال وخرء الكلاب لا يزيد عن الثلثين فالصواب تقرير الاشكال على الرواية ان يق ان ترك الاستفصال يدل على ان الحكم في جميع افراد هذه النجاسات كذا مع وجوب الخمسين في بعض افراد العذرة والاربعين في بعض افراد البول فكيف يكتفى بالثلثين في الجميع فتأمل **قوله** بجواز اضعاف ماء المطر لله اه لا يخفى ان التمسك بجواز اضعاف ماء المطر حكمه يكفي لدفع الاشكال ولا حاجة فيه الى التمسك بكون مبنى حكم البئر على ما ذكره نعم ربما امكن ايضا دفع الاشكال به من غير حاجة الى الجواز المذكور بان يق مبنى حكم البئر على جمع المختلف وتفريق المتفق ولا سبيل للعقل الى درك مبنى الاحكام التي وردت فيه فيجوز ان يكون لكل واحد منها منفردا حكم ومجتمعا حكم اخر فيجوز ان يكون مقدرات منفردا ازيد منه مجتمعا ولعل ما نقله الشارح من غير المصنف انه اطلق ان الحكم معلق بالجميع فيجب لغيره مقدره او الجميع مبني على هذا ومؤيد ايضا ما اورده العلامة على ابن ادريس حيث جعل خروج الكلب حيا مما لا نص فيه على طريقته مع ذلك حكم بانه يكفي فيه نزح اربعين دلوا لثبوته عنده مع الموت فمع الحيوة بطريق اولى فهو ان الحكم بالاولوية في البئر ممنوع وهذا ذلك في الفارة مع تفسخها او تقطع اجزائها وانفصالها بالكلية نزح سبع دلاء ولو اوجب نزح الجميع في البعرة منها لعدم ورود النص هنا وثبوته هناك مع ان الاولوية ثابتة هنا لاشتمال الفارة على البعرة مع زيادة لكن هذا الاحتمال مستبعد جدا بل لا يبعد ان يق كما ادعاه والد المحقق في شرح يع ان عدم نقصان قدر النزح بسبب حصول نجاسة اخرى مما وقع الاجماع عليه بل كاد ان يكون من الضروريات وما ذكروه العلامة من مثال الفارة ومثله الكلب ونحوهما فيه ان التفسخ لا يستلزم وقوع البعرة فيها لجواز ان لا يكون في جوفها بعرة ومجرد الظن لا يكفي في الحكم على ان البعرة قبل خروجها يمكن ان

وان لم تذهب اعيان هذه الاشياء ولو خالط احدها كفت الثلثون ان لم يكن له مقدر او كان وهو اكثر او مساو ولو كان اقل اقتصر عليه وفي المطلق ان حكم بعضها كالكل وعذره بان الحكم معلق بالجميع فيجب لغيره مقدره او الجميع التفصيل اجود وفي نزح عشرة لا لبابس العذرة وهو عذر ابنها او رطبها اوجها على الاقوال وقليل الدم كدم الدجاجة المذبوحة في المتن والمروي لا قليسه وعيرت بالعشرة لانه اكثر عدد يضاف الى هذا الجمع ولانه اقل جمع الكثرة وفيها نظر وفي نزح سبع كلام للطير وهو الحمامة فما فوقها اي النجاسة مونثة والفارة مع تفسخها في المتن والمروي وان ضعف اعتبار تفسخها وبول الصبي وهو الذكر الذي زاد سنه عن حولين ولم يبلغ الحلم وفي حكمه الرضيع الذي يغلب اكله على رضاعه او يساويه

لا يبقى الا ما وان فرض وصول الماء اليها وانضمامها بما البئر وبعد تفسخ الحيوان واضمحلاله لعلها انقلبت واستحالت الى غيرها فلا يمكن الحكم بوجود معدتها بمجرد العلم بوجودها في الحيوان الذي وقع فيها بخلاف ما اذا وقعت فيها منفردة هذا ويمكن توجيه كلام الشارح بان نظره الى ان احتمال الاضعاف المذكور مع ملاحظة ان مبنى حكم البئر على ما ذكره مصير ظاهر جدا ويرتفع عنه الاستبعاد بالكلية بخلاف ما اذا لم يلاحظ ذلك فانه ليس بذلك الظهور فتدبر **قوله** وان لم تذهب اعيان هذه الاشياء اشاره الى رد ما ذكر المحقق الشيخ علي ره في دفع الاشكال من تنزيل الرواية على ماء المطر المخالط لهذه النجاسات مع استهلاك اعيانها اذ لا يبعد حينئذ ان يكون ماء النجاسة اخف منها ووجه الرد انه لا حاجة الى التقييد باستهلاك اعيانها لصحة احتمال اضعاف ماء المطر بدون ذلك ايضا وان كان مع الاستهلاك اظهر ويرتفع عنه الاستبعاد بالكلية لكن يشكل تقييد الرواية بمجرد ذلك بل الظ من الرواية بقاء اعيان النجاسات واورد ايضا عليه في شرح الارشاد انه لو كان الحكم في ماء المطر المتنجس بهذه الاشياء من غير ان تكون اعيانها موجودة لم يبق فرق بين ماء المطر وغيره وفيه تأمل اذ لا نسلم عدم الفرق بين ماء المطر وغيره على تقدير الاستهلاك ولو سلم فالتقييد في كلام الراوي ولعل البئر التي تعلق غرضه بالسؤال عنها كانت كذلك فلا ضير لو لم يختلف الحكم باعتبار بعض القيود وهو ظ الا ان يكون نظره الى الرواية بل الى كلام الاصحاب اي انهم يفرقون في هذا الحكم بين ماء المطر وغيره فلا يمكن تنزيل فتويهم على ما ذكره فتأمل **قوله** كفت الثلثون تنظر الى القياس بالطريق الاولى **قوله** ان لم يكن له مقدر اراد بالمقدر ما يشمل المقدر فيما لا نص فيه ايضا على القول بالاربعين او الثلثين فما لم يكن له مقدر هو مما لا نص فيه كخرء الكلب وبول الخنثى والمرأة على القول بالجميع فيه وما كان له مقدر وكان المقدر اكثر كالعذرة الرطبة وبول الرجل وكذا بول الخنثى والمرأة والخرء على القول بالاربعين فيما لا نص فيه وكان له مقدر مساو اذا كان مما لا نص فيه على القول بالثلثين فيه وما كان مقدره اقل كبول الصبي والرضيع والعذرة اليابسة **قوله** ان حكم بعضها كالكل ولا وجه له فيما كان مقدره اقل فينبغي اخراج ذلك كما فعله الشارح **قوله** في الحاشية القول بان العشرة اكثر ما يضاف الى هذا الجمع اه كانه حمل قوله يضاف الى هذا الجمع على انه يراد به هذا الجمع والظ ان مراد الشيخ انه اكثر عدد يصير هذا الجمع مميزه مضافا اليه لان ما فوق العشرة مميزه مفرد ولا يرد عليه حينئذ ان الاعداد الاول كذا افاده سلطان العلماء ره ولا يخفى ان قول الشيخ هذا الجمع بالحمل هذا الايلايم الحمل على ما حمله س على انه يرد عليه ح ان هذا انما هو مع وجود الاضافة واما اذا جرد عنها فلم يقل احد ان حاله كذا فانه لا يعلم من قوله عندي دراهم ان ما اخبر به لم يزد على عشرة ولا اذا قال اعطه دراهم لم يعلم ان المامور به لا يزيد عليها كما صرح به **قوله** فيها خصوصا مع وصفه باليبس فانه يؤيد الحمل على الاقل ان لا يجعل وصفا بيانيا وهو بعيد فاعلم ان الشيخ والعلامة اما ذكرا ما نقل عنهما في الاحتجاج بصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة المتضمنة لنزح دلاء في قطرات الدم وصحيحة علي بن جعفر المتضمنة لنزح دلاء يسيرة للذبح الدجاجة والحمامة والرعاف وهي التي اشار اليها الشرح ههنا وتوجيه كلام الشارح ان حمل الرواية الاولى على احد من الوجهين يستلزم حمل الرواية الثانية ايضا عليه لما ذكراه في الرواية الاولى كانه ذكراه في الرواية الثانية ايضا ويتجه ان الوصف باليسيرة انما يلايم الحمل على الاقل لا الاكثر فتدبر **قوله** فيها وقد تنبه في المختلف قال في المختلف بعد ذكر ما نقله عن الشيخ ويمكن ان يحتج بوجه اخر وهو ان يق هذا جمع كثرة واقله ما زاد على العشرة بواحد فيحمل عليه عملا بالبراءة الاصلية ويمكن ان يحمل كلامه على انه يمكن ان يحتج بهذا الخبر على وجوب احد عشر لا العشرة كما ذكره الشيخ وفيه تكلف لكن حمله على ما ذكره الشارح ايضا مع ظهور فساده لا يخ عن تكلف فان الظ على ما حمله عليهما يدل عليه فتأمل **قوله** وهو الحمامة فما فوقها المراد بالحمامة ما يعم ما شابهها في الجثة اذ الغرض من التخصيص بالحمامة فما فوقها اخراج العصفور الذي يجب له دلو واحد كما سيجيء ويستثنى منه ما دون الحمامة فالمراد بالحمامة ههنا ما يشمل جميع ما في جثتها وان لم يكن ماكول اللحم فافهم **قوله** اعتبار تفسخها اي تفرق اجزائها وفي بعض النسخ بعض الاخبار التسلخ بدل التفسخ واعلم ان الروايات الواردة بالسبع في الفارة كثيرة بعضها صحيح وقد ورد بعضها اطلاق نزح الثلث فيها كصحيحة معوية بن عمار وصحيحة ابن سنان وقد جمع بينهما في المنتهى بحمل السبع على الانتفاخ او التفسخ والثلث على ما اذا لم يحصل ذلك واستشهد لهذا الجمع ببعض الروايات الدالة على اعتبار التفسخ في وجوب السبع وكلها تصلح شاهدا للجمع وان ضعف سندها كما اشار اليه الشارح واما صحيحة الفضلاء وصحيحة علي بن يقطين ورواية ابي بصير المتضمنة لنزح دلاء في الفارة فامرها سهل اذ يحمل الدلاء على الثلثة والسبعة بعدم التفسخ او على التفسخ وتقييده او يجعل شاملة لكل منها ويمكن ايضا الجمع بينها اما القول بالاكتفاء بالثلث وحمل السبع على الاستحباب مع التفسخ او مطلقا مع زيادة تأكيد معه لكن ما ذكره احوط **قوله** وهو الذكر الذي زاد سنه اه هذا تفسير للصبي الذي حكم بالسبع له في المتن حيث جعله مقابلا للرضيع وحكموا في بول الرضيع بدلو واحد والا فالصبي لغة اعم من الرضيع وينبغي حمله في كلام المص ههنا حيث لم يفرد الرضيع على المعنى اللغوي وهو الغير البالغ مطلقا ومستند الحكم بالسبع صحيحة منصور عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينزح سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها وهي مع ارسالها معارضة بصحيحة معوية بن عمار المتضمنة لنزح الجميع لبول الصبي لكن لم يظهر قائل بها من الاصحاب واما استثناء الرضيع والحكم بدلو واحد لبوله فلا شاهد له كما سيشير اليه الشارح لكن في رواية علي بن ابي حمزة نزح دلو واحد لبول الصبي الفطيم فلعلهم حملوه على الرضيع ولا يخفى ما فيه مع ان الفطيم اذا استند لو ابحاه ويشكل بانه انما يحتج مع صحة المنطوق وههنا ليس كذلك عندهم الا ان يحمل الفطيم على المشرف على الفطم ثم ان الرضيع كما يفهم من كلام الشيخ الذي لم ياكل الطعام وقيده بعضهم بكونه غالبا على اللبن او مساويا له وفسره ابن ادريس بمن كان له دون حولين سواء اكل ام لا وسواء فطم ام لا وفسره الشارح بما فسره وانما جعل الغالب اكله او المساوي في حكم الصبي من افراده حقيقة بناء على ما اشرنا اليه من ان مرادهم بالصبي ههنا مقابل الرضيع ومن كان رضاعه في الحولين فهو رضيع لغة وشرعا لكن لما كان

الام

الذكور

التبع

اكله غالبا

وغسل الجنب الخالي بدنه من نجاسة عينية ومقتضى النص نجاسة الماء بذلك لا سلب الطهورية وعلى هذا فان اغتسل مرتبا طهر بدنه من الحدث ونجس بالخبث وان اغتسل ارتماسا
ففي نجاسة الماء بعد غسل الجزء الاول مع اتصاله به او وصول الماء الى البئر وتوقفه على كمال الغسل وجهان ولا يلحق بالجنب غيره ممن يجب عليه الغسل عملا بالاصل مع احتمال الدخول
الكلب من ماء البئر حيا ولا يلحق به الخنزير بل هو مما لا نص فيه ونزح خمس لذرق الدجاج مثلث الدال في المشهور ولا نص عليه ظاهرا فيجب تقييده بالجلال كما صنع المص في البيان ليكون
نجسا ويحتمل وجوب نزح الجميع الحاقا له بما لا نص فيه ان لم يثبت الاجماع على خلافه وعشر دلاء لرطب العذرة والخمس

اكله غالبا او مساويا فهو في حكم الصبي ههنا على هذا القول ويبقى حينئذ احتمال ذكره وهو ما نظم في الحولين والظاهر انه داخل في الصبي ههنا ويمكن
حمل الرضيع في كلامه على مطلق من كان في الحولين الذي هو سن الرضاع شرعا ويحمل الغلبة على ما يشمل الذي اشتغل فيه بالرضاع بالكلية
اهمال لكن لا يخفى ما فيه من التكلف وايضا قد عرفت عدم ورود نص في الرضيع فلا حاجة بنا الى تحقيق القول في ذلك وترجيح احد التفسيرين فتدبر
قوله وغسل الجنب في ... قال ابن ادريس لا ارتماس الجنب في ظاهره ومطلق الارتماس وان لم يكن للغسل ويحتمل وقوع الجنب فيها واكثر الاخبار تدل على
وبعضها الاول واما الثاني فلا شاهد له منها ولكن ابن ادريس ادعى الاجماع عليه **قوله** الخالي بدنه من نجاسة عينية واما مع النجاسة فلكل
نجاسة حكمها واحتمل العلامة كون الحكم باعتبار المني لعدم انفكاك الجنب عنه غالبا ومال اليه المحقق ولذلك وعلى هذا يجب ان يعتد
بوجود نجاسة المني ويحمل اطلاق الاخبار على خروجها على الغالب **قوله** ومقتضى النص نجاسة الماء بذلك ليس في النصوص الا الامر بنزح
سبع دلاء لوقوع الجنب فيها او دخوله او نزوله او اغتساله على اختلاف الاخبار واما ان ذلك لنجاسة الماء او لمجرد سلب الطهورية من دون
نجاسة فلا يظهر منها بل كل منهما محتمل الا ان يقال ان الحكم بالنزح وعدم التعرض لان ذلك لسلب الطهورية فقط مما يرشد الى انه للنجاسة
كما في سائر ما ورد فيه الامر بالنزح للنجاسة هذا ثم ان النجاسة بناء على الاحتمال الذي نقلنا عن العلامة ظ واما على ما هو المشهور من اشتراط الخلو
فلعلها بسبب ما يحدث فيه من النجاسة الحكمية باعتبار الاغتسال على القول بالتقييد به او بمباشرة بدن الجنب له عند الوقوع والنزول ولو لم يقيد
بالاغتسال ولا امتناع في ان يصير النجاسة الحكمية في بعض الموارد سببا للنجاسة العينية ولا عبرة بالاستبعاد كما لا عبرة باستبعاد ان يكون ماء البئر
اسوء حالا من القليل بل من المضاف ايض لو لم يقيد الحكم بالاغتسال اما احتمال سلب الطهورية فكان بناؤه على التقييد بالاغتسال لانه
يوجب سلب الطهورية اذ لو لم يقيد بذلك فلا يظهر للتخصيص بسلب الطهورية وجه ثم ههنا احتمال ثالث يلوح من كلام جماعة وهو ان يكون
النزح تعبدا محضا وكانه اظهر الاحتمالات واظهر منه ان يقال انه لحرم التنظيف من ثوران الحمأة بسبب نزوله وزوال النفرة الحاصلة للطباع بدخوله
او الاغتسال فيه فتامل **قوله** وعلى هذا فان اغتسل مرتبا تفريع على الحكم بنجاسة الماء بسبب غسل الجنب فيه قال في المدارك اعلم انه قد ذكر جماعة
من الاصحاب تفريعا على القول بالنجاسة ان الجنب اذا اغتسل مرتبا طهر بدنه من الحدث ونجس بالخبث وان اغتسل مرتبا اجزأه غسل ما غسله قبل
وصول الماء الى البئر خاصة والنظر فيه مجال لتعلق الحكم عندهم على الاغتسال وهو لا يتحقق الا بالاكمال انتهى وكانهم نظروا الى تحقق الغسل في الجملة عند
تحقق بعضه خصوصا ان الرواية التي هي مستند تخصيصهم الحكم بالاغتسال هي رواية ابي بصير هكذا قال سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب يدخل
البئر فيغتسل فيها قال ينزح منها سبع دلاء ويصدق في العرف في اثناء الفعل انه يفعل كذا كما في اثناء الصلاة انه يصلي لكن الحكم بمجرد هذا لا يخ عن اشكال
ولذا اقتصر الشهيد على ذكر الاحتمالين ولا يخفى جريان الاحتمالين في الغسل الارتماسي ايضا اذا كان خارجا عن الماء اذ الدفعة فيه عرفية لا حقيقية فبعد
ارتماس بعض الاعضاء يحتمل الحكم بنجاسة الماء لتحقق الغسل في الجملة ولا يتوقف عرفا انه يغتسل نعم لو كان جميع البدن في الماء ونوى الغسل هناك
يصح هذا الحكم الجزم بما ذكرنا والظاهر على تقدير القول بنجاسة الماء بذلك انها بسبب الغسل ما اختاره صاحب المدارك من تعلق الحكم بالاكمال
والاحتمال المذكور في المرتب بعيد وفي الارتماسي كانه ابعد والاستصحاب يقتضي الحكم ببقاء الطهارة الى ان يثبت خلافها ولا يثبت في تلك بمجرد الاحتمال
فتامل بعده والله يعلم **قوله** مع اتصاله به او وصول الماء اليه اي اتصال الجزء الاول بالماء او بالعكس او وصول الماء اي ماء الغسل البئر الى
ماء البئر لو كان العضو خارجا عنه ويحتمل بعيدا ان يحكم بنجاسة الماء الى الجزء الاول وان لم يتصل بماء البئر ولم يصل اليه ماء الغسل اي اذا كان في
البئر بان اتصل بعض اعضائه بالماء وشرع في الغسل يحكم بنجاسة الماء بمجرد وصول الماء الى الجزء الاول ولو كان خارجا من الماء لم يرجع اليه
غسالته لتحقق الغسل في الجملة فتامل **قوله** بل مما لا نص فيه هذا على القول بالثلاثين او الاربعين فيما لا نص فيه متجه واما على القول
بنزح الجميع فيشكل بانه اذا حكم بالاربعين لموت الخنزير فيه وهو مستلزم لدخوله حيا فكيف يحكم بالجميع مع خروجه حيا
فيه لا يخفى نجاسته واخراجها حيا الا ان يعلم فالظاهر الاقتصار فيه ايضا على الاربعين نعم لو لم يقل احد بوجوب الخمسين في موته ولم يدخله في شبه
الكلب واكبر من السنور على ما ورد في الرواية بل ادخله في نحو الثور وقال بنزح الجميع لصحيحة عبد الله بن سنان الواردة بنزح الجميع
في الثور او نحوه على ما في التهذيب بان لم يكن ونحوه في الاستبصار لامكن ههنا الحاقه بغير المنصوص في موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال وسئل عن بئر يقع فيها كلب او فأرة او خنزير قال ينزف كلها فيمكن العمل بهذه الرواية في الخنزير وحملها شاملة لموته وخروجه معا او خروجها
بالموت ويحمل خروجه حيا من غير المنصوص على ما ذكره المص لكن المشهور بين الاصحاب هو ما سبق ولم اقف على القول بوجوب نزح الجميع في موته
من احد منهم فتامل **قوله** فيجب تقييده بالجلال يعني لو كان نص على وجوب الخمس فيه لاشتهاره من غير حاجة الى التقييد بما قيدوا وان كان خلاف
ظ عبارة المص فان ظاهرها ان النزح في جميع المذكورات لتطهير البئر او مائه على احتمال ان يكون مطلقه مبحثا في البئر وان لم يكن منحصرا عنها كما
في غسل الجنب على بعض الاقوال على ما سبق او لانا حكمنا بنجاسة ذرقه مطلقا مستندا الى ذلك النص واما اذا لم يظهر نص في احداث القول بوجوب
النزح له يتوقف على الحكم بنجاسته فيجب تقييده بالجلال ليكون نجسا لكن الكلام ح في تقديره فيحتمل ما ذكره من الوجوه فتدبر **قوله** ليكون نجسا
اي عند المص فانه خص النجاسة بذرق الجلال اما غيره فقد ذهب بعضهم كالشيخ في غير كتاب الاخبار الى نجاسة ذرق الدجاج مطلقا ولا
يلزم عليهم التقييد والمعتمد مع انه ينقل هنا القول بالنجاسة فظ خصه ههنا بالجلال فتدبر **قوله** وعشر دلاء لرطب العذرة هذا الاحتمال
ذكره المحقق في المعتبر وصرح بان العشر تبرع في غير الذائب ... ويمكن تاييده بان نجاسة الجلال باعتبار اكله العذرة مثلا

وقوع م

التنظيف

بمجرد وصول الماء

حينئذ

الكلب يزيد

للاجماع على عدم الزائد ثم وفي الفردوس صرح بارادة العموم كما هنا وجعل التخصيص بالجمل القولا وثلث دلاء للفارة مع عدم الوصف والحية على المشهور والماخذ فيها ضعيف
وعلل بان لها نفسا فيكون ميتتها نجسة وعليه مع الشك في ذلك عدم استلزام المدعى والحق به الوزغة بالتقريب ولا شاهد له كما اعترف به المص في غير البيان وقطع بالحكم فيه كما
هنا والحق بها العقرب وربما قيل بالاستحباب لعدم النجاسة ولعله للدفع وهم السم ودلو للعصفور ونحوه وهو ما دون الحمامة سواء كان ماكول اللحم ام لا والحق به المص في الثلثة
بول الرضيع قبل اغتذائه بالطعام في الحولين وقيده في البيان بابن المسلم وانما ترك هنا لعدم النص مع انه في الشهرة كغيره مما سبق واعلم ان اكثر مستند هذه المقدرات ضعيف لكن
العمل به مشهور بل لا قائل بغيره على تقدير القول بالنجاسة فان اللازم من اطراحه كونه مما لا نص فيه ويجب التراوح باربعة وكل اثنين منهما يريحان الآخرين يوما كاملا من اول
النهار الى الليل سوى وقت ذلك الطويل والقصير عند تعذر نزح الجميع بسبب الغزارة المانعة من نزحه ووجوب نزح الجميع لاحد الاسباب المتقدمة ولا بد من ادخال الجزء من الليل متقدما ومتاخرا من باب المقدمة الاستباقية للاتصال قبل ذلك

ان لا يزيد بنجاسة عليها ادونه في شرح الارشاد وغيره بان العذرة مخصوصة بفضلة الانسان وقد سبق من الكشف نقيض هذا في هذا الكتاب لكن لم يثبت
ذلك عندي تمام اثباته في كتب اللغة وان لم يثبت خلافه ايض وهو يكفي وجها لما نقله في هذا الكتاب من التفسير ايضا وانى الحكم على المتيقن واما
وقد ما ذكره المحقق من الاحتمال فلا ويدل على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما سبق من مكاتبة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لسقوط
شيء منها من عذرة كالبعرة ونحوها ومنه يظهر احتمال الاكتفاء فيه بالدلاء مستندا الى هذه الصحيحة الا ان يثبت الاجماع على عدم جواز النقصان
عن الخمس فنقول بالخمس ويتمسك في نفي الزائد بهذه الصحيحة ويدل ايض على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما في صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب الحديث ثم لا يخفى انه على ما ذكر من الاحتمال الذي اختص
الحكم بذرق الدجاج بل يجري في كل جلال لانه مطلق ويجري ما لا يؤكل لحمه فالتخصيص به بناء على الحصر لان الاصحاب انما ذكروا الخمس فيه فتدبر **قوله**
للاجماع على عدم الزائد ان تم وكذا على عدم الناقص ان تم لو يتمسك في الناقص بعدم تيقن البراءة به ثم لا يخفى انه يشكل دعوى الاجماع على عدم
الزائد بما نقل عن ابي الصلاح انه قال الخرء ما لا يؤكل لحمه يوجب نزح الماء وان كان بعد ثبوت الاجماع لا اعتداد بمخالفته او يحمل كلامه على ما لا نص
لحما اصالة فتامل **قوله** والماخذ فيها ضعيف كانه اراد به ما نقله بعده من التعليل لا تزييفه ولا يخفى استدلال هذا الكلام ويمكن ان يكون اشارة
الى ماخذ اخر غير ذلك كاحتجاج العلامة بموثقة عمار المتضمنة لان ما يقع في بئر الماء فيموت فيه اكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله
العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين وجه الاستدلال ان الحية يجب فيها اكثر من العصفور والا لم يختص القلة
بالعصفور وانما اوجب الثلث لاشتمالها وانها الفارة في قدر الجسم تقريبا او برواية اسحق بن عمار المتضمنة لان الدجاجة ومثلها يموت في البئر ينزح
منها دلوان وثلثة وجه الاستدلال ان الحية لا تزيد على قدر الدجاجة في الجسم ولا يخفى ضعف الماخذين مع ابتنائهما ايض على ما ذكره من التعليل
اذ لو لم يكن لها نفس فلا توجب نزحا لما ورد في انه لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة وان كلما ليس له دم فلا باس به واستدل في المعتبر بصحيحة
الحلبي قال اذا سقط في البئر حيوان صغير فمات فيها فانزح منها دلاء فينزل على الثلثة لانه اقل محتملاته وفيه مع بنائه ايض على ثبوت النفس انها
مطلقة فيجب تقييدها بصحيحة ابن سنان المتضمنة لنزح سبع دلاء ان سقط في البئر دابة صغيرة الا ان يمنع وجوب حمل المطلق على المقيد ويقال انه ليس
باولى من حمل المقيد على الاستحباب فتامل **قوله** عدم استلزامه للمدعى وهي الثلاثة الا ان يتمسك باتحاد القول فيهما على تقدير النجاسة ان تم ويشكل
ذلك بما نقله العلامة في المختلف عن علي بن بابويه من انه قال اذا وقع فيها حية او عقرب او خنافس او بنات وردان فاستق منها للحية
دلوا وليس عليك فيما سواها شيء ونقل المحقق في المعتبر عبارة الرسالة وفيها موضع سبع دلاء دلوا واحدا وعلى الوجهين يشكل دعوى
الاتحاد المذكور وان كان على الثاني يمكن حملها على ما اذا خرجت حية لكن ذكر صاحب المعالم ان فيما عندنا من نسخة الرسالة القديمة التي عليها
اثار الصحة دلاء بدل دلو السبع وح ينطبق على الثلث فتامل **قوله** ولا شاهد له كما اعترف به المص آه هذا من الشارح غريب جدا فان الشيخ
قد روى في التهذيب والاستبصار في الصحيح عن معاوية بن عمار قال سألنا ابا عبد الله عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال ينزح منها ثلاث
دلاء وفي الصحيح ايض عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام مثله ومع وجودهما في الروايتين كيف يحكم بانه لا شاهد له واعجب منه نسبة الاعتراف
بذلك الى المص في غير البيان مع انه قال في الذكرى وثلث للوزغة عند الصدوق والشيخين واتباعهما لقول الصادق عليه السلام وقال في شرح
ثلث للوزغة والعقرب وقيل يستحب لهما وكانه وقع سهو في الكتابة وكان من قصده ان يكتب ذلك في العقرب ويكتب في الوزغة وذلك
لان المص قال في الذكرى بعد ما نقلنا والعقرب عند الشيخ واتباعه ولا نص صريحا فيه وقيل فيهما بالاستحباب لعدم النجاسة وجواز ان يكون
لضرر السم انتهى وقد عرفت في الذكرى في العقرب بما نقل لكن ينبغي انه لم يعترف بذلك في العقرب ايض بل عبارته هي ما نقلنا **قوله** وربما
قيل بالاستحباب تمامه في الوزغة والعقرب لعدم النجاسة لعدم النفس لعلها اي الاستحباب للدفع وهم السم **قوله** وهو ما دون الحمامة لا يخفى ان
هذه ليس معنى العصفور لغة ولا عرفا اذ ذكر بعضهم انه نوع من الطير وذكر جماعة انه الاهلي الذي يسكن الدور فلعله تفسير لما ارادوا بالعصفور
ههنا فانهم ارادوا العصفور وشبهه كما صرح به اكثرهم لكن فيه ان النص مخصوص بالعصفور والتعدي منه الى ما يشبهه في القدر والجثة لا بد له
من دليل والشهرة بمجردها لا تكفي دليلا فلا يبعد ان يقال باختصاص الحكم بالعصفور وادخال ما شابهه في الطير او في الشيء الصغير وقد ورد في
كل منهما نزح الدلاء وقد يرد ايض في الطير تحديدها بالسبع والخمس ثم على تقدير التعدي الى ما شابهه في الجثة بحسب النوع لا باعتبار صغره ونقل
من الشيخ نظام الدين الصهرشتي شارح النهاية التعدي الى صغير كل طائر اذا كان بقدر جثة العصفور **قوله** وقيده في البيان بابن المسلم والا فلا يكفي
الواحد لنجاسته بكفره وبناؤه على ما ذكرنا من الاحتمال في بول الرجل فتذكر **قوله** فان اللازم من اطراحه كونه مما لا نص فيه هذا على تقدير اطراح
جميع ما ورد في بعضها الكثير في الباب وربما ورد مقدار اخر يكون العمل به ارجح مما عليه المشهور فينبغي النظر في ذلك التامل فتامل **قوله** كل اثنين منهما
يريحان الاخرين بان ينزح اثنان في وقت بان يكون احدهما فوق البئر والاخر في البئر يملأ الدلو وينزح الاخر ثم يستريحان فيقوم الاخران
مقامهما هكذا ذكره بعض الاصحاب وذكر والدي طاب ثراه في شرح ... انه لا دليل على لزوم كون احدهما فوق البئر والاخر فيها ولا يبعد ان يتحقق
بكونهما فوق البئر يتشاركان في النزح سواء تشاركا في اخراج الدلو او يخرج احدهما دلوا ويتناولها الاخر للافراغ **قوله** من اول النهار الى الليل
اي يوم الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس كما صرح به المص في الذكرى مستندا بانه المفهوم من اليوم مع تحديده بالليل وفي المعتبر جعله
احوط قال صاحب المعالم وما ذكره المحقق من الاحوطية حسن واما كلام الشهيد ففي موضع النظر الا ان يحمل على يوم الصوم فيقتضي عدم الاجزاء

باليوم

ولا يجزي مقدار اليوم من الليالي الملفقة منهما او يجزي ما زاد عن الاربع يتبدون فما نقص وان نقص بعلها او يجوز لهم الصلوة جماعة لا جميعاً بدونها ولا الاكل كما قد بنيناه بالحاق النساء للاولى تعم على عدم اجزاء غير المذكور ولكن لم يدل على اعتبار الرجال وقد صرح المص في غير الكتاب باعتباره وهو حسن عملاً بمفهوم القوم فالنص خلافا للمحقق حيث اجتزأ بالنساء والصبيان ولو تغير ماء البئر بوقوع نجاسة لها مقدار جمع بين المقدر وزوال التغير بمعنى وجوب اكثر الامرين جمعا بين النصوص وزوال التغير المعتبر في طهارة ما لا ينفعل كثيره هنا اولى لو لم يكن لها مقدر ففي الاكتفاء بمزيل التغير او وجوب نزح الجميع والتراوح مع تعذره قولان اجودهما الثاني

ولو وجبا نزح ثلاثين او اربعين اعتبر اكثر الامرين بما **مسائل الاولى** الماء المضاف ما اي الشيء الذي يصدق عليه اسم الماء باطلاق مع صدق سلبه عنه كالمعتصر من الاجسام والممتزج بما يسلبه الاطلاق كالامراق دون الممتزج على وجه لا يسلبه الاسم وان تغير لونه كالممتزج بالتراب وطعمه كالممتزج بالملح وان اضيف اليهما وهو اي الماء المضاف طاهر في ذاته غير مطهر لغيره مطلقا من حدث ولا خبث اختيارا او اضطرارا على القول الاصح ومقابله قول الصدوق بجواز الوضوء وغسل الجنابة بماء الورد استنادا الى رواية مردودة وقول المرتضى برفعه مطلقا الخبث وينجس المضاف وان كثر بالاتصال بالنجس اجماعا وطهره اذا صار ماء مطلقا مع اتصاله بالكثير المطلق لا مطلقا على القول الاصح ومقابله طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه وطهره بمطلق الاتصال به وان بقي الاسم [illegible] مع بقاء النجاسة ان المطهر لغير الماء

شرطه وصول الماء الى كل جزء من النجس ما دام مضافا فلا يضر وصول الماء الى جميع اجزاء النجس الا ما بقي كك وسياتي التحقيق في باب الاطعمة والاسور وهو الماء القليل
الذي باشره جسم حيوان تابع للحيوان الذي باشره في الطهارة والنجاسة والكراهة ويكره سؤر الجلال وهو المغتذي بعذرة الانسان محضا الى ان ينبت عليها لحمه واشتد عظمه او
سمي في العرف جلالا قبل ان يستبرء بما يزيل الجلل واكل الجيف مع الخلو اي خلو موضع الملاقاة للماء عن النجاسة وسؤر الحائض المتهمة بعدم التنزه عن النجاسة والحق بها الشيخ
في البيان كل متهم بها

اوصاف المضاف وان بقي الاسم بناء على ان زوال الاوصاف لا يستلزم زوال الاسم والاظهر ان يكون قوله وان بقي الاسم متعلقا بكلا المذهبين
وكانه ظن ايضا ان زوال الاسم يستلزم زوال الاوصاف فح ظ هذا فما اورده متوجه عليه لكن يرد عليه ان هذا المذهب لا ينطبق على شيء من المذاهب
المنقولة في هذه المسألة كما لا يخفى هذا ويمكن توجيه كلام المبسوط بوجه ينطبق على مذهب المصنف وهو ان يحمل الاختلاط فيه على ما ذكرنا من
الاختلاط الرافع للامتياز بينهما ويحمل تغير احد اوصافه على تغير المضاف بما فيه من النجاسة احد اوصاف المطلق فالحاصل انه يشترط عدم سلب
اسم الماء عن هذا المختلط وعدم تغير احد اوصافه بما في المضاف من النجاسة او مع تغيره وكل لا ريب في نجاسته ويمكن ان يقرء سلبه وسلبه وتغير على
المجهول ليكون المعنى ثم ينظر بعد الاختلاط في المضاف فان سلب عنه بعد ذلك ايضا اسم الماء او تغير احد اوصافه بما وقع فيه من النجاسة لم يجز استعماله
وان لم يتغير احد اوصافه ولا سلب عنه اسم الماء جاز استعماله ح فينطبق على مذهب المص الظاهر ان المص وغيره ممن لا يشترط عدم تغيره كك
احاله على الظهور ح يندفع عنه ما اورده العلامة من الوجه الثاني ويمكن ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتوجه لو حمل الاختلاط على الاختلاط الرافع
للامتياز واما لو حمل على الاختلاط الغير الرافع ويجعل ضمير استعماله راجعا الى المضاف لا الى المطلق فلا اتجاه له كما لا يخفى واما ما اورده اولا
فالامر فيه هين اذ اعتبار الزيادة يمكن ان يكون لرعاية الاحتياط وانه ما لم يزد على الكر لا يحصل اليقين بكرية ما فيه فتدبر ثم ان في تطبيق ما نقله
المص ايضا في الذكرى عن الشيخ على ما ذكره اشكالا وكانه يحمل كلام الشيخ على الوجه الثاني الذي ذكرناه ومراده انه طهره باغلبية الكثير المطلق
عليه وزوال اوصافه اي اوصاف المضاف لئلا يتميز ليتوهم متعلق النجاسة فهذا اشتراط زوال الاسم والوصف معا لكن اشار الى ان ضابطه زوال الاسم
هو زوال الاوصاف وبناء الكلام على ما اشرنا اليه من ان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بهما بالطريق الاولى وان المراد الاختلاط بينهما
بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وهو الظاهر ح فينطبق على ما ذكرنا في الوجه الثاني لكن فيه انه يجعل مناط زوال الاسم هو زوال الاوصاف ما لم يذكره الشيخ
وليس يعلم ايضا بل الظاهر انه يمكن زوال الاسم بدون زوال بعض الاوصاف كما يستفاد من كلامه ايضا فلا وجه لجعل بناء كلام الشيخ عليه ولو قيل انه يتوجه
لاشتراط زوال الاوصاف بعدم الامكان اذ ليس له وجه اخر ففيه انه ليس كك بل الشيخ استدل على ذلك الاشتراط بوجه اخر كما يظهر بالمراجعة
فتامل هذا وفي تطبيق ما نقله عن العلامة ايضا على ما ذكره اشكال والاظهر في توجيهه ايضا ما اشرنا اليه من جعل بناء الكلام على ان المراد
الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وح فالمراد انه طهره بزوال اسم المضاف عن هذا الماء المختلط وان بقي الوصف ثم فيما استدل به على ما
نقله عن العلامة تامل ايضا تامل فان غاية ما يدل عليه عدم تنجس الكثير واما طهارة المضاف المتنجس فلا وكان هذا المذهب من العلامة رح
كما يظهر من كتبه التي اختار فيها كالمنتهى والقواعد هو اشتراط الاختلاط بالكثير بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وان بقي الوصف والاسم اي اسم هذا
الماء المختلط بينهما وح فلعل ما استدل به عليه وجه والمراد ان ما عبارة الذكرى ايضا على هذا بان يحمل الاتصال على الاختلاط والامتزاج كما في
في عبارة المنتهى والقواعد فتامل واعلم انه على المذهب الثاني للعلامة لا يحصل الطهارة للمضاف لا طهوريته كما صرح به العلامة واما على القولين
الاخرين فيصير طهورا ايضا وهو ظ وايضا ذكر المحقق الشيخ علي انه على المذهب الثاني انما يحصل الطهارة اذا القي المضاف في الكر لا بالعكس لنجاسة
مكانه من الاناء ونحوه بالمضاف النجس ومع القاء المضاف في وصول الماء اليه يحكم بطهارة المضاف مع نجاسة مكانه لكن ظ كلام العلامة في التحرير
في خلافه فانه قال لو طرح في الطهر الكر فما زاد عليه من الماء المطلق الى اخر ما ذكره فلعله حكم بطهارة المكان ايضا تبعا فتدبر قوله شرطه وصول
الماء الى كل جزء من النجس من الاجزاء التي يمكن فرضها منه عرفا واما وصوله الى كل جزء يمكن فرضه بحسب نفس الامر فلا يتصور لاستحالة التداخل
فافهم قوله وهو الماء القليل الذي باشره الى اخره كانه ليس المراد هنا معنى السؤر لغة بل بيان المراد بالسؤر ههنا اذ السؤر في اللغة بمعنى البقية
كما في القاموس والنهاية وما ذكره في المعالم من ان السؤر في اللغة ما يبقى بعد الشرب فكانه تبعه الجوهري كانه توهم منه قال في الصحاح سؤر الفارة وغيرها
والجمع الاسآر وقد اسار وبقي اذا شرب فاسار اي ابقى شيئا من الشراب في قعر الاناء ولا يخفى ان هذا الكلام منه لا يدل على تخصيص السؤر لغة بفضل الشرب
هذا ثم في تخصيص المراد ههنا بالماء ايضا تامل بل لا يبعد تعميمه بحيث يشمل المضاف ايضا والمراد بالقليل ما يقابل الكر والجاري والبئر كما هو مصطلح
الفقهاء لا ما يقابل الاول فقط نعم على مذهب العلامة ليس الجاري منها ايضا فتامل قوله الذي باشره جسم حيوان وفي المعالم بعد ما ذكر المعنى
اللغوي ثم الحري بالبحوث عنه هنا ما يكون من الماء القليل مع مباشرة الجسم الحيوان لم وكان هذا هو الشايع المتعارف في قد يكون تحته علامات
لما باشره جسم الحيوان مطلقا ونظر الشارح انما هو اليه فافهم قوله في الطهارة والنجاسة والمراد بهما ظ والكراهة بمعنى انه اذا كان الحيوان يكره
لحمه شرعا يكره اي يكره استعماله في الطهارة والاكل والشرب في هذا الاطلاق ذكره جماعة من الاصحاب وخص بعضهم كراهة السؤر بالبغال والحمير
مما يكره لحمه والحق بعضهم الخيل ايضا قال في المعالم وعلل على التشديد بان فضلات الفم التي لا ينفك عنها تابعة للحم ولم ينقل في ذلك حديث انتهى
نعم انما تم دليلهم افاد العموم واختص بالسؤر بمعنى ما لا اناء فيه على ما ذكره في المعالم الا انه يجب ما حمله على ما ذكره الش وفي الذكرى خص التبعية
بالطهارة والنجاسة ثم عقب بكون السؤر سؤر الدجاج والدواب والبغال والحمير لكراهة لحمها والتعليل يفيد التبعية في الكراهة ايضا مطلقا لكن لا
يظهر له مستند صالح نعم يمكن الاستدلال على خصوص البغال والحمير والخيل برواية سماعة قال سألته هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ
قال اما الابل والبقر فلا باس كذا في الكافي وزاد في التهذيب ايضا بعد البقر الغنم قوله ويكره سؤر الجلال حكم جماعة من الاصحاب بنجاسته مع ان
بعضا منهم حكم بعدم حرمته لحمه والمش كراهة السؤر وحرمة اللحم قوله سمي في العرف جلالا هذا هو الظ اذ التعويل فيما لا تقدير فيه شرعا على العرف
واما ما ذكره اولا فلا دليل عليه الا ان يحمل بناء عليه ايضا على العرف فافهم قوله مع الخلو متعلق بالجلال اكل الجيف جميعا قوله وسؤر الحائض المتهمة

وهو حسن وسؤر البغل والحمار وهما داخلان في تبعية الحيوان في الكراهة وانما خصهما لتاكد الكراهة فيهما او سؤر الفارة والحية وكل ما لا يؤكل لحمه الا الهرة وولد الزنا
قبل بلوغه او بعده مع اظهاره الاسلام الثالثة يستحب التباعد بين البئر والبالوعة التي يرمى فيها ماء النزح بخمس اذرع في الارض الصلبة بضم الصاد وسكون اللام
او تحتية قرار البالوعة من قرار البئر والا يكن كك بان كانت الارض رخوة والبالوعة مساوية للبئر قرارا او مرتفعة عنه فسبع اذرع وصور المسألة على هذا التقدير
ست يستحب التباعد في اربع منها بخمس وهي الصلبة مطلقا والرخوة مع تحتية البالوعة ويستحب بسبع في صورتين وهو مساواتهما او ارتفاع البالوعة في الارض الرخوة وفي حكم
الفوقية المحسوسة الفوقية بالجهة بان يكون البئر في جهة الشمال فيكفي الخمس مع رخاوة الارض وان استوى القراران لما ورد من ان مجاري العيون مع مهب الشمال ولا ينقص البئر عنها

اي بالبالوعة واد تقاربا الامر الملم بالاتصال

واطلق جماعة من الاصحاب كراهة سؤر الحائض من غير تقييد بالاتهام الا انه الا على كراهة التوضؤ من فضلها اما مطلقا كما في اكثرها او اذا لم تكن مامونة
كما في بعضها الا على كراهة سؤرها مطلقا ومنه يظهر ان من قيدها كان الاولى ان يقيدها بغير المامونة كما في الخبر ليشمل مجهولة الحال ايضا الا ان يحمل المتهم
ايضا على ما يشملها فافهم قوله وهو حسن استظهارا واحتياطا وفيه تامل بل المناسب للشريعة الحنيفية السمحة السهلة خلافه وفي الفقيه وسئل علي
ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية
السمحة السهلة والله يعلم قوله انما اكدت الكراهة فيهما اي انما اكد كراهة لحمها فيترتب عليها تاكد كراهة السؤر ايضا او تاكد كراهة سؤرهما باعتبارهما
بدلا على كراهة سؤرهما مع قطع النظر عن الكلية المذكورة وقد عرفت حال الكلية المذكورة فيمكن ان يكون المص ههنا لم يذهب اليها ويكون غرضه
بالتبعية هو التبعية في الطهارة والنجاسة كما هو ظاهرها وصرح به في الذكرى وح فلا حاجة الى اعتذار فتدبر قوله وسؤر الفارة الحكم بكراهة
سؤر الفارة هو المش وظ المعتبر عدم كراهته وقال الشيخ في موضع من النهاية واذا وقعت الفارة والحية في الانية وشربتا منها ثم خرجتا منها لم يكن به
باس والافضل ترك استعماله على كل حال وقال في موضع اخر واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطبا
وجب غسل الموضع الذي اصابه فان لم يتعين الموضع وجب غسل الثوب كله وان كان يابسا وجب ان يرش الموضع بعينه وان لم يتعين رش
الثوب كله وكذا ان مس الانسان بيده احد مما ذكرناه قوله وكل ما لا يؤكل لحمه وذهب الشيخ ظ الى عدم جواز استعمال سؤر ما لا يؤكل لحمه
من الحيوان الانسي سوى ما لا يمكن التحرز عنه كالفارة والحية والهرة وغير ذلك بجواز استعمال سؤر الطاهر من الحيوان الوحشي وسؤر الطير مطلقا
قوله وولد الزنا قبل بلوغه بل بعده منه بنجاسته سؤره بعد بلوغه اذا لم يظهر الاسلام سواء اظهر الكفر ام لا فكانه يحكم بكفره ما لم يظهر الا
وذهب السيد المرتضى وابن ادريس الى كفر ولد الزنا مطلقا وادعى ابن ادريس عليه الاجماع وبتبعه نجاسة سؤره ايضا كك وظ كلام الصدوق ايضا نجاسة
سؤره مطلقا قوله التي يرمى فيها ماء النزح الاولى ما في شرح الشرايع ان المراد بالبالوعة ما يرمى فيها ماء النزح او غيره من النجاسات المايعة واما
التخصيص بماء النزح كما فعله ههنا فوجه غير ظ كما اشار اليه سلطان العلماء قوله او تحتية قرار البالوعة بان يكون البالوعة اعمق منها كذا في
ورواية ابن رباط عن ابي عبد الله عليه السلام التي هي مستند الحكم هكذا قال سألته عن البالوعة تكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع
وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وانت خبير بان الفوقية والتحتية ظاهرهما التبادر باعتبار راس البئر والبالوعة على وجه الارض
لعدم مدخليته في تلك الحكمة فاما باعتبار القعر او باعتبار سطح الماء او باعتبار مجموع ما يستقر فيه الماء بان كان جميع ما استقر فيه الماء من احدهما
فوق سطح الماء من الاخر ولا يبعد اعتبار الفوقية بمعنى الاخير لكن حمل الرواية عليه بعيد بل الظ منها احد الاولين ولعل الحمل على الثاني اولى
ما كان سطح الماء فيه فوق سطح الماء في الاخر فهو مسلط على الاخر والظ انه لو دخل شيء فانما يدخل فيه الى الاخر لا من الاخر اليه واما فوقية القعر
بالنسبة الى القعر فلا يظهر لها اثر بين في الحكم وكان لفظ القرار في كلام الاصحاب يحتمل الوجوه المذكورة وما ذكرنا من المدار يحتمل للوجهين الاولين
قوله والبالوعة مساوية للبئر قرارا لا يخفى ان حكم صورة المساواة لا يظهر من الرواية المذكورة لتعارض المفهومين فيه لكن المش اعتبار السبع فيها
كلام العلامة في الارشاد يدل على اعتبار الخمس فيها والاول احوط ويمكن ان يستدل له ايضا بان مرسلة قدامة عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته كم
ادنى ما يكون بين البئر والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبع اذرع وان كان جبلا فخمس اذرع تدل على اعتبار السبع في السهل مطلقا لكن خص منها ما
صورة تحتية البالوعة برواية ابن رباط فبقي في الباقي على حاله ثم قوله وان استوى القراران فيه اشارة الى انه لا يكفي للاكتفاء بفوقية البئر
بحسب الجهة مع فوقية البالوعة واما الاكتفاء هو اولى بالتنبيه عليه لكن ذلك يحتمل ان يكون باعتبار ترجيح الفوقية الحسية على الحكمية لكونها
اقوى وان يكون باعتبار تعارضهما وتساقطهما فيرجع الى تساوي القرارين فعلى الاول يحكم بالخمس وفي عكس الفرض المذكور بان يكون البالوعة فوق
البئر بحسب الجهة والبئر فوقها حسا مع رخاوة الارض ترجيحا للفوقية الحسية وعلى الثاني يحكم بالسبع لانه اذا تعارض الفوقيتان وصارت
بمنزلة التساوي فيعتبر السبع لرخاوة الارض قوله والذي طاب ثراه في شرحه اعلم انه على اعتبار فوقية الجهة يحصل في المسألة اربع وعشرون
صورة باعتبار وقوع البئر مع البالوعة في الشمال او الجنوب او المشرق والمغرب وصلابة الارض ورخاوتها وتساوي القرارين وعلو احدهما على
بالتامل في استخراج الجميع واستنباط احكامها وفي كلام جمع من الاصحاب ههنا تامل كما ذكروا ان التباعد بسبع في سبع وبخمس في الباقي
الاعتبار يقتضي ان يكون التباعد بسبع في ثمان وست لان فوقية القرار اما ان يعارض فوقية الجهة فيصير بمنزلة التساوي او لا فعلى الاول
الثاني لتاني واما اعتبار الجهة في البئر دون البالوعة فحكم انتهى وتوضيحه ان جماعة من الاصحاب منهم المحقق الثاني ره في شرح القواعد حكموا
بان في سبع عشرة منها يكفي الخمس وهي كل صورة يوجد فيها صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين وفي السبع الباقي هي كل صورة ينتفي
فيها الامران وحاصل ما اراده والدي طاب ثراه ان مع الفوقية بحسب الجهة والفوقية الحسية اما ان يحكم بتساقطهما والرجوع الى التساوي وح
فالخمس مع صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين اذا لم يتعارضا فيها فوقية البالوعة بالاعتبار الاخر فصورها ست عشرة صورة اثنا عشر
صور الصلابة ومع الرخاوة فيما اذا وقعت في الشمال مع علوها حسا او مساواتهما وكذا اذا وقعت في المشرق مع العلو او المغرب كل وفي الباقي وهي
ثمان سبع وان لم يعتبر المعارضة بل يحكم بالخمس مع علو البئر باحد الاعتبارين وان عارضه علو البالوعة بالاعتبار الاخر ففي صور الخمس مع ما عشر
باضافة صورة اخرى من صور الوقوع في الشمال وهي علو البالوعة حسا لثبوت الخمس حينئذ في صور الوقوع في الشمال مطلقا واضافة صورتين ايضا
من صور الوقوع في الجنوب وهي علو البئر حسا اذ الفرض عدم معارضة علو البالوعة بحسب الجهة له فيبقى صور السبع ستا واما اعتبار الجهة في البئر

دون البالوعة

ما لفظ

اي اتصال قلبهما من النجس بماء البئر لاصالة الطهارة وعدم الانفعال الثالثة النجاسات اي جنسها عشرة البول والغائط من غير المأكول لحمه بالاصل او العارض من ذي النفس اي الدم القوي الذي يخرج من العرق عند قطعه والدم والمني من ذي النفس ادميا كان او غيره بريا او بحريا وان اكل لحمه والميتة منه اي من ذي النفس وان اكل والكلب والخنزير البريان واجزاؤهما وان لم تحلها الحياة وما تولد منهما وان باينهما في الاسم اما المتولد من احدهما وطاهر فانه يتبع في الحكم الاسم ولو لغيرهما وان انتفى المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصل فيهما والكافر اصليا او مرتدا وان انتحل الاسلام مع جحده لبعض ضرورياته وضابطه من انكر الالهية او الرسالة او بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة والمسكر المائع بالاصالة والفقاع مثله الفقاع

دون البالوعة فيحكم وذلك بان يحكم بالخمس مع علو البئر بحسب الجهة مطلقا وعدم قوة فوقية قرار البالوعة لمعارضتها ولم يحكم بعلو البالوعة مطلقا باعتبار علوها بحسب الجهة بل يحكم مع علو البئر جهة بالتساقط وح يؤيد في صور الخمس صورة اخرى ويستقيم ما ذكره او يحكم بمعارضة علو البئر جهة لعلو قرار البالوعة والتساقط بينهما حتى يثبت السبع ولم يحكم بمعارضة علو البالوعة جهة لعلو قرار البئر بل يحكم بعدم اعتبار علو البالوعة ح اصلا وان الاعتبار بعلو قرار البئر فيثبت الخمس في تزيد صورة على صور الخمس وهي ما اذا وقعت البئر في الجنوب مع علو قرارها فان فيها الخمس لعدم قوة علو البالوعة جهة لمعارضة علوها قرارا وكان بناء كلام هذا الجمع من الاصحاب على الاحتمال الاول الذي ذكرنا وهو ترجيح الفوقية الحسية وان الفوقية بحسب الجهة في حكمها يؤثر اثرها اذا لم يعارضها فلا حكم لها وح يستقيم ما ذكره اذ يحكم بالخمس في جميع صور الصلابة وهي اثنا عشر ومع الرخاوة فيما اذا وقعت البئر في الشمال مع تساوي القرارين او فوقية قرار البئر ووقعت في الجنوب مع فوقية قرارها او وقعت في المشرق كذا او في المغرب كذلك فهذه سبع عشرة صورة يحكم بالسبع من صور الرخاوة فيما اذا وقعت البئر في الشمال مع فوقية قرار البالوعة بناء على ترجيح الفوقية الحسية او وقعت في الجنوب مع فوقية قرار البالوعة او تساوي القرارين او في المشرق كذلك او في المغرب كذلك فهذه سبع صور وما يؤيد حمل كلامهم على ما ذكرنا ان المحقق الثاني بعد نقل حديث الفوقية بحسب الجهة ذكر انه انما يظهر اثر ذلك مع التساوي في القرار وظاهره ما ذكرنا من ان اعتبار الفوقية بحسب الجهة انما هو فيما اذا لم يعارضها الفوقية حسا والا فهي اقوى اذ ح لا يظهر اثر اعتبار الفوقية بحسب الجهة الا مع التساوي بحسب القرار ومع فوقية حسا ايضا يكفي تلك الفوقية ومع فوقية الاخر حسا لا اعتبار لتلك الفوقية فانحصر فائدة اعتبارها في صورة تساويهما في القرار ولعل الذي مر حمله على انه اشارة الى التعارض والتساقط بين الفوقيتين مع تعارضهما فلا يظهر فائدة اعتبارها الا مع التساوي في القرار لحصول المراد اذ لو اعتبر التعارض والتساقط كما ذكرنا اولا صور السبع ثمان وان قطعنا النظر عنه واعتبرنا في الخمس احد العلوين مطلقا فالصور ست وحاصل ما ذكرنا انه يعتبر شيء منهما بل اعتبار الفوقية بحسب الجهة فيما لم يعارضها الفوقية الحسية والا فهي اقوى فالمعتبر في الخمس اما الصلابة او فوقية البئر حسا او فوقها جهة مع عدم فوقية البالوعة حسا وح يستقيم ما ذكره ولا يخفى انه لو اعتبر الفوقية بحسب الجهة وحكم على الفوقية الحسية مع تعارضهما ينتقض ايضا ما ذكره من السبع لثبوت الخمس في اثني عشر صورة الصلابة وفي صور وقوع البئر في الشمال مطلقا وهي ثلث ومنها اذا وقعت في المشرق مع العلو او المغرب فهي سبع عشرة وفي الباقي لا بد من السبع وهي سبع فيصح ما ذكره لكن ترجيح الفوقية بحسب الجهة لا يخلو عن اشكال واما ما نقلنا عن المحقق الثاني […] ظهر ان ما ذكره والدي طاب ثراه من ان اعتبار الجهة في البئر وتحت البالوعة يحكم محل مناقشة اما على الوجه الاول فلان من اعتبر الجهة في البئر مطلقا وان عارضها فوقية قرار البالوعة في تصحيح حكمهم بالسبع في السبع الى ان يقول مع فوقية قرار البالوعة بالتساقط بين الفوقيتين لحكم بالسبع حتى يلزم عليه التحكم بل له ان يقول في صورة فوقية البالوعة ايضا بحسب الجهة باعتبار الجهة وعدم معارضة فوقية قرار البئر لها فحكم بالسبع لذلك وح فلا تحكم واما على الوجه الثاني فلان من اعتبر علو قرار البئر بمعارضة علو جهة البالوعة لا يحتاج في تصحيح حكمه بالسبع الى ان يقول في صورة علو قرار البالوعة بمعارضة البئر له حتى يثبت السبع بل لو لم يعارضه ايضا وحكم باعتبار علو قرار البالوعة فيلزم السبع ليستقيم حكمهم السبع بهذا ولعل نظر والدي ره حيث […] كلامهم على ما ذكرنا من ترجيح احد الفوقيتين الى ان رجح كل منهما مع ضعف سند كل منهما […] بل الذي يشهد به الاعتبار […] الان اذ يحكم اما بسقوطهما مع التعارض او يحكم بكفاية كل منهما في الحكم بالخمس كما انه يكفي فيه الصلابة ايضا على الوجهين فلا يستقيم ما ذكره من السبع في السبع فتأمل **قوله** اي اتصال مائها اي الذي في البالوعة ويمكن ان يقرأ مائها بالمد على تقدير […] قوله من النجس بيان له **قوله** اي جنسها واما اشخاصها واصنافها فاكثر من ان يحصى ومرادهم بالجنس في هذا المواضع ما يشمل النوع لا مصطلح المنطق ويمكن ان يكون غرضه مع الاشارة الى ما ذكرنا الاشارة ايضا الى ان حقيقة النجاسة لا يحمل عليه المتعدد كالعشرة بل المتعدد انما هو افرادها فلا بد من الحمل على الافراد وقد اشار الى هذا في شرح الالفية حيث قال عند قول المصنف ثم واجب الوضوء اثنى عشر اي جنس الواجب ليصح تعدده وفيه **قوله** البريان واما المائي منهما فذهب اكثر الاصحاب الى طهارته وعن ابن ادريس النجاسة […] اذ المتبادر من الكلب والخنزير الوارد في الروايات هو البري منهما والاجماع ايضا ليس الا عليه فيبقى ما سواه على اصالة الطهارة والتفصيل في شرح […] **قوله** وان لم تحلها الحياة هذا هو المشهور بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى ره الى طهارة ما لا تحله الحياة منهما **قوله** وما تولد منهما وان باينهما في الاسم على فرض وجوده الحكم بنجاسته لا يخلو عن اشكال لعدم دليل صالح عليه سوى ما استدلوا به عليه من انه بعض منهما فيه ما فيه اذ لا اثر للبعضية بعد […] والانقلاب لاستحالة كل حيوان طاهر من المني النجس وقال العلامة في النهاية المتولد منهما يعني الكلب والخنزير نجس لانه بعضهما وان لم يقع عليه اسم احدهما على اشكال منشأه الاصالة السالمة عن معارضة النص وقال في الذكرى الحيوان المتولد منهما يحتمل نجاسته مطلقا واعتبار اسم احدهما قال صاحب المعالم ولا يخفى قوة وجه الاشكال والتوقف في محله عن ان الخطب سهل اذ البحث فيه مجرد الفرض انتهى وبما قررنا ظهر ضعف الاشكال وان التوقف ليس في محله **قوله** ولو لغيرهما اي ولو كان اسما ثابتا لغيرهما وانما يتبع الاسم اذا كان اطلاقه عليه باعتبار مماثلته لمسماه لغة ونحوه لا […] باطلاق اسم عليه […] واليه اشار بقوله فان انتفى المماثل اي مماثل صح اطلاق اسمه عليه فافهم **قوله** من انكر الالهية او الرسالة الانكار […] الافراد ليشمل الشاك وخالي الذهن **قوله** او بعض ما علم ثبوته من الدين اي صدقه وحقيته فيشمل من كان كفره باعتبار اثبات ما علم من الدين ضرورة نفيه كركعة زائدة في احد الصلوات ثم بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة انما يكون انكاره كفرا اذا لم يكن ذلك لشبهة كان يكون مثلا قريب العهد بالدين ولم يختلط بين اهله فلو كان لشبهة لا يحكم بكفره وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار ان كل من نشأ بين المسلمين يعلم ثبوتهم

بعلم ثبوته

والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير لكن لما ورد الحكم فيه معلقا على التسمية ثبت لما اطلق عليه اسمه مع حصول خاصيته او اشتباه حاله ولم يذكر المص هنا من النجاسات العصير العنبي اذا غلا واشتد ولم يذهب ثلثاه لعدم وقوفه على دليل يقتضي نجاسته كما اعترف به في الذكرى والبيان ولكن […] ان ذهاب ثلثيه مطهره ويدل على حكمه بتحريمه […] ولكونه في حكم المسكر كما ذكره في بعض كتبه لا يقتضي نجاسته حيث يطلق وان دخل في حكمه حيث يذكر وهذه النجاسات العشر يجب ازالتها لاجل الصلوة عن الثوب والبدن ومسجد الجبهة وعن الاواني لاستعمالها فيما يتوقف على طهارتها وعن المساجد والضرائح المقدسة والمصاحف المشرفة وعفي في الثوب والبدن عن دم الجرح والقرح مع السيلان دائما او في وقت لا يسع من زمانه الصلوة اما لو انقطع وقتا يسعها فقد استقرب المصنف ره في الذكرى وجوب الازالة لانتفاء الضرر والذي يستفاد من الاخبار عدم الوجوب مطلقا حتى يبرئ وهو قوي

يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واجابته به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار لسان النبي صلى الله عليه وآله به بل ليس منشأه الا عدم الايمان بالنبي والتصديق به وان كان يظهر الايمان ويقول بحسب اللفظ ان النبي لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقية او نحوها واما في الباطن فلم يؤمن وليس منشأ الانكار الا ذلك […] ان هذا انما يمشي مع عدم الشبهة كما ذكرنا اذ من كان قريب العهد بالصحبة بالاسلام والمسلمين ونشأ في بلاد الكفر بلا اطلاع منه على عقائد المسلمين وربما خفي عليه بعض ضروريات الاسلام واخبار النبي فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبي فلعله **قوله** والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير اي الغالب الشائع فيه ان يتخذ من ماء الشعير وان ابتداء حدوثه كان كذلك مع احتمال ان يكون معناه لغة اعم منه لا انه حقيقة فيه لغة والا لم يستقم بعده التحكم بثبوت الحكم لما اطلق عليه اسمه اي في عرفنا كما هو الظ لتقدم الحقيقة اللغوية على عرفنا وان حمل على ما ثبت اطلاقه عليه في عرف الائمة عليهم السلم لم يبعد ترجيح العرف على اللغة لكن حمل الكلام عليه بعيد جدا كما لا يخفى على المتأمل نقل السيد المرتضى رض عن هشيم انه قال الغبيراء التي نهى عنها هي الفقاع قال وعن ابي هاشم الواسطي ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر قال وعن زيد بن اسلم الغبيراء هي الاسكركة وعن ابي موسى انه قال الاسكركة خمر الحبشة وظ ما نقله عن ابي هاشم ان الفقاع حقيقة في المتخذ من الشعير وظ كلام السيد الاختصاص به ايضا وفي ذلك كما نقله عن هشيم ان الغبيراء هي الفقاع لكن في النهاية الغبيراء ضرب من الشراب يتخذه الحبش من الذرة وتسميه السكركة وقال ثعلب هي خمر تعمل من الغبيراء هذا التمر المعروف انتهى وبالجملة فحقيقة الفقاع لم يظهر لنا **قوله** مع حصول خاصيته وهو النشيش والغليان على ما نقلوه او اشتباه حاله واما اذا علم عدم ثبوت خاصيته فيعلم انه ليس بالفقاع الذي ورد الاحكام فيه فلا عبرة باطلاق الفقاع عليه عرفا ولا يذهب عليك ان مع الاشتباه ايضا ثبوت الحكم بمجرد الاطلاق عرفا لا يخلو عن اشكال للعلم بتغير العرف فيه وعدم اطلاع اهله في زماننا حقيقته ومعناه فلعل اصطلحوا على اطلاق الفقاع على شيء كان ذلك اصطلاحا جديدا لا عبرة به وليس مما يصح ان يوقف فيه ان الاصل عدم تغير العرف ليكون حجة فافهم **قوله** لعدم وقوفه على دليل يقتضي نجاسته يمكن الاستدلال عليه على نحو ما نقلوه في الفقاع باطلاق الخمر عليه في موثقة معوية بن عمار وصحيحته قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرفه انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث ويؤيده ايضا رواية عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلم الرجل يهدي الي البختج من غير اصحابنا فقال ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل فاشربه فانه يستفاد منها ان حكمه حكم المسكر فتدبر **قوله** وان دخل في حكمه حيث يذكر اي وان كان ممن يذكر العصير […] في حكم المسكر لا من مورد الحكم اصالة اذ لا يعلم منه دخوله في المسكر في كلام من اطلق ولم يذكره اذ لعله لا يقول بمثله ويكون في حكمه او المراد وان دخل في حكمه حيث يذكر في حكمه كان يذكر المسكر وما في حكمه فان دخوله ح لا يدل على دخوله مع الاطلاق بل من هذا التعليل ايضا ويمكن ان يقال ان ما […] عنه قرينة على انه جعله ههنا في حكم المسكر كما فعله في بعض كتبه فهو العذر فتذكر **قوله** لاجل الصلوة وكذا الطواف ودخول المساجد مع التعدي ومطلقا على ما فصل في موضعه ثم المراد بالوجوب في الثلثة الاخيرة هو الوجوب الشرعي وفيما ذكر قبلها هو الوجوب الشرطي او ما يعمه اذ لا دليل في تصحيح الوجوب الشرعي […] بان لم يشر اليها الا ان يحمل على انه احالها على الظهور فافهم **قوله** وعن الاواني وكذا المأكولات المتنجسة القابلة للتطهير وكذا كل ما يتوقف استعماله على التطهير **قوله** والقرح بجمع ضرب وهو القرح **قوله** وعن دون الدرهم البغلي يجب ازالة ما كان بقدر الدرهم فما فوقه كما هو المشهور وقال السيد المرتضى وسلار بالعفو عن قدر الدرهم ايضا واختصاص الزائد بوجوب الازالة **قوله** وقضية الاصل يقتضي نحوه في العفو الا ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان ما يدل على استثناء هذا القدر لا يدل الا على استثنائه من حيث الدموية لا مطلقا ولذا لو […] عنه هذا القدر اذا اختلط بنجاسة اخرى كالبول مثلا فنجاسة نجس العين اذا تنجس الدم بها بنجاسة اخرى وللتأمل فيه مجال وبالجملة فاستثناء دم نجس العين ليس اضعف من استثناء الدماء الثلثة لعدم النص فيها ايضا كما اشرنا اليه سابقا سوى موثقة ابي بصير في خصوص الحيض وقوله ليس بحجة وليس فيها دليل اخر ايضا يمكن التمسك به لكن استثناء دم الحيض مشهور بين الاصحاب مقطوع به في كلامهم والحق به الشيخ وجمع ممن تبعه الدمين الاخرين واما استثناء دم نجس العين فليس بتلك الشهرة وان ذكره جمع ايضا كالراوندي وابن حمزة والعلامة فتدبر **قوله** والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه اه لا يخفى على من نظر في كلام الاصحاب ان العفو عن هذا المقدار اي ما دون الدرهم موضع وفاق سواء كان مجتمعا او متفرقا وانما الخلاف في قدر الدرهم كما اشرنا اليه وكذا فيما اذا انفرق الدم وكان كل واحد دون الدرهم على القول ولا يزيد عليه على القول الاخر واما مجموعه على القدر المعفو فقال بعضهم بالعفو مط وبعضهم بعدمه مط وبعضهم بالعفو الا مع التفاحش وقدره بعضهم بقدر شبر وبعضهم بربع الثوب وبعضهم بما يحتشم في القلب وبعضهم جعل المرجع فيه الى العرف وبما قررنا ظهر ما في كلام الشارح ره اذ لو حمل قوله ومع تفرقه على تفرق المقدار المخصوص كما هو ظاهره ففيه انه لا اقوال فيه بل لا خلاف في عفوه وان حمل على تفرق الدم مط من غير تقييد بالقدر المخصوص فيصح ان فيه اقوالا لكن اجودها الحاقه بالمجتمع بمعنى انه يقدر مجتمعا فان زاد على القدر المعفو لم يكن معفوا والا كان معفوا وقيل يعفو مطلقا بالشرط المذكور وقيل يعفو كذلك الا مع التفاحش على ما ذكرنا لكن ح يختل نظم الكلام كما لا يخفى على من له روية بما سبق اليه فتأمل **قوله** اجودها الاول لاصالة البراءة من وجوب ازالته ولان المتنجس بالشيء لا يزيد حكمه عنه بل غايته ان يساويه اذ الفرع لا يزيد على اصله واستقرب العلامة ره في المنتهى جواز الصلوة لا انه ليس بدم فوجب ازالته بالاصل السالم عن المعارض ولان الاعتبار بالمشقة المستندة الى كثرة الوقوع وذلك غير موجود في صورة النزاع لندوره وضعف الوجهين ظ كذا في المدارك ولا يخفى انه لو وجد دليل دال على وجوب ازالة كل نجس لا ظهر ما ذكره في المنتهى اذ العفو عن الاصل لا يستلزم العفو عن الفرع لجواز ان يكون عفو الاصل باعتبار المشقة في الاحتراز عنه وهي موجودة في الاصل كما ذكره العلامة في الوجه الثاني وان

وعن دون الدرهم سعة وقدر لسعة […] الراحة ويعقد الابهام العليا ويعقد السبابة ولا منافاة لامكان […] هذا الاختلاف […] في الدراهم المقرونة بضرب واحد […] هذا المقدار من الدم عن الدماء الثلثة ونحوها […] بعض الاتحاد […] لتضاعف النجاسة ولا […] مع اجتماعه موضع وفاقا ومع تفرقه اقوال اجودها الحاقه بالمجتمع ويكفي في الزائد عن المعفو عنه ازالة الزائد خاصة […] الثوب والبدن ويعتبر بعضها الى بعض على اصح القولين ولو اصاب الدم وجهي الثوب فان تفشت من جانب الى آخر فواحد والا فاثنان […] الدم في الذكرى في الوحدة مع التفشي رقة الثوب […] ولو اصابه مائع طاهر ففي بقاء العفو وعدمه قولان […] في الذكرى والبيان اجودهما الاول

وان الوجه

نعم يعتبر التقدير بهما في نفي ما يعفى عن نجاسته شيئان احدهما ثوب المربية للولد الثاني ما لا يتم صلوة الرجل فيه وحده لكونه لا يستر عورتيه وسيأتي حكم الاول في لباس المصلي
واما الثاني فلم يذكره لانه لا يتعلق ببدن المصلي ولا ثوبه الذي هو شرط في الصلوة مع مراعات الاختصار ويغسل الثوب مرتين بينهما عصر وهو كبدل الثوب بالمعنى لاخراج
الماء المغسول به وكذا يعتبر العصر بعدهما ولا وجه لتركه والثنية منصوصة في البول وحمل المص غيره عليه من باب مفهوم الموافقة لان غيره اشد نجاسة وتم بل هي اما مساوية
او اضعف حكما ومن ثم عفي عن قليل الدم دونه فالاكتفاء بالمرة في غير البول قوي عملا باطلاق الامر وهو اختيار المص في البيان نعم قال في الذكرى والدروس بضرب من الترديد

لم يوجد ما يدل على الثنية لاظهر الاختيار في المدارك ولم يحضرني الآن ما يدل على هذا العفو فتبصر قوله نعم يعتبر التقدير بهما فان بلغ مجموعهما
قدر الدرهم او زاد عليه على القولين من جواز التوزيع والا فلا قوله ولا ثوبه الذي هو شرط في الصلوة لا يخفى ما فيه من التحكم لان عدم تعلقه ببدن
المصلي وثوبه الذي هو شرط في الصلوة لا يوجب اهمال حكمه مع انه حكم بوجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن والثوب شامل لما لا يتم فيه الصلوة منهم
من الملابس لانه لغة يعني اللباس فلابد من استثنائه ما يستثنى منه لكن يظهر من كلام جمع منهم كصاحب المدارك انهم تمسكوا في جواز الصلوة فيما لا
يتم فيه الصلوة مع النجاسة بعدم دخوله في الثوب عرفا وغاية ما يستفاد من الاخبار اشتراط طهارة الثوب والبدن بل جعل في المدارك الاصل في
الاستدلال ذلك وايده بالاخبار الواردة فيه لعدم صحة سندها فيمكن ان يكون نظر الشارح ههنا على هذا اي انا نحكم بوجوب ازالة النجاسة عن البدن و
الثوب المتبادر من الثوب عرفا هو الذي هو شرط في الصلوة اي ما يمكن به ستر العورة كما قالوه في الاخبار فلا حاجة الى استثناء ما لا يتم فيه لكن
مع بعد حمل العبارة عليه فيما فيه فالاظهر الاكتفاء بالاعتذار برعاية الاختصار التي هي الوجه في ترك كثير من الاحكام في هذه الرسالة ولعله
كان له باعث عليه كالاستعجال او ضيق المجال على ما نقل سابقا والله تعالى يعلم قوله وكذا يعتبر العصر بعدهما ولا وجه لتركه اعلم انه ليس في
الروايات على ما رأينا حديث العصر سوى ما في رواية الحسين بن ابي العلاء في بول الصبي لم يصب عليه الماء قليلا ثم تعصره والظ حمل الصبي فيها
على الرضيع بقرينة الاكتفاء بصب الماء القليل فيه اذ من يعتبر من الاصحاب المرتين في البول كما تضمنه صدر الخبر لم يكتف بالمرة الواحدة الا في
الرضيع ولا عصر فيه عندهم الا ان يحمل على الاستحباب وح فلا دلالة فيه على وجوب العصر في غيره نعم لا يبعد القول بالاستحباب في غيره ايضا بناء على
القياس بطريق الاولى وانما استدل الاصحاب في الحكم بوجوب العصر تارة بما ذكرنا انه معتبر في مفهوم الغسل بدونه يكون صبا لا غسلا وتارة
بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر يعني انا لعصر يحتاج اليه لاخراج اجزاء عين النجاسة التي رسخت في المحل وتارة بان الماء يتنجس بملاقاة
الثوب فيجب ازالته بقدر الامكان وفي كلام الشرح ههنا اشعار بهذا ولا يخفى ما في الوجوه وعلى تقدير العمل بها فلعل مقتضاها لا يخ عن اختلاف في
الاول يقتضي اعتباره في كل ما يجب غسله في كل مرة والثاني يقتضي الافتقار اليه مهما علم دخول شيء من اجزاء النجاسة وتوقف اخراجها على العصر و
الاكتفاء بمرة في الغسلة الاولى خاصة اذا علم خروجها به والثالث تقتضي الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين لحصول الغرض به وعدم الفائدة في
تعدده قبل الغسلة الثانية لبقاء النجاسة مع العصر وعدمه كذا في المدارك وفيه تامل اذ يمكن ان يتوقف على القول باعتبار الغسل مرتين يحصل
باعتبار الغسلة الاولى تخفيف في نجاسة المحل وباعتبار الغسلة الثانية تزول نجاسته بالكلية وح فعلى تقدير القول بنجاسة الماء بملاقات النجاسة لا
يحصل التخفيف في نجاسة المحل ما دام الماء فيه ساريا باجزائه لتنجسه بمثل تلك النجاسة فاذا زيل الماء بالعصر يحصل التخفيف لما ذكر وتنجس الماء ثانيا
بما بقي فيه من النجاسة ولا بد من ازالته ايضا حتى يطهر المحل بالكلية وعلى هذا فلا يحصل الغرض بالعصر بعد المرتين فالظ على الوجه الثالث ان يكون
باعتباره في كل مرة على القول بنجاسة الغسالة في المرة الثانية ايضا والاكتفاء بالعصر بعد الاولى على القول بطهارتها اذ الغرض بهذا التعليل ان
حكم المص بعصر واحد بعدهما يمكن ان يكون مذهبا منه كما نقل عنه في المدارك بناء على ان اعتماده على ظاهر الوجه الثاني او على الثالث مع عدم
قوله هنا بنجاسة الغسالة في المرة الثانية اذ لا يظهر اجماع في المسئلة حتى لا يمكن فيه الخلاف ولذا ترى الصدوق جعل العصر بعدهما وجعل
صاحب المدارك بناء على الوجه الثالث على ما ذكرو وعلى هذا فلا ايراد على المص في ترك العصر بعدهما وقال المص في الذكرى ولا يجب العصر
في غير القليل من الماء وفيه يجب لعوجوب اخراج النجاسة والاولى الشرطية لظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى وانت خبير بانه يمكن
حمل ما ذكره من التعليل على ما نقلنا من الوجه الثاني وقوله اي مع العصر بصيرورة خروج اجزاء النجاسة مع الماء مظنونا او معلوما بحمل الظن في كلامه
على العلم بخلاف ذلك في الغسل والجفاف المجرد ويمكن ان يحمل على وجه اخر غير الوجوه المذكورة من تخفيف ويحمل ما نقلنا من الوجه الثاني عليه وهو ان يكون
بناء على التحميل بان يحصل لنا ان النجاسة اي معناها واثرها تخرج مع الماء بخلاف الجفاف المجرد ولعل هذا اقرب بعبارته لكن لا يخفى سخافته نعم
بعد ما دل الدليل على اعتبار العصر يمكن ان يجعل هذا سرا الاعتبار ولعل مراده ايضا ولو حمل كلامه عليه هو هذا والا فهو اجل من ان يبني
الحكم على مثل هذا والله تعالى يعلم ثم على تقدير البناء عليه يمكن ان يكتفى بكفاية العصر في المرة الاولى لحصول التخييل المذكور به ويمكن ان يعتبر
باعتباره في كل مرة بناء على ان الغسلة الثانية ايضا لان النجاسة بقي فيها لا بد فيها ايضا من تخييل خروج تلك البقية ولا يعرف ذلك الا بالعصر فتامل
قوله بل هي المساوية او اضعف حكما هذا في مقام السند فيكفيه الاحتمال ولا يلزم البيان وما ذكره من حكم الدم مؤيد للاحتمال الثاني في خصوص
الدم وهو يكفي لتقوية السند لكن يمكن التمسك في دفع المنع والسند بما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام انه ذكر المني وشدده و
جعله اشد من البول فان قيل الغرض منع الاشدية في غير البول مطلقا كما ادعاه المص ويكفي فيه احتمال المساواة والاضعفية في بعض افراده فلا يضر
اشدية بعضها كالمني نقول انه لا يلزم على المص دعوى اشدية غيره مطلقا بل يكفي له اشدية بعض افراده كالمني ويثبت الحكم فيه بمفهوم الموافقة و
يتم في الباقي بعدم القول بالفصل ولا يتوهم انه يمكن اجراء مثل هذا الوجه من قبل الشارح لانه اذا بطل الحكم في بعضها كالدم بطل في الباقي
لعدم القول بالفصل لما قلنا انه يمكن الاستدلال باشدية النجاسة على اعتبار المرتين في مطهره اذا اعتبرنا في الاخف لمفهوم الموافقة ولا يمكن
الاستدلال بالاخفية على عدم اعتبار ذلك لجواز اشتراك الاخف والاشد في حكم او لا ترى ان المص يعتبر المرتين في غير البول باعتبار الاشدية
فلو لم يعتبر فيما يساوي الاشد والاضعف في الحكم لساغ له ذلك بل كان عليه ان يعتبر في غيره اكثر من المرتين وهو ظاهر واما ثانيا فلان ما ذكره من
حكم الدم لا يدل على اخفية نجاسته اذ ربما كان العفو عن قليله باعتبار عسر التجنب عنه عادة ولزوم الحرج فيه بخلاف غيره وان تساويا في النجاسة

اوكان الدم

اوكان الدم اشد نجاسة وما ورد في المني صريح في شدته وفيه ان الرواية ايضا لا تدل على اشدية نجاسته بل ربما كان اشدية باعتبار احتياج ازالته الى
الدلك ولا يحتاج اليه البول وان كان اضعف نجاسة منه ولو سلم دلالتها على انه اشد نجاسة فنقول كونه اشد نجاسة لا يدل الا على التشديد في
وجوب ازالته وبطلان الصلوة معه لا مع الاخلال به لا في كيفية غسله فتامل قوله ويستثنى من ذلك بول الرضيع لا يظهر فيه مخالفة ويدل عليه
حسنة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والظ ان المراد بالاكل الطعام
الاكل المستند الى شهوته وارادته كما ذكره في المنتهى لا مطلق الاكل فلا عبرة بلعقه دواء او غذاء في المدة كما صرح به في المعتبر وينبغي ان يحمل الرضيع
في كلام الاصحاب ايضا على هذا اي الرضيع الذي لم يغتذ الاكل لا مطلقا ولا من كان رضيعا في الحولين اذ لم يعلق الحكم في الرواية على الرضيع وقد
جماعة من المتأخرين منهم المحقق الثاني في شرح القواعد الرضيع بالذي لم يغتذ بغير اللبن كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن
الرضاعة وفيه تامل فان الظ صدق الرضيع على كل من كان في سن الرضاعة ولم يفطم عنها وان ساوى اكله او رضاعه او زاد عليه لكن قد عرفت
ان الحكم في النص لم يعلق على الرضيع بل على عدم الاكل والظ منه ما ذكرنا لا زيادته رضاعه على اكله فتامل ثم المشهور اختصاص الحكم بالرضيع فلا تلحق
الرضيعة ونقل عن علي بن بابويه انه ساوى بين بول الصبي والصبية في ذلك وهو خلاف قولهم في الحسنة التي نقلناها والغلام والجارية شرع
سواء الا ان يحمل ذلك على التسوية بينهما بعد الاكل ولا يخ عن بعد فتامل قوله ولا تعدد فيه اي تعدد صب الماء عليه اذ الغسل هو
الصب العصر على ما سيجيء وقد نفى العصر فيه اولا فالمراد نفي تعدد الصب وذكر العلامة في الفرق بين الغسل والصب انه لا بد في الغسل من جريان
الماء على المغسول بخلاف الصب اذ يكفي فيه غلبة الماء على النجاسة ولما اصابه الماء بدون الغلبة ايضا فهو النزح وعلى هذا ايضا فليس فيه تعدد
الغسل ولا الغسل بل يكفي صب الماء عليه مرة كما يستفاد من حسنة الحلبي المنقولة انفا فتامل قوله وهما ثابتان في غيره ابتدأ كلام اورده
لرابطة كلام المص بكلامه مع الاشارة الى ان الاستثناء من التعدد والعصر جميعا ثم استثناء الكثير والجاري هو المشهور بين المتأخرين وظ كلام المص
في هي عدم اعتبار التعدد في الكثير والجاري ايضا الا انه اكتفى في تحقق المرتين في الجاري بتعاقب الجريتين عليه وفي الكثير الراكد بالمخضخضة والتحريك بحيث
يموج عليه اجزاء غير الاجزاء التي كانت ملاقية له اولا ونقل عن الشيخ نجيب الدين في الجامع اعتبار التعدد في الراكد دون الجاري وعبارة الصدوق
في الفقيه ايضا تدل عليه وحكم المص في الذكرى بانه لا ريب في عدم اعتبار العدد في الجاري والكثير في غير الولوغ وحمل الراكد في كلام الصدوق
على الناقص عن الكر او الذنوب في صحيح محمد بن مسلم في الثوب اذا اصابه البول اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة تصرح
بسقوط التعدد في الجاري اما في الراكد الكثير فيمكن مفهوما معارضته قوله بناء على عدم اعتبار كثرته واما على القول باعتبار كثرته فحكم الجاري
مع القلة حكم سائر المياه القليلة بعضه فيه ايضا ما يعتبر فيها قوله مما ينفصل عنه الغسالة بسهولة وان لا ينفصل عنه الغسالة بسهولة كالعجين
والطين فلا يكفي الصب فيه لعدم انفصال الغسالة عنه الا بالعصر كالثياب فلا بد من صب الماء عليه حتى علم وصوله الى جميع اجزائه ثم ان
العصر ان امكن وان لم يمكن فلا يطهر بالقليل بل يتوقف طهارته على غسله في الكثير وهذا من فروع القول بوجوب العصر لاخراج الغسالة
فتامل قوله وكذا الاناء اي يجب عليه مرتين في غير الكثير والجاري بناء على القول بالمرتين في البول وغيره كما اختاره المص لكن في تعدي حكم
الى الاناء اشكال لاختصاص الصحيح من الاخبار الدالة على المرتين في البول بالثوب وورد بعض الاخبار غير الصحيح في البدن ايضا فقياس الاناء
عليهما لا يخ عن اشكال سيما وفي الاناء اطلاق رواية عمار بالاكتفاء بالمرة الواحدة واختار المحقق والعلامة في رواية اخرى ايضا عنه باطلاق
الغسل ثلاث مرات واختار الشيخ في ت قوله ولو بالة لا تعود اليه ثم جعل صاحب المعالم هذا الاشتراط مبنيا على نجاسة الغسالة وكان
مراده انه على القول بنجاسة الغسالة وهي الماء المنفصل عن المحل يحكم بنجاسة الماء بعد ما افرغ من الاناء فلو عاد منه الى الآلة ايضا كذلك فلا ينبغي ان يعاد
الى الاناء الذي قد غسل مرة وحصل تخفيف في نجاسته الا ان تنجس الآلة كما كان ولا وانما ما بقي من الماء في الاناء فليس كذلك لعدم نجاسته عندهم
لم ينفصل بعد ويتبين ان ما بقي منه بعد الافراغ في الاناء والعصر في الثوب يحكم بطهارته ويحتمل بعيدا حمل الكلام على عدم عود الآلة التي فيها الغسالة
الثانية الا بعد غسلها ما اصابها من ماء الغسلة الاولى وح فوجهه بعد بنائه على نجاسة الغسالة ظ فتامل قوله سواء في ذلك المثبت في غيره و
اشترط بعضهم في جواز التطهير على هذا الوجه كونه مثبتا بحيث يشق قلعه وحكم صاحب المعالم بانه لا وجه له قوله بان شرب مما فيه بلسانه
هذا معنى الولوغ لغة كما نص عليه الجوهري وغيره وقال بعضهم انه ادخال لسانه فيه وتحريكه له وهو اعم والاولى اعتباره قوله قدم عليهما هذا
هو المطابق لصحيحة ابي العباس عن الصادق عليه السلام وذهب الشيخ المفيد الى توسيط التعفير بينهما ومستنده غير ظاهر قوله مسحا بالتراب الطاهر
ظاهره عدم اشتراط مزجه بالماء وان جاز له اشتراط ان لا يخرج التراب به عن اسمه كما صرح به الشارح في شرح بع وظ كلام العلامة في عدم
المنع عن المزج ونقل عن الراوندي وابن ادريس اشتراط المزج ومال اليه العلامة في هي واما اشتراط الطهارة في التراب فمما ذكره جمع من الاصحاب
منهم العلامة في هي معللا بان المطلوب منه التطهير وهو غير مناسب بالنجس واحتمل في النهاية اجزاء النجس ايضا لان المقصود من التراب الاستعانة
بما على القلع وهو يحصل بالنجس ايضا ولا يخفى ضعف الوجهين والحق ان الاشتراط يحتاج الى دليل ومتى لم يقم دليل عليه فالظ عدم الاشتراط لاطلاق
النص ودعوى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق هو الطاهر على ما قيل لا يخ عن اشكال فتامل قوله وان تعذر او خيف فساد المحل فعلى النقد
يبقى المحل على النجاسة الا ان يرضى بالفساد على الشاذ وذهب الشيخ الى انه لو لم يوجد التراب ووجد ما يشبهه كالاشنان والصابون والجص
ونظائرها اجزي ومنهم من الحق بفقد التراب خوف فساد المحل به وربما حكم بعضهم باجزاء الاشنان ونحوه بطريق اولى لانه ابلغ في الانقاء فاشتراطه

فى الجزء

والحق بالولوغ لطعه الاناء دون مباشرته له بسائر اعضائه ولو تكرر الولوغ تداخل كغيره من النجاسات المجتمعة وفي الاثناء استانف ولو غسله في الكثير كفت المرة بعد التعفير ويستحب السبع في الفارة والخنزير للامر بها في بعض الاخبار التي لم تنهض حجة على الوجوب بمقتضى اطلاق العبارة الاجتزاء فيهما بالمرتين كغيرهما والاقوى في ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء لصحة وابن علي وعليه المصنف في باقي كتبه وليحمل الثلث الباقي من النجاسات للامر به في بعض الاخبار والغسالة وهي الماء المنفصل من المحل المغسول بنفسه او بالعصر كالمحل قبلها اي قبل خروج تلك الغسالة فان كانت من الغسلة الاولى وجب غسل ما اصابته تمام العدد وان من الثانية فتنقص واحدة وهكذا وهذا فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة اما المخصوص كالولوغ فلا فان الغسالة لا تسمى ولوغا ومن ثم لو وقع لعابه في الاناء بغير ولوغ لم يوجب حكمه وما ذكره المصنف احود الاقوال في المسئلة وقيل ان الغسالة كالمحل قبل الغسل مطلقا وقيل بعده فتكون طاهرة مطلقا وقيل بعدها ويستثنى من ذلك ماء الاستنجاء فغسالته طاهرة مطلقا

في اجزائه بغير التراب ونحوه في المحل وحكم الشيخ وجماعة من الاصحاب بانه لو تعذر التراب سقط اعتباره واقتصر على الماء اي على المرتين او بماء مقام اخرى بل لا حس للتراب والاقوى ما ذكره الشارح قوله والحق بالولوغ لطعه الاناء في شرح بيع جزم بهذا الالحاق وانه بطريق اولى وفي شرح عد حكم بظهور العلة لان الاول اسباب احوط ولا يلحق به وقوع لعابه فيه بل هو كسائر النجاسات على المشهور وقال العلامة في النهاية لو حصل اللعاب بغير الولوغ فالاقوى الحاقه به اذ المقصود قلع اللعاب من غير اعتبار السبب والحق المعلل من تبعه مطلق المباشرة بالولوغ قوله ولو غسله في الكثير كفت المرة بعد التعفير والشيخ في ط اعتبر التعدد في الكثير ايضا وبه قطع المحقق في المعتبر واكتفى في تحقق التعدد في الجاري كما في الجاري بن عليه قوله خرج بجامع خلاف من وجهها وهو ابن الجنيد فانه نقل عنه انه حكم في ولوغ الكلب بانه يغسل سبعا احدهن بالتراب قوله في الفارة والخنزير اي موت الفارة وولوغ الخنزير وكانه تسامح في العبارة اعتمادا على ما هو المشهور في كتب القوم وفي الكلام مسامحة اخرى وهو ان السبع في الفارة والخنزير بالماء بدون التراب والسبع المستحب في الولوغ ينبغي ان يحمل على ان احدها بالتراب لما ظهر مما نقلنا من الموجب وهو ابن الجنيد ولانه لا دليل على الطهارة بالسبع بالماء ولا على السبعين بدون التراب مع ورود الامر بالتراب بحضور اعوان يحكم باستحبابه مع ان ظاهر العبارة يوهم كون السبع فيهما على نحو واحد ويؤكد هذا الايهام اضافة قوله بالماء هناك فانه يوهم ان السبع كلها بالماء بدون تراب كما في قوله والاقوى في ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء فليحمل كلامه هناك على ان الزائد على الثلث المذكورة بالماء حتى لا يتوهم كون الزائد على الست هو المسح بالتراب فتامل قوله للامر بها في بعض الاخبار اشارة الى ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات وعدم انتهاضه حجة على الوجوب لعدم صحة سنده باشتماله على جماعة من الفطحية واما الرواية التي وردت في الخنزير فهي صحيحة كما سيشير اليه فانه في اجمال الكلام اولا يوهم كون الامر في كليهما كذلك لا يصلح حجة لعدم القول بالوجوب فيهما ثم حقق الامر واشار الى ان الامر في الفارة على ما ذكر ولفارواية الخنزير فهي صحيحة تصلح حجة للوجوب لا يخفى ما فيه من الحزازة ثم لا يخفى ان مورد الرواية هو الجرذ وهو بضم الجيم وفتح الراء والذال المعجمة كبير الفار فينبغي قصر الحكم على مورده كما اشار اليه المحقق في الاان جماعة من الاصحاب اطلقوا الحكم في الفارة كما هنا وقال المحقق الثاني ره في شرح عد الا عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفارة على الجمع وفي هذا منه ره غريب جدا لان اشتراك الجميع في اطلاق اسم الفارة عليها لا يقتضي اشتراكها في الحكم لجواز اختلافها بالنوع واختلاف الحكم بسببه ولو سلم اتحادها نوعا فاختلافها صنفا وبالعوارض يكفي لجواز اختلاف الحكم نعم لو علق الحكم على الفارة فاطلاق الفارة على الجميع يقتضي اشتراك الجميع في الحكم وليس كذلك بل علق على الجرذ فتدبر قوله ومقتضى اطلاق العبارة الخ وهذا هو الظاهر فانه اذا لم يثبت لهما حكم خاص فيكون حكمهما حكم سائر النجاسات في وجوب المرتين على راي المص ومن التعدد والمرة على راي غيرهم وذهب بعضهم الى وجوب الثلث في الفارة ولا يظهر له وجه الا ان يقال بوجوبها في سائر النجاسات كما سنقله من الشيخ وذهب الشيخ الى ان ولوغ الخنزير حكمه حكم ولوغ الكلب تمسكا بان الخنزير يسمى كلبا في اللغة وبان الاناء يغسل ثلث مرات من سائر النجاسات والخنزير من جملتها واجيب عن الاول بمنع اطلاق اسم الكلب على الخنزير حقيقة وعن الثاني بمنع وجوب الثلث في الثاني على انه على مقتضى الوجه الثاني يجب الاكتفاء بالثلث بالماء وعلى الوجه الاول يجب اعتبار التراب فيها كما في الكلب فبينهما تناف فتامل قوله لصحيحة رواية وهي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن خنزير شرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات ولا يبعد حملها على الاستحباب كما فعله المص لعدم ظهور قائل بمضمونها من متقدمي الاصحاب مع انه ليس بلفظ الامر وحمل الحكم بالوجوب بمثل هذه الاخبار بناء على انها بمعنى الامر لا يخلو عن اشكال قوله وهذا فيما يغسل مرتين الخ كان المراد ان هذا انما هو فيما يغسل مرتين لا لخصوصية في النجاسة واما اذا كان غسله متعددا لخصوصية في النجاسة لا لتلك النجاسة بعينها كالولوغ فلا اذ لا ريب ان النجاسة فيه ليست الا بنجاسة الكلب او الخنزير مع انه لا يجب السبع فيها اذا لم تصب بطريق الولوغ فعلم ان وجوب السبع في الولوغ كما هو المشهور بين المتاخرين في الخنزير وما نقلناه عن ابن الجنيد في الكلب انما هو لخصوصية فيه وان لم تكن معلومة لنا في الحكم بوجوب السبع مشكل اذ غاية الامر ان تسلم نجاستها بنجاسة الكلب او الخنزير فيجب فيها ما يجب في اصابة نجاستهما واما كون حكمها حكم الولوغ فلا اذ الغسالة لا تسمى ولوغا والسبع انما ورد فيه وعلى هذا فلا يرد ان يقال ان الامر في الغسالة ليس كذلك ولا اختصاص له بالولوغ اذ غسالة الدم ايضا مثلا لا ينبغي ذلك دما وذلك لان كلام الشارح بناء على تسليم ان الغسالة ايضا نجسة بنجاسة ما كانت الغسالة له لكن يقول انه اذا اعتبر فيه خصوصية زائدة على اصل النجاسة وعلق عليها حكم فلا وجه للحكم بتعدي الحكم الى الغسالة لعدم وجود الخصوصية فيها هذا وليس بناء الكلام على خصوص مذهب المص فان الحكم في الغسالة بما ذكره لا اختصاص له بمذهب المص فلا يرد ان على مذهبه لا يتحقق ما يغسل متعددا لخصوصية النجاسة لوجوب الغسل عنده في الجميع حتى الولوغ مرتين نعم في الولوغ يغسل عنه متعددا لخصوص النجاسة على بعض المذاهب على انه لو بني الكلام على مذهب المص ايضا يمكن ان يقال انه عند المسح بالتراب يصير غسالة المحل الغسل فيه ثلثا كما هو المشهور بينهم انه يغسل في الولوغ ثلثا احدها بالتراب فالمراد ان في غسالة الولوغ لا يمكن الحكم بوجوب الغسل بالتراب لانه لخصوص الولوغ وغسالة الولوغ ليست ولوغا او يقال المراد انه لا يمكن الحكم باستحباب السبع في غسالة الولوغ لاختصاصها بالولوغ فتدبر واعلم ان هذا التفصيل ليس من متفردات الشارح ره بل ماخوذ مما ذكره جمع من الاصحاب كالشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر والعلامة في التحرير فانهم حكموا بعدم تعدي حكم الولوغ الى غسالته لاختصاص النص بالولوغ فحمله على الولوغ قياس لا نقول به وحكموا القول بالتعدي عن بعض العامة واستجيد ابجاه ما ذكره على ما اشرنا اليه وان ناقشه المحقق الثاني معهم وحكمه بان لا اعتبار ما يعتبر في الولوغ في غسالته لانها نجاسة الولوغ وكذا ما استقربه العلامة في النهاية من الحاقها بالولوغ لوجود الرطوبة اللعابية فيها ليس بشيء ولهذا لا تحمل كلام الشارح

ما لم تتغير بالنجاسة او تتصف بنجاسة خارجة عن حقيقة الحدث المستنجى منه وعلله الرابع بعد المطهر عشرة الماء وهو مطهر مطلقا من سائر النجاسات التي تقبل التطهير والارض تطهر باطن النعل وهو اسفله الملاصق للارض واسفل القدم مع زوال العين النجاسة عنهما بمشي وذلك ونحوه ما والحجر والرمل من اصناف الارض ولو لم يكن للنجاسة جرم ولا رطوبة كفى مسح الاساس ولا فرق في الارض بين الجافة والرطبة ما لم يخرج عن اسم الارض وهل يشترط طهارتها وجهان واطلاق النص والفتوى يقتضي عدمه والمراد بالنعل ما يجعل اسفل الرجل للمشي وقاية من الارض ونحوها ولو من خشب وخشبة الاقطع كالنعل والتراب في الولوغ فانه جزء علة للتطهير فهو مطهر في الجملة والجسم الطاهر غير اللزج ولا الصقيل في غير المتعدي من الغائط والشمس ما جففته باشراقها عليه من نجاسة عند محقق البواري من المنقول وما لا ينقل عادة مطلقا من الارض واجزائها والنبات والاخشاب والابواب والاوتاد الداخلة والاشجار والفواكه الباقية عليها وان حان اوان قطافها ولا يكفي تجفيف الحرارة لانها لا تسمى شمسا ولا الهواء المنفرد بطريق اولى ولا يضر انضمامه اليها

على ان هذا التفصيل الفرق بين الغسالة الاولى والثانية على ما ذكر انما هو على مذهب المص فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة بل لوجوب المرتين عنده في جميع النجاسات اذ على مذهب القول بوجوب المرتين في المرة الاولى لوجوبها عنده في كل نجاسة والاكتفاء بالمرة في الثانية لحكم العقل بعدم زيادة نجاسة الفرع على الاصل اما المخصوص الذي يجب فيه الزائد على المرتين كالولوغ فلا فان غسالة الولوغ لا تسمى ولوغا فاذا ورد في خصوص الولوغ ما زاد على المرتين لا يمكن الحكم بوجوب ذلك في غسالته ايضا وفي هذا الكلام اشارة ايضا الى انه على مذهب من حكم المرتين ببعض النجاسات واكتفى في الباقي بالمرة لا يمكن اجراء هذا الحكم اصلا بل ينبغي عنده الاكتفاء بالمرة في الغسالة مطلقا فتامل قوله ما لم تتغير بالنجاسة الخ اي ما لم تتغير بشيء من جزئي هذه المنفصلة فاذا تحقق واحد منهما فليست طاهرة قوله من سائر النجاسات التي ذكرها في الجملة وان احتاج في بعضها الى شيء اخر فلا يرد النقض بالولوغ لاحتياجه الى التراب فيه بعد ان بدنا الكافر يقبل التطهير بالاسلام مع ان الماء غير مطهر له كما ذكره سلطان العلماء وكذا الكلب والخنزير وسائر الاعيان النجسة فانها تطهر بالاستحالة لا زماد على المشهور بل ادعى الشيخ في ف الاجماع عليه وكذا بالاستحالة ملحا كما هو الاظهر فذهب اليه المص والشارح وجمع من محققي الاصحاب مع ان الماء غير مطهر لها ولو قيل للدفع ما اوردنا ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه بحقيقته بالانتقال كما ذكر في س وغيره مع ان الماء غير مطهر له كذلك وكذا العصير بالانقاض على القول بنجاسته كما هو ظ المص هنا وفي الدروس الا ان يمنع بقاء الحقيقة في الحالين اما في الاول فلانهم جعلوا الطهارة بالانتقال باعتبار الاستحالة في الذكرى يطهر الدم بانتقاله الى البعوضة والبرغوث لصيرورته استحالته اليهما واما في الثاني فلان الدبس كانه حقيقة اخرى غير العصير ويمكن ان يقال ايضا المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه على الذي كان عليه حالة النجاسة وظ ان الكافر وكذا اسائرها اوردنا لا يبقى اسمه بعد التطهير انما في غير الدم فظاهر واما فيه فلانه وان بقي فيه اسم الدم ولكن كان اولا دم انسان مثلا او شاة بعد التطهير بق او برغوث مثلا وهو يكفي لعدم بقاء الاسم فتامل وعدم بقاء المراد ان الماء مطهر للاشياء من سائر النجاسات لا الاعيان النجاسات فلا يضر عدم تطهيره لبدن الكافر ونحوه فانه عين النجاسة واما قوله التي تقبل التطهير فهو احتراز عما لا يقبل التطهير كالمائعات النجسة التي لا تقبل التطهير الا اذا صارت ماء فالمراد بقبولها التطهير باعتبار المحل اي لم يكن في المائعات واراد بكونه مطهرا من سائر النجاسات كونه مطهرا منها مع بقاء المحل على حقيقته فاحتيج الى التقييد المذكور ولا يخفى بعده فتامل قوله مع زوال عين النجاسة عنهما بها بمشي الخ ظاهره انه اذا كان للنجاسة عين يجب ازالتها بالارض بمشي وذلك ونحوهما الا انه يجب ان يطهر بمجرد الوضع عليها او مع السكون عليها ساعة ولو لم يكن لها جرم ولا رطوبة كفى مسمى المسح والظاهر مع وجود العين ايضا لا يجب ازالتها بالارض بل لو ازالت بغير الارض كفى الارض بها بعدها وفي بعض النسخ عنهما بمشي بها او دلك وغيرهما وح يمكن ان يحمل غيرهما على ما يشمل الازالة بغير الارض فافهم قوله ما لم يخرج عن اسم الارض نقل في شرح الارشاد عن بعض العلامة انه اكتفى بالوحل ما لم يصدق عليها اسم الوحل واستحسنه فكان خروجه عن اسم الارض يتحقق عنده باطلاق اسم الوحل عليه فافهم قوله واطلاق النص والفتوى الخ صرح المص في الذكرى باشتراط طهارتها ويبوستها ونقل عنه في المدارك ان الشارح ره اراد باطلاق الفتوى هو اطلاق فتوى الاكثر فتدبر قوله وخشبة الاقطع كالنعل في الحكم اشكال الا ان تحمل تسميتها نعلا بالنسبة اليه وهو غير ظاهر بل اعتباره تشعر بجوازها واضعف منه الحاقها باعتبار دخولها في الرجل هنا ولا يلحق به اسفل العصا وراس الرمح وما شاكل ذلك كما صرح به في شرح بيع لعدم اطلاق النعل عليها حقيقة ولا مجازا قوله ونقض لبس المراد به ما يشمل بزح الجميع لانه نقص بالنسبة الى ما يخرج بعده ايضا فافهم قوله وتطهر العين الخ الظ انه على صيغة التفعيل وباطنها مفعوله بكون العين واخواتها ايضا من المطهرات ولا يخفى ما في جعلها مطهرة لبواطنها من التحامل الاولى ان يجعل المطهر فيها زوال العين ويمكن ان يقرء على صيغة المجرد ويكون باطنها بدلا من الفاعل ويجعل المطهر زوال العين كما ذكرنا او يقال انه ليس الغرض منه بيان مطهر اخر بل بيان الحكم فيهما من غير اعتبار مطهر فيها ثم لا يخفى انه ان اعتبر مطهر فيها فالمطهرات على ما عدها اثنى عشر وان لم يعتبر احد عشر وعلى التقديرين فلا ينطبق على العشرة التي ذكرها اولا الا ان لا يجعل التراب في الولوغ مطهرا على حدة بل داخلا في الارض ويحتمل ذلك في النار ايضا بان يجعل المطهر مطلق الاستحالة الشاملة لما كان بسبب النار ويمكن جعل الانقلاب ايضا داخلا في الاستحالة ومما يؤيد هذا ان المص في البيان جعل الاستحالة شاملا لهما فانه قال بعد حصر المطهرات والاستحالة بالنار بحيث يصير رمادا او بصيرورة الخمر خلا والانتقال الى الحيوان الذي لا نفس له كالبرغوث والبق ومن هذا يظهر وجه عدم ذكره الانتقال ههنا لكن حمل عبارة المص هنا على ذلك الاخر عن بعيد ويمكن ايضا ان يجعل احد المطهرات النقص ط بحيث يشمل نقص البئر وذهاب ثلثي العصير ويجعل عدهما اثنين على انه للتفصيل والا فالمطهر الذي عده من العشرة ما يشملهما ويؤيد هذا ان في بعض النسخ ليس علامة المتن على لفظ الذهاب فيكون المتن هكذا ونقص البئر وثلثي العصير فتامل قوله بالمضمضة مرتين هذا مع العلم بوصول الماء بالمضمضة الى ما وصل اليه النجاسة كان يطهر الدم على الفم بعد دخول شيء في الاسنان واما اذا دخل شيء نجس فيها فلا يطهر بمجرد المضمضة مرة او مرتين ما لم يعلم وصول الماء اليه بتمامه وبعده ذلك ايضا كانه انما يكفي ذلك فيما يقبل التطهير كالجامد واما فيما لا يقبل الا بالاستحالة اما كالمائعات النجسة فيعتبر فيه ايضا ذلك وكذا اذا لم يحتج الى العصر فلو احتاج اليه كالخرق فالظاهر عدم طهره بدون ذلك الا الله تعالى يعلم قوله واصله من الوضاءة اي الوضوء والوضوء بمعنى الشرعي ماخوذ من الوضاءة التي هي في اللغة بمعنى النظافة والنضارة قوله والسبب اعم منهما مطلقا فان المراد بالسبب ما له دخل في وجود مسببه سواء كان سببا تاما ام لا والمراد بالموجب هو السبب التام فلهذا في غير وقت وجوب مشروطه سببه بهذا المعنى وليس بموجب منه فظهر اعميته من الموجب اما اعميته من الناقض فكانه باعتبار ان المراد به الحدث ههنا صلاحيته لها وان لم يكن له مدخل فيح فالحدث بعد الحدث سبب ليس بناقض بناء على ان الناقض بالفعل لا ما يصلح لذلك ويمكن ان يقال ايضا

اذليس

الاشراق على الطعم حقا فالجمع بخلاف المتعلق الملاصق اذا اشرقت على بعضه والنار ما احالته رمادا او دخانا لا اخرفا واجرا في اصح القولين وعليه العلامة في غير البيان وفيه قوى فعل الشيخ بالطهارة
فيهما ونقص البئر بنزح المقدر منه وكما تطهر البئر بذلك فكذا الدلو ما فاته والالات لنزح والمباشر وما يصحبه حالة النزح وذهاب ثلثي العصير مطهر الثلث الاخر على القول بنجاسته والالات والمزاول
والانتقال كالمينة والعلق بتغيرها بالورود والنطفة والعلقة بتصيرها حيوانا طاهرا والنبتة والماء النجس بولا لحيوان ما كول اللحم ونحو ذلك والانقلاب كالخمر خلا وكذا العصير بعد غليانه واشتداده
والاسلام مطهر لبدن المسلم عن نجاسة الكفر وما يتصل به من شعر ونحوه لا لغيره كثيابه وتطهر العين والانف والفم باطنها وكل باطن كالاذن والفرج بزوال العين ولا يطهر بذلك ما فيه من
الاجسام الخارجة عنه كالطعام والكحل اما الرطوبة الحادثة فيه كالريق والدمع فيحكم بطهرها وما يتخلف في الفم من بقايا الطعام نحو المضمضة مرتين على ما اختاره المص من العدد ومرة في غير نجاسة

انه ليس المراد بمدخلية الاسباب هنا هو التاثير على ما هو مصطلح ارباب المعقول بل ما يتناول كون الشيء معرفا وعلامة فح فالحدث بعد الحدث
وان اعتبر المدخلية بالفعل ولم يكتف بالصلاحية على ما ذكرنا او لاوض هيهنا ما جوز في علل الشرع تواردها على معلول واحد ورد على الوجهين مع ما في
الفرق بين الناقض والسبب باعتبار الصلاحية او المعرفية في احدهما دون الاخر من التعسف ان هذا انما يفيد اعمية السبب من الناقض بوجه واما
اعميته منه مطلقا فلا يثبت بذلك ما لم يثبت كون كل ناقض سببا ولا دليل عليه بل لو كان الكلام في السببية للناقض مطلقا او في خصوص الوضوء فدعوى
تلك الكلية ظاهرة الفساد اذ الجنابة ناقضة للوضوء وليست بسبب له وكذا وجود الماء بالنسبة الى التيمم نعم لو اعتبر السبب والناقض بالنسبة الى الطهارة
لم يتوجه النقضان وكانت الكلية ظاهرة لكن الكلام هيهنا في موجب الوضوء لا الطهارة فاعتبارهما بالنسبة اليها لا يخلو عن بعد ويمكن ان يكون غرضه
اعتبار النسبة بين الثلاثة بالنسبة الى الوضوء باعتبار هذه الاسباب السنة لا مطلقا فلا يرد النقضان فتامل **قوله** كان بينهما عموما من وجه وذلك
لاجتماعهما في الحدث الواقع بعد الطهارة في وقت وجوب المشروط ووجود الناقض بدون الموجب في ذلك الحدث قبل الوقت وكذا الجنابة العارضة
للمتطهر بالنسبة الى الوضوء لكن ليس نظر الشارح اليها والا لما حكم باعمية السبب مطلقا من الناقض كما اشرنا اليه ووجود الموجب بدون الناقض في الحدث
الواقع بعد الحدث في الوقت بناء على ان المراد بالموجب ما يصلح ان يكون موجبا وان علل الشرع علامات ومعرفات فكل منهما موجب بالفعل
على قياس ما ذكرنا من الوجهين في السبب ويمكن ايضا ان يحصل الموجب بدون الناقض نحو المشروط ونحوه كالبلوغ بالسن لكن بحدث
امثال ذلك ليس من الموجبات فتامل **قوله** فكان التعبير بالسبب اولى اذ لا مناقشة في كون هذه الامور اسبابا للوضوء على الاطلاق بخلاف كونها
موجبات له اذ لا بد من التقييد بكون عروضها في وقت وجوب مشروط ولذا اشار بقوله اولى الى انه لا ضير في اطلاق الموجب عليها باعتبار ايجابها في بعض الاوقات
اذ يكفي ذلك في وجه التسمية ولا يلزم في صحة التسمية ثبوته لكل فرد منها فتامل **قوله** على وجه يأتي تفصيله لما كان المراد هيهنا حصر ما يوجب الوضوء
خاصة لا ما يوجبه وان كان مع الغسل ولهذا لم يذكر الحيض والنفاس وظن ان مطلق الاستحاضة ليس مما يوجب الوضوء خاصة فلذا قيده الشارح
بالوجه الذي يأتي اشارة الى القليلة او ما يشمل الاخرى ايضا بالنسبة الى غير وقت الصبح فانها لا توجب الا الوضوء كما عدا الصبح في المتوسطة والعصر والعشاء في الكثيرة
فتدبر **قوله** المعتبر شرعا وهو اول الجزء الخ كان غرضه دفع ما يتوهم على عبارة المص انها تقتضي صحة النية المقارنة لابتداء غسل الوجه مطلقا وان
كان الابتداء من اسفل الوجه وليس كذلك بناء على ما هو المشهور ومختار المص في سائر كتبه من وجوب الابتداء بالاعلى فدفع ذلك بان المراد بغسل الوجه
الذي يجب مقارنة النية له هو الذي ابتدئ به من اول جزء من اعلاه اما بناء على حمل الغسل على الغسل الشرعي والغسل الشرعي للوجه هو ذلك او
بناء على ظهور ان النية لا بد من مقارنتها لاول افعال الوضوء وغسل الوجه لا على ذلك الوجه ليس من افعال الوضوء ولا يخفى سخافة التوهم وبعد الحاجة
الى دفعه في مثل هذا الكتاب اذ الظ ان المراد بغسل الوجه هنا ما كان مجزيا شرعا مبني على المجزي منه واما الايراد على المص بانه لم يتعرض هيهنا
لوجوب الابتداء بالاعلى مع ان مذهبه ذلك كما يشهد به سائر كتبه فيدفع بانه اكتفى عنه بذكره في تحديد الوجه كما اكتفى عنه في اليدين كما
سيشير اليه الشارح فافهم **قوله** لانه خارج عن الغرض بالفاء اي عما هو المفروض من عد الواجبات اذ لا يتحقق مع تخصيص الوضوء بالواجب فلا يتصور
منه الندب ويمكن ان يجعل الفرض بمعنى الواجبات ان يكون بالعين المعين ومآل الجميع واحد فافهم **قوله** او موافقة الطاعة او لكونه تعالى اهلا للعبادة
او لان العبادة شكر النعم **قوله** او طلبا للرفعة عنده ونيلا لما لديه من الثواب وفي حكمه فعله خوفا من عقابه على تركه ونقل المص في قواعده بطلان
العبادة بهاتين الغايتين اي طلب الثواب والخوف من العقاب وبه قطع السيد رضي الدين بن طاوس رض محتجا بان قاصد ذلك انما قصد الرشوة
والبرطيل ولم يقصد وجه الرب الجليل وهو دال على ان عمله سقيم وانه عبد لئيم والظ كما اختاره المص في القواعد وذكرى صحة العبادة على هذا الوجه
ايض لدلالة الآي والاخبار عليه واشعار ترغيب الكتاب والسنة به وان كان فعلها لامتثال امره وموافقة رضاه اولى واعلى رتبة والتفصيل في
شرح الدروس لوالدي طاب ثراه **قوله** تشبيها بالقرب المكاني كانه جعل القرب حقيقة في المكاني فاشار الى ان اطلاق التقرب بالفعل المذكور
على احد الوجوه باعتبار تشبيه ما يترتب عليه من القرب المعنوي بالقرب المكاني ويمكن ان يجعل ذلك متعلقا بالاخير فقط كما هو ظ عبارة ذكرى
بناء على جعل الرفعة حقيقة فيما يكون بالقرب المكاني فاطلاقها هيهنا باعتبار التشبيه فافهم **قوله** او مجردا عن ذلك فانه تعالى غاية كل مقصد يقصد
فعله لله بجعل الغاية ذات الله تعالى مجردا عن قصد ما ذكر من امتثال امره وغيره بناء على انه تعالى غاية كل مقصد والتعبير بان قول الحكماء انه تعالى غاية
الغايات وغاية كل مقصد باعتبار ان مرادهم بالغاية ما يكون سببا لفاعلية الفاعل وظ ان سببية فاعلية كل فاعل تنتهي اليه تعالى كسببية وجوده
وظ ان الغاية التي يعتبر قصدها في العبادات لا يكفي منها مجرد ذلك فالصواب انه لا بد من قصد فعله لله تعالى على احد الوجوه التي ذكرها اولا فتامل
قوله والاستباحة مطلقا اي في جميع افراد الوضوء وذلك مع ان الكلام في الوضوء الواجب بحسب اصل الشرع وكل وضوء كذلك يتوقف على
وانما قيدنا بالواجب بحسب اصل الشرع لئلا ينتقض بنحو وضوء الحائض للذكر وقت الصلوة اذا وجب بالنذر مثلا واما لان الكلام في الوضوء
الذي هو من اقسام الطهارة والاباحة تعريف الطهارة على اصطلاح المص والمشهور والمراد الاباحة في الجملة اعم من التامة والناقصة ليشمل وضوء الحائض مثلا
للصلوة لانه لم يدخل في الاباحة فتامل **قوله** او الرفع حيث يمكن كما في غير دائم الحدث من المستحاضة والمبطون والسلس فانهم قالوا ان المراد
بالحدث هو الحالة التي لا يباح معها الدخول في الصلوة ونحوها مما يتوقف على الطهارة فان اريد انه لا يباح معها الدخول فيها اصلا فالحدث
في دائم الحدث يرتفع بالطهارة لاستباحة الدخول في الصلوة لها فح استباحة الصلوة تستلزم رفع الحدث ايض وان اريد انه لا يباح معها
الدخول فيها الا لضرورة ونوع رخصة فيمكن ان يبقى في دائم الحدث وكذا المتيمم انه لا يرفع عنه وان استباح الصلوة لوجود حال الرخصة لا يكره معها

الدخول

والمراد رفع حكم الحدث لا فالحدث اذا وقع لا يرتفع ولا شبهة في اجزاء النية المشتملة على جميع ذلك وان كان في وجوب ما عدا القربة نظر لعدم نهوض دليل عليه اما القربة
فلا شبهة في اعتبارها في كل عبادة وكذا تمييز العبادة من غيرها حيث يكون الفعل مشتركا الا انه لا اشتراك في الوضوء حتى في الوجوب والندب لانه في وقت العبادة الواجبة
المشروطة به لا يكون الا واجبا وبدونه ينتفي ويجري الماء بان ينتقل كل جزء من الماء عن محله الى غيره بنفسه او بمعين

الدخول في الصلوة الا باعتبار عدم كونه دائم الحدث او انه لا يجد الماء فرخص في التيمم معه وعلى هذا فاستباحة الصلوة لا تستلزم رفع الحدث
وكلام الشارح ره مبني على هذا الوجه وكذا ما حكم به المص ره في ش من ان المبطون والمستحاضة والسلس ينوون الاستباحة او رفع ما نوى من
ويجوز منه رفع ما مضى كانه باعتبار ان الحدث الماضي يرتفع عنه بالطهارة بعده بالكلية بحيث لو لم يكن الحدث الحالي لم يكن فيه مانع من الصلوة
اصلا واما الحدث الحالي فلم يرتفع عنه بالكلية وانما ابيح له الدخول في الصلوة معه للضرورة فلا يجوز له نية رفعه بل مدخلية الطهارة
السابقة في رفع الحدث اللاحق غير ظاهر اصلا لجواز انعقاده من غير مدخلية لها في تخفيفه وبعضه في الجملة وانما المعلوم دخلها في رفع السابق فلا
يمكن نية الرفع الا بالنسبة اليه هذا ولما كان القول بوجوب الرفع في النية لرفع الحدث بل الاستباحة ايضا ضعيفا ليس عليه دليل صالح فلا
حاجة الى تفصيل الكلام في هذه المباحث ثم **قوله** المراد رفع حكم الحدث كانه حمل الحدث على ما صدر عنه من موجبات الطهارة فحكم بانه بعد
وقوعه لا يرتفع فيجب ان يحمل على رفع حكمه وقد عرفت ان مرادهم به هو الحالة المذكورة وح فرفعه محمول على ظاهره لا بمعنى انه تزول تلك الحالة بعد
الطهارة وينقطع استمرارها فتدبر **قوله** حيث يكون الفعل مشتركا اي جائز وقوعه منه في ذلك الوقت فالواقع على وجهين كمن عليه صلوة الظهر
اداء وقضاء فعليه تعيين ان ما يفعله هو الاداء والقضاء واما اذا لم يكن عليه الا اداء او قضاء فيكفي قصد صلوة الظهر من دون تعرض الى الاداء والقضاء
فح فلما لم يكن في الوضوء اشتراك حتى في الوجوب والندب على ما ذكره الشارح فيكفي فيه قصد الوضوء قربة الى الله ولا حاجة الى تعيين انه واجب او
ندب وما ذكره سلطان العلماء ره من التامل فيه وان الظ لزوم التعيين في نظر المكلف في حال النية فيه تامل اذ لا دليل على لزوم تعيين تلك
الخصوصيات اذا لم يكن اشتراك في الواقع لانه اذا قصد ذلك الفعل قربة الى الله تع ولم يقع الا على وجه واحد فقد نوى ذلك الفعل ولا دليل
على وجوب ان يعين بملاحظة انه اداء او قضاء واجب او ندب كما لا دليل على تعيين سائر الخصوصيات الاخرى مما يتصف به الفعل سلمنا عدم كفاية التعيين
في نفس الامر ولزوم التعيين في نظر المكلف لكن نقول ان ذلك انما هو مع عدم علمه بالتعيين وتجويزه الاشتراك كمن احتمل كون الغد من رمضان
وعدمه وان كان من رمضان مثلا في الواقع فح سلمنا لزوم التعيين عليه واما اذا لم يكن عنده ايض اشتباه واحتمال الاشتراك كما في الوضوء لمن علم
ما ذكره الشارح من عدم الاشتراك فيه فاي دليل على عدم كفاية قصد ذلك الفعل مطلقا ولزوم قصد انه اداء او قضاء واجب او ندب ثم **قوله**
حتى في الوجوب والندب لما كان عدم الاشتراك في الوضوء بين الافراد المختلفة في الكمية او الكيفية او فيهما معا امرا ظاهرا بخلاف غيره من العبادات
كالصلوة وانما الاشتراك الذي يتوهم في الوضوء هو اشتراكه بين الواجب والندب جعله للترقي اخفيا واستدل على نفيه بما ذكره **قوله** لانه في
وقت العبادة الواجبة الخ وكذا مع وجوبه بنذر وشبهه وقال سلطان العلماء ره فيه نظر لانا لا نسلم ان في وقت العبادة الواجبة لا يكون الا
الواجب لان الوضوء في كل وقت مستحب ولا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصلوة مثلا فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان الوضوء في
كل وقت غاية يستحب الوضوء لها كالكون على الطهارة مثلا فيجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب ايض عليه لغاية اخرى
ح فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في نفسه مطلقا حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا بالنسبة الى تلك الغاية والحاصل انه
بقصد الوضوء ندبا للكون على الطهارة مثلا لكون الوضوء مندوبا له مع قطع النظر عن كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء
على هذا الوجه وح يحصل الاشتراك في الوضوء ايض واعلم ان القول بان الوضوء لا يكون في حال واحد واجبا وندبا معا بل مع اشتغال الذمة بمشروط
به ويجب بل مشهور بين الاصحاب وظاهرهم انه ادعى انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمة بمشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا
اليه الا ان يقال ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية بمعنى وجوب قصد حال الفعل في نفسه مط من غير نظر الى خصوص غاية
اذ ح لا شك في وجوب الوضوء عليه عند اشتغال الذمة بمشروط به فاذا وجب عليه قصد ذلك فلو لم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار خصوص
بعض الغايات لم يصح وضوءه لكن اثبات اشتراط قصد الوجوب او الندب على هذا الوجه دونه خرط القتاد وكيف ما كان فكلام الشارح ره هيهنا
ليس مبنيا عليه اذ غرضه عدم اشتراط قصد الوجوب والندب في النية وانه لا يشترط فيها الا القربة والتميز حيث يقع فيه الاشتراك لكن لا يتصور
الاشتراك في الوضوء حتى بين الواجب والندب فيتوجه عليه ما ذكرنا من انه يتصور الاشتراك فيه ايض بان ينوى الندب بقصد غاية يندب لها
الوضوء ولا دليل على عدم جواز الوضوء ندبا على هذا الوجه فاثبات عدم الجواز بناء على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية مما لا يمكن الا بوجه
كلامه ملاوفقه نصيري والدي طاب ثراه لابداء وجوه من الاشكال على عدم جواز الوضوء المندوب مع وجوبه بسبب الاسباب وتنقيح كلامهم
حكم بان هذا الحكم مما يشكل اثباته قال الظ جواز الوضوء ندبا حال اشتغال الذمة بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو الظ يكون كافيا عن الواجب
ايض والا فلا بد من وضوء اخر للواجب فمن اراد الاطلاع على الوجوه المذكورة وما اورد عليها فليرجع الى شرح س واما ما ذكره سلطان العلماء
في الحاشية الاخرى ان الظ ان بناء ما يقول الشارح على مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب منها ففيه ان هذا
التخصيص ذكره الشارح وغيره في خصوص الوضوء ولو حمل بناء على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء وهو ظاهر **قوله** وبدونه ينعكس اورد عليه
سلطان العلماء ره منع انه في غير وقت الوجوب لا يكون واجبا لجواز تحقق الوجوب بالنذر وشبهه ليس ان ينوى الوجوب بالنذر وشبهه ايض داخل
في الشق الاول اي فيه يكون وقت العبادة الواجبة فقيد ان الشق الاول ليس وقت العبادة الواجبة مط بل وقت العبادة الواجبة المشروطة به وفي صورة
النذر وشبهه ليس عبادة واجبة مشروطة به الا ان يحمل كلامه ره ايض على ما ذكرنا من ان حكمه ايض حكم اذ لا يصح ايض الوضوء المندوب فيه **قوله** بان
ينتقل كل جزء من الماء الخ اي يصلح كل جزء من الماء لان ينتقل من محله الى غيره بنفسه او بمعين اذ في الغسل كذا واما في المسح فما في كل جزء من الرطوبة

لا يصح

على ما دارت عليه الابهام بكسر الهمزة والوسطى من الوجه عرضا وما بين القصاص مثلث القاف وهى منتهى منبت شعر الراس الى اخر الذقن بالذال المعجمة والقاف المفتوحتين طولا
مراعيا فى ذلك مستوى الخلقة فى الوجه واليدين ويدخل فى الحد مواضع التحذيف وهى ما بين منتهى العذار والنزعة المتصل بشعر الراس والعذار والعارض لا النزعتان
بالتحريك وهما البياضان المكتنفان للناصية وتخليل خفيف الشعر وهو ما ترى البشرة من خلاله فى مجلس التخاطب دون الكثيف وهو خلافه والمراد بتخليله ادخال
الماء خلاله لغسل البشرة المستورة به اما الظاهرة خلاله فلا بد من غسلها كما يجب غسل جزء اخر مما جاورها من المستور من باب المقدمة والاقوى عدم وجوب تخليل الشعر مطلقا
وفاقا للمصنف فى الذكرى والدروس والمعظم ويستوى فى ذلك شعر اللحية والشارب والخد والعذار والحاجب والعنفقة والهدب ثم غسل اليد اليمنى من المرفق بكسر الميم وفتح الفاء

او بالعكس وهو مجمع عظمى الذراع والعضد لا نفس المفصل الى اطراف الاصابع ثم غسل اليسرى كذلك وغسل ما اشتملت عليه الحدود من لحم زائد وشعر ويد واصبع دون ما خرج

لا يصلح لان ينتقل الى جزء اخر وقال سلطان العلماء لا يخفى عدم حسن العبارة فان الواجب جريان الماء على كل جزء من المغسول لا اجراء كل جزء من الماء
ومراده ان انتقال كل جزء من الماء انما يعتبر اذا قصد اجراء كل جزء من الماء وليس ذلك بواجب بل الواجب هو جريان الماء على كل جزء من المغسول فظ
انه لا يلزم منه انتقال الماء من كل جزء الى اخر وهذا بناء على انه حمل الانتقال على الانتقال بالفعل واما اذا حمل على الانتقال الامكانى كما
اشرنا اليه فيندفع ذلك كما لا يخفى **قوله** على ما دارت عليه الابهام والوسطى اى احاطاه ووقع بينهما حين تفريجهما واعلم ان مستند الحكم
صحيحة زرارة عن ابى جعفر عليه السلام انه قال الوجه الذى قال الله عز وجل وامر الله عز وجل بغسله الذى لا ينبغى لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص
ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من
الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له الصدغ من الوجه قال لا ومعنى الرواية على ما فهمه الاصحاب ويستفاد من تحديدهم للوجه ان قوله عليه السلام
ما دارت عليه الابهام والوسطى بيان لعرض الوجه وقوله من قصاص شعر الراس الى الذقن لطوله وقوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان الخ كا
تاكيد لبيان العرض وقد دقق المحقق البهائى ره فيه وحمله على معنى اخر وهو ان كلا من طول الوجه وعرضه ما اشتمل عليه الابهام والوسطى بمعنى
ان الخط الواصل من القصاص الى طرف الذقن وهو مقدار ما بين الاصبعين غالبا اذا فرض ثبات وسطه وادير على نفسه ليحصل شبه دائرة فذلك
القدر هو الوجه الذى يجب غسله قال فى الحبل المتين وذلك لان الجار والمجرور فى قوله عليه السلام من قصاص شعر الراس اما متعلق بقوله دارت
او صفة مصدر محذوف والمعنى ان الدوران يبتدئ من القصاص منتهيا الى الذقن واما حال من الموصول الواقع خبرا عن الوجه وهو لفظة ما ان
جوزنا الحال عن الخبر والمعنى ان الوجه هو القدر الذى دارت عليه الاصبعان حال كونه من القصاص الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلا
على قصاص الناصية وطرف الابهام على اخر الذقن ثم اثبت وسط انفراجهما ودار طرف الوسطى مثلا على الجانب الايسر الى اسفل ودار طرف الابهام
على الجانب الايمن الى فوق تمت الدائرة المستفادة من قوله عليه السلام مستديرا وتحقق ما نطق به قوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان مستديرا
فهو من الوجه انتهى وانت خبير بان هذا المعنى وان كان اوفق بلفظى دارت ومستديرا لكن مع ذلك كان حمل الرواية عليه بعيدا جدا واما ما استدل
به على عدم صحة توجيه القوم للرواية من انه يقتضى خروج بعض الاجزاء عن حد الوجه مع دخوله فى التحديد الذى عينه عليه السلام فيها ودخول البعض
فيه مع خروجه عن التحديد المذكور وكيف يصح مثل هذا التحديد الظاهر القصور الموجب لهذا الاختلاف عن الامام عليه السلام فتفصيل القول
فيه وفيما يتفرع عليه فى شرح س لوالدى طاب ثراه **قوله** مواضع التحذيف سميت بذلك لحذف النساء والمترفين عنها ما ينبت عليها من الشعر الخفيف
قوله والعذار والعارض العذار على ما ذكره المصنف فى س ما حاذى الاذن بين الصدغ والعارض والصدغ هو المنخفض الذى ما بين اعلى الاذن
وطرف الحاجب والعارض على ما فسره ايضا فى س هو الشعر المنحط عن القدر المحاذى للاذن الى الذقن والمراد ههنا محله ثم فى دخول العذار والعارض فى
الوجه ووجوب غسلهما خلاف بين الاصحاب وتفصيل القول فيه فى شرح س **قوله** والمراد بتخليله الخ اى النزاع بين الاصحاب حيث حكم بعضهم بوجوب
التخليل فى الخفيف وبعضهم نفى وجوبه مط انما هو فى غسل البشرة المستورة بالخفيف اما الظاهرة خلاله فلا بد من غسلها بلا خلاف فيه ولا يخفى انه
على هذا يصير النزاع قليل الجدوى لانه انما وجب غسل الظاهرة فى الخفيف لا شك ان عند ايصال الماء اليها يصل الى البشرة المستورة ايضا
غالبا ويبعد ان لا يصل اليها لحصول العلم او الظن بالوصول الى الظاهرة فلا ينفك عادة عن حصول العلم او الظن بالوصول الى المستورة والذى
يظهر بالتامل فى كلام الاصحاب ان النزاع فى وجوب ايصال الماء الى البشرة الظاهرة خلال الشعر فى الخفيف واما المستورة تحت الشعر فلا نزاع
لاحد فى عدم وجوب غسله وان كان فى الخفيف والتفصيل فى شرح س فليرجع اليه **قوله** وهو مجمع عظمى الذراع الخ اى الموضع الذى يجتمع فيه عظما
الذراع والعضد فيدخل كل منهما فى الاخر اى مجموع العظمين والظاهر من كلام جمع من الاصحاب انه نفس المفصل حيث حكموا بانه ان قطعت اليد من دون المرفق
وجب غسل ما بقى وان قطعت من المرفق او من فوقه سقط غسلها لفوات المحل لكن المصنف فى كرى صرح بانه مجموع العظمين فانه قال لو قطعت من بعض
المرفق فالاقرب وجوب غسل الباقى لان المرفق مجموع عظم العضد وعظم الذراع فاذا فقد بعضه غسل الباقى وتبعه على ذلك الشارح ره فى شرح د
فانه حكم بانه ان جعل المرفق داخلا فى الحد اصالة فاذا قطعت من المرفق لم يسقط غسل موضع القطع لان المرفق هو العظمان المتداخلان فاذا ذهب
احدهما وجب غسل الاخر والعلامة ره ايضا فى التذكرة كما نقل هنا حيث فسره بما يجمع اراد به المجموع فانه قال ان قطعت من المرفق فقد بقى من محل الفرض
بقية وهو طرف عظم العضد لانه من جملة المرفق فان المرفق مجمع عظم العضد وعظم الذراع ثم المراد بمجموع العظمين اما المنتهى من راس كل منهما او مجموع ما تلاقى من
كل منهما من الاخر ولعله اقرب بعبارات شرح الارشاد وكذا حمل المجمع عليه كانه اقرب من حمله على المجموع بالمعنى الاول هذا والمعروف بين اللغويين انه الموصل
فانه فسره فى المغرب بموصل العضد بالساعد وفى الصحاح بموصل الذراع فى العضد وفى القاموس بموصل العضد فى الذراع ولا يخفى انه لا دلالة لكلامهم
على انه المجموع اذ الموصل يحتمل المفصل احتمالا ظاهرا لو لم يكن حمله عليه قريبا لكن مع وقوع الخلاف بين العلماء فى دخول المرفق فى الغسل وعدم دخوله انما
يؤكد كونه بمعنى المجموع لانه اذا كان هو الحد المشترك وكان داخلا فيلزم ان يكون فوقه حد اخر يكون هو حدا مشتركا خارجا عن الطرفين فيلزم تتالى
الحدين الا ان يكون بناء كلامهم على القول بالجزء الذى لا يتجزى كما هو المشهور بينهم او يقال انما يلزم تتالى الحدين لو وجب الابتداء بغسل الحد ولم يجز غسل
ما فوقه واما اذا جاز ذلك بل وجب من باب المقدمة فلا يلزم ذلك لجواز الابتداء بغسل جزء فوقه فيكون بين الحدين فاصلة ولا يلزم تتاليهما غايته انه لا
ان يكون غسل جزء من العضد مقدمة عقلية لغسل اليد الى المرفق لا مقدمة عادية فقط كما يتوهم نعم يمكن ان يقال ان الحد بمعنى الخط الاصلى للفاعل
بالعرض بمعنى غسل السطحين المحيطين به فكونه داخلا فى المحدود يرجع الى لزوم غسل المجموع لكن هذا انما يتوجه اذا اريد بالمجموع مجموع المنتهى من راس كل

منها

وان كان بدا الان لشبهة الاصلية فضلا عن معا من باب المقدمة مسح مقدم الراس او شعره الذى لا يخرج بمده عن حده واكتفى الشارح بالراس تغليبا لاسمه على ما نبت عليه
بمسماه اى مسمى المسح ولو بجزء من الاصبع مرا له على الممسوح ليتحقق اسمه لا بمجرد وضعه لاصالة الا كرهم نعم يكره الاستيعاب الا ان يعتقد شرعيته فيحرم وان كان الفضل فى مقدار
ثلث اصابع

منها لا مجموع العظمين المتداخلين اذ يكفى فى غسل المنتهى من طرفيه فلا يلزم غسل مجموع القدر المتلاقى الكم الا اذا كان لازما لغسل المنتهى عادة و
كما ما ذكرنا من الوجه الاول فان التتالى يرتفع بادخال جزء من العضد فلا يلزم ادخال كل القدر المتلاقى الا ان يعرض اللزوم المذكور فتفطن
قوله وان كان يدا وحكم فى المختلف بوجوب غسل اليد الزائدة مط تمسكا بصدق اليد عليها وهو ضعيف اذ المتبادر منها هو الاصلية
قوله من باب المقدمة هذا اذا علم كون احدهما اصلية والاخرى زائدة ووقع الاشتباه بينهما كما هو الظ من عرض الشارح ولو احتمل كونهما
اصليين فالامر اظهر لصدق اليد عليهما فيحتمل الامر بغسل الايدى لهما **قوله** لا يخرج بمده عن حده ومع الخروج لا يجزى على القدر الخارج اما
اصله الذى لا يخرج بالمد فحكمه حكم الغير الخارج **قوله** ولو بجزء من اصبع هذا هو الاظهر وظاهر جمع من الاصحاب منهم المص ره فى س بل فى كرى ايضا عدم
الاجزاء باقل من اصبع **قوله** فيكره يكره فى الاستيعاب اى استيعاب جميع الراس كما يفعله العامة اذ المشهور كراهته بل نقل عن ابن حمزة حرمة الاستيعاب
المقدم اذا لم يعتقد مكروها الا ان يعتقد شرعيته اى وجوبا واستحبابا فيحرم فعله بهذه النية لحرمة كل عبادة لم تكن متلقاة من الشارع او يحرم ذلك
الاعتقاد ومنها تامل اما فى الثانى فلان الاعتقاد لا يمكن ان يكون ناشئا من اجتهاد او تقليد ولو كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر ان يكون خطاء
اثم على الخطاء عدم الا ان يحصل هذا الحكم من قبيل الضروريات وفيه مع انه ليس كذلك انه يلزم من الحكم بكفر معتقده لا باثمه فقط مع ان الظاهر انه لا
يقول به احد اما فى الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد او تقليد وان فرض الاعتقاد الا ان يحصل خلافه
ضرورة من الدين والا لاشكل الحكم فى كثير من الاجتهاديات ويمكن ان يقال ان اعتقاد شرعية مثل هذه الامور ان كان بناء على فساد اصل
الدين والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه كما اذا اعتقدها العامة فكما يحرم عليه ما اعتقده من اصل الدين لظهور تقصيره فيجوز حرمة اعتقاد ما
يتفرع عليه من الفروع وفعله ايضا لتقصيره فى الاصل وان كان مع صحة اصل الدين كما اذا اعتقدها الامامى بناء من ظهور انقلاب على طريقته بحث
لا يعتقدها الا من تصرح فى التقصير فى التامل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا بعد من الحكم بحرمة اعتقادها وفعلها عبادة وحكمهم بعدم الاثم على الخطاء انما هو
اذا لم يكن بهذه المرتبة من الفساد وهذا يجوز حكمهم بالحرمة ودفع الاشكال عنهم واما مستنده فيمكن ان يكون ما ورد من الاخبار فى باب البدع وان
كل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار اذ الظ شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الامور وكذا فعلها عبادة سواء كان مع فساد اصل الدين او
بدونه فتامل ثم مع الاستيعاب مع اعتقاد شرعيته هل يجزى يحتمل ذلك لاشتماله على الواجب لا سيما فى حرمة الزائد ويحتمل عدم الاجزاء لانه فعل المجموع بنية
واحدة امتثالا للامر وقد حرم ذلك فيلغوا ما فعله ويحتاج الى اعادة المسح والله تعالى يعلم **قوله** وان كان الفضل فى مقدار ثلث اصابع بل ظاهر كلام
المص فى المقنعة والشيخ فى النهاية وجوب ذلك ونسب ذلك الى السيد المرتضى ايضا واعلم ان والدى ره فى شرح س جعل النزاع بين الاصحاب
فى تحديد المسح على ما اشرنا اليه بالنظر الى عرض مقدم الراس قال واما بالنسبة الى طوله فالظاهر الاكتفاء بامرار اليد فى الجملة بما يسمى مسحا
نعم لا يكفى وضع الاصبع من دون امرار لعدم صدق المسح عليه كما اشار اليه الشارح ره ايضا ههنا ولعل هذا ظاهر عبارات الاكثر لكن الشيخ ره فى
شرح يع قال عند قول مصنفه مقدار ثلث اصابع عرضا من جانب الاصابع والمراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار وان كان باصبع لا كون آلة
المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلث فمعنى استحباب مسح هذا المقدار كونه افضل الفردين الواجبين ان اوقعه دفعة وان كان ذلك
نادرا ولو كان على التدريج كما هو الغالب فلا ظ ان الزائد على المسمى موصوف بالاستحباب انتهى وبعضهم منهم من جعل استحباب ثلث اصابع بالنسبة الى
طول الراس ولهذا قال المراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار اى ان يمسح مقدم الراس طولا قدر ثلث اصابع وان كان باصبع لا كون آلة
المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلث واما ما هو الظاهر من كلام الاكثر فينبغى ان يكون آلة المسح ثلث اصابع او قدرها من اصبع
واحدة لو قيل بكفاية المقدار وعلى التقديرين يمكن مسح المرور هنا وقال ره فى شرح النفلية بعد ما عد المهم من المستحبات المسح ثلث اصابع
مضمومة عرضا اى فى عرض الراس خروجا من خلاف من اوجبها وظاهر الخبرين المعتبرين الثلث كونها فى طول الراس بان يمر على مقدار ثلث اصابع
ان كان باصبع انتهى وما وجدنا من الروايات فى هذا الباب روايتان احدهما رواية زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام المرأة يجزيها من مسح الراس
ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقى عنها خمارها والثانية رواية معمر بن عمر عن ابى جعفر عليه السلام قال يجزى من المسح على الراس موضع ثلث اصا
وكذلك الرجل وانت خبير بان الظ منهما وان كان كفاية المقدار لكن كون ذلك فى طول الراس مما لا ظهور له اصلا بل يحتمل الطول والعرض جميعا بل الظ من
الرواية الثانية هو العرض بقرينة التشبيه بالرجل فافهم واما احتمال كون ذلك دفعة فلعله بان يضع ثلث اصابع على الراس بان يقع عرض اصابعه على
طول الراس وطولها على عرضه ويتحقق المرور فى الجملة فالشيخ يقع مسح ثلث اصابع من الراس دفعة فانه فى كل ان يعرض من زمان المرور وقع مسح ثلث
اصابع جميعا ولا تقدم لاحدها على الاخرى وكذا اذا وقع طول الاصابع او الاصبع على الراس بقدر ثلث اصابع عرضا وامرها فى الجملة فالشيخ يتحقق فى
كل ان مسح ثلث اصابع جميعا او وقوعه على التدريج بان يضع من الاصابع او الاصبع ما لا يبلغ عرض ثلث اصابع على طول الراس سواء وقع عرض الاصابع
على عرض الراس وطولها على طوله كما هو المتعارف او بالعكس وامرها حتى مسح بقدر ثلث اصابع من طول الراس ولا شك ان حصول المسح على سبيل التدريج
ولعل حكمه بكون الاول نادرا والثانى غالبا بناء على ان المتعارف فى مسح الراس انما هو الطريق الثانى ثم ما رجحه من كون الزائد عن المسمى مستحبا لا يخ
عن اشكال اذ المسمى لا حد له فكل ما فرض واجبا تحقق المسح باقل منه الا ان يبنى الكلام على القول بالجزء الذى لا يتجزى وهو كما ترى نعم هذا الاشكال
انما يتوجه فيما لو تميز الزائد عن المزيد عليه كما فى مواضع التخيير بين القصر والاتمام وتكرار التسبيحات الاربع فى الركعتين الاخيرتين على القول بكفاية المرة
وكذا تكرار التسبيح فى الركوع والسجود واما ههنا فالظ ان الحكم بكون الجميع فردا من الواجب المخير فهو مخير بين ايقاع المسح بقدر اصبع مثلا او ازيد فكل ما فعله

فهو فرد

ثم مسح بشرة ظهر الرجل اليمنى من رؤس الاصابع الى الكعبين

يوجد من الواجب المخير نعم لعل لهذا الامتثال ان يجدد ثمة الندب لو قيل بهذا الوجه في سائر المواضع المذكورة فلا يخرج عن وجوه يمكن ان يتوجه فيها انه ان قصد الامتثال بالاقل ولم يقصد شيئا وقلنا بكفاية الاتيان بالمامور به في الامتثال وان لم يقصد انه امتثال لذلك الامر فالواجب هو الاقل والزائد مستحب والا فالواجب هو المجموع ثم ان المصنف قال في كرى لو مسح بثلث اصابع فالاقرب ان الزائد موصوف بالاستحباب لجواز تركه ويمكن الوجوب لانه احد الجزئيات الكلي هذا اذا اوقعه دفعة ولو اوقعه تدريجا فالزائد مستحب قطعا والظاهر ان بناء كلامه على ما هو الظاهر من كون الكلام في عرض الراس وح احتمال الدفعة ظاهر واما التدريج فهو بان يمسح باصبع ثم باخرى ثم ان بناء كلامه كانه على ما اختاره من وجوب الاصبع فلا يتوجه عليه ما اختاره من استحباب الزائد في الصورتين ما اوردنا على الشارح ههنا كما لا يخفى لكن فيه ان ما جعله افرب في صورة الدفعة محل كلام بل الاقرب خلافه لان الامتثال انما يتحقق بهذا المجموع فيكون من افراد الواجب وجواز تركه مع الاتيان بفرد اخر لا يصلح في كونه من افراد الواجب المخير واما حكمه بالقطع باستحباب الزائد في صورة التدريج فقد ظهر امكان المناقشة فيه ... ان الحكم باستحباب الزائد لا يخلو عن اشكال الا ان التكرار ... والحكم باستثناء ذلك ... بالامر الوارد بالمسح بثلث اصابع مشكل جدا لان ظاهره المسح دفعة ... لا رجحان في ...

قوله ثم مسح بشرة ظهر الخ قال في شرح ... عند قول المصنف ويجب المسح على بشرة القدم يعلم من قوله بشرة القدم مع قوله في الراس مسح الشعر او البشرة عدم اجزاء المسح على الشعر المختص بالقدم ... وهذا هو الحق والفارق النص ... فلو حصل مع المسح على الشعر اتصال ... مع قوله في الراس ... المختص به لا يجزي المسح على الشعر في الرجلين ... على الشعر ... الامتثال بالمسح على الارجل على قراءة النصب ...

وفي الدروس وجه منع النكس في الراس ودون الرجلين وفي البيان عكس ومثله في الالفية مرتبا بين اعضاء الغسل والمسح بان يبتدئ بغسل الوجه ثم باليد اليمنى ثم اليسرى ثم بمسح الراس ثم الرجل اليمنى ثم اليسرى فلو عكس اعاد على ما يحصل معه الترتيب مع بقاء الموالاة واسقط المقدرة في غير الكتاب الترتيب بين الرجلين مواليا في فعله بحيث لا يجف السابق من الاعضاء على العضو الذي هو فيه مطلقا على الاشهر الاقوال والمعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري ولا فرق فيه بين العامد والناسي والجاهل وسنن السواك وهو دلك الاسنان بعود وخرقة واصبع ونحوها وافضلها الغصن الاخضر واكمله الاراك ومحله قبل غسل الوضوء الواجب والندب كالمضمضة ولو اخره عنه اجزاه واعلم ان السواك سنة مطلقا ولكنه يتاكد في مواضع منها الوضوء والصلوة وقراءة القران واصفرار الاسنان وغيره والتسمية وصورتها بسم الله وبالله ويستحب اتباعها بقول اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين

في الراس ظاهر وفي الرجلين يحتمل ان يكون المراد ان الحكم كما ذكر في الغسل والمسح منعا وجوازا ولا ريب ان الاولى حينئذ تبديل القولين بالاقوال الثلث الاقوال فيه جدا **قوله** ووجه ترجيح منع النكس الخ فيه ان ترجيحه منع النكس في الراس غير ظاهر فانه قال في الراس ولا يجوز استقبال الشعر فيه على الاشهر مع نسبة الحكم الى المشهور الحكم بترجيحه له غير ظاهر وقال في الرجلين ولا يجزي النكس على الاولى فان حمل الاولى على الاحوط الافضلية والامر كما اليه الشارح وان حمل على انه اقوى واظهر فيدل على ترجيح المنع فيهما ودونهما كان فيه سواء في الكتابين مؤيدا للثاني كما ان ظاهره في هذا الكتاب مؤيد للاول فتدبر **قوله** مرتبا تاكيد لما دل عليه سابقا بلفظة ثم لظهورها في الترتيب **قوله** بحيث لا يجف السابق من الاعضاء الخ اختلف بين الاصحاب في اشتراط الموالاة في الوضوء وانما الخلاف في معناها فذهب جماعة منهم المص الى انها مراعاة الجفاف ثم اختلفوا فظ اكثرهم اعتبار عدم جفاف السابق من الاعضاء على العضو الذي هو فيه بتمامه فيكفي رطوبة البعض ونقل عن ابن الجنيد انه اعتبر عدم جفاف شيء من الاعضاء السابقة فيجب رطوبة الكل وذهب المرتضى وابن ادريس الى اعتبار رطوبة العضو السابق على ما هو فيه بلا فصل فلا اعتبار بجفاف ما سبق عليه وبرطوبته ولا يخفى ان عبارة الكتاب بدون قوله مط ينطبق على كل من المذاهب المذكورة واما قوله مط فيمكن حمله على معنى جميعها نما نها منصرف الى القول الاشهر ويحتمل حمله على التعميم في السابق اي لا يجف شيء من الاعضاء السابقة اصلا وح ينطبق على مذهب ابن الجنيد ولا يصح الحكم عليه بالاشهرية ويمكن ان يحمل على التعميم في صورة العذر وعدمه اي يعتبر عدم جفاف السابق في بطلان الوضوء معه سواء كان لعذر ام لا وح فالعبارة السابقة تحتمل كلا من المذاهب فيجب حملها على القول المشهور بقرينة ما ذكره من الاشهرية وذهب جماعة الى ان الموالاة هي ان يتابع بين الاعضاء ولا يفرق بينها ثم اختلفوا فظاهر كلام الشيخ في ط ان مجرد الاخلال بهذا المعنى مبطل للوضوء وان لم يجف حال الاختيار ومع الاضطرار يراعى الجفاف وذهب المحقق والعلامة الى ان الاخلال بالموالاة بهذا المعنى لا يبطل الوضوء وان كان حراما مع الاختيار ما لم يجف الاعضاء ثم مع رعاية الموالاة بالمعنى الثاني هل يبطل الوضوء ان حصل الجفاف ظ كلام علي بن بابويه عدمه وانه انما يبطل مع الجفاف اذا لم يوال بهذا المعنى سواء كان لضرورة ام لا والظ موافقة ابنه ايضا له حيث نقل كلام ابيه في الفقيه ولم ينكره وذهب المص في الذكرى وس الى بطلان الوضوء مع الجفاف وان حصل الموالاة بمعنى المتابعة الا مع افراط الحر وشبهه والظ انه مع رعاية المتابعة لا يتفق جفاف الجميع الا مع افراط الحر ونحوه ومعه لا نزاع بينهم والظ عدم وجوب المتابعة ولا اشتراطها لكن مع حصولها لا يضر الجفاف على اي وجه كان واما بدونها فالمعتبر الجفاف على القول الاشهر فلا يبطل الوضوء الا بجفاف جميع الاجزاء السابقة ومع جفاف جميعها يبطل سواء كان لعذر ام لا وتفصيل القول فيه في شرح الد لوالدي طاب ثراه **قوله** والمعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري فلو كان الهواء رطبا جدا بحيث لو اعتدل لجف البلل لم يضر لوجود البلل حسا وفي كلام جمع من الاصحاب ان مراعاة الجفاف انما هو بالقياس الى الهواء المعتدل وظاهره ان تاخر الجفاف في الهواء الرطب جدا لا ينفع كما ان تعجيله في الهواء الحار جدا لا يضر لكن المص في الذكرى حكم بان وجود البلل حسا يكفي ولم يضر الجفاف على تقدير اعتدال الهواء وحمل كلامهم على ان مرادهم من التقدير اخراج طرف الافراط في الحرارة وصرح ايضا بانه لو اسبغ الماء بحيث لو اعتدل لجف لم يضر وكان ما افاده متجه فيهما والله تعالى يعلم **قوله** وسنن السواك بكسر السين هو السواك وهو ما تدلك به الاسنان من العيدان كذا في النهاية وغيرها وعلى هذا فتفسير الشارح له بالدلك بغير ما هو المراد بالسواك ههنا واما تعميمه لغير العود ايضا مما ذكره فكانه استفاده من الاخبار كما روى في التهذيب عن السكوني عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال التسوك بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك وما روي في الفقيه مرسلا ادنى السواك ان تدلك باصبعك والاولى عدم الاكتفاء بغير العود الا للضرورة وروى رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام في الرجل يستاك بيده اذا قام الى الصلوة وهو يقدر على السواك قال اذا خاف الصبح فلا باس به **قوله** وافضله الغصن الاخضر لم اقف فيما اطلعت على ما يدل على افضلية الخضرة لا في الروايات ولا في كلام الاصحاب نعم ذكروا استحباب كونه بقضبان الاشجار كما قال في الذكرى لكن بقضبان الاشجار على الافضل ويدل عليه ما رواه في الفقيه ان الكعبة شكت الى الله عز وجل ما تلقى من انفاس المشركين فاوحى الله تعالى اليها قري كعبة فاني مبدلك بهم قوما يتنظفون بقضبان الشجر فلما بعث الله نبيه نزل عليه الروح الامين بالسواك والظ انه لا دلالة فيه على اعتبار الخضرة واما اكملية الاراك فيدل عليها فعل السلف **قوله** ومحله قبل غسل الوضوء الواجب والندب كالمضمضة اي قبل الغسلات الواجبة والمندوبة للوضوء والمضمضة مثال للغسل المندوب وعلى هذا فالظ تقديمه على غسل اليدين ايضا قال في الذكرى الظ انه يقدم على غسل اليدين لرواية المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام الاستياك قبل ان يتوضأ ولو فعله عند المضمضة جاز وكذا لو فعله بعد الوضوء لقول الصادق عليه السلام في ناسيه قبل الوضوء يستاك ثم يتمضمض ثلثا انتهى ولا يخفى انه اذا كان قبل الوضوء اي افعاله الواجبة والمندوبة كما هو الظ من الرواية فينبغي تقديمه على التسمية ايضا لانها من افعاله ويمكن ان يكون المراد تقديمه على سائر افعال الوضوء كما يفهم من المتن لكان اولى وبعد ما حكم بتقديمه على الغسلات فلو مثل الغسل المندوب بغسل اليدين لكان اولى لانه قبل المضمضة الا انه يعني ان التمثيل بالمضمضة لتاكده عندها كما يلوح مما نقلناه من كرى ايضا ويحتمل القول بتقديم غسل اليدين على سائر الافعال حتى السواك بناء على انه لرفع النجاسة الوهمية كما يفهم من الرواية على ما سيجيء فالاولى البدءة به لئلا تسري النجاسة المذكورة فتدبر **قوله** وصورتها بسم الله وبالله ظاهره افضلية ادخال خصوص وبالله عند التسمية اما مطلقا او خصوص ما بعدها فيه ولم اقف على ما يدل على شيء منها وقد ورد ههنا روايتان يتضمن كل منهما وبالله لكن مع شيء اخر احدهما صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا وضعت يدك في الماء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين واذا فرغت فقل الحمد لله رب العالمين والثانية ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يقول بسم الله وبالله

وخير الاسماء

ولو اقتصر على بسم الله اجزأ ولو نسيها ابتداء تداركها حيث ذكر قبل الفراغ كالاكل وكذا لو تركها عمدا وغسل اليدين مرتين من الزندين من حدث النوم والبول والغائط لا من مطلق الحدث كالريح على المشهور وقيل من الاولى مرة وهو قطع في الذكرى او مرة في الجميع واختاره في النفلية ونسب التفصيل الى المشهور وهو الاقوى ولو اجتمعت الاسباب تداخلت ان تساوت والا دخل الاقل تحت الاكثر وليكن الغسل قبل ادخالهما الاناء الذي يمكن الاغتراف منه لدفع النجاسة الوهمية او تعبدا ولا يعتبر كون الماء قليلا لاطلاق النص خلافا للعلامة حيث اعتبره والمضمضة وهي ادخال الماء في الفم وادارته فيه والاستنشاق وهو جذبه الى داخل الانف وتثليثهما بان يفعل كل واحد منهما ثلثا ولو بغرفة واحدة وبثلاث افضل وكذا يستحب تقديم المضمضة اجمع على الاستنشاق والعطف بالواو لا يقتضيه وتثنية الغسلات الثلاث بعد تمام الغسلة الاولى في المشهور وانكرها الصدوق والدعاء عند كل فعل من الافعال الواجبة والمستحبة المتقدمة بالماثور

وخير الاسماء لله واكبر الاسماء لله وقاهر لمن في السماء وقاهر لمن في الارض الحمد لله الذي جعل من الماء كل شيء حي واحيى قلبي بالايمان اللهم تب علي وطهرني واقض لي بالحسنى وارني كل الذي احب وافتح لي بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء ويمكن ان يكون المراد ادخالا في كل من العبارتين لو ادخل بهما الجملة داخلا في صورة التسمية هنا وهو توجه فتدبر **قوله** ولو اقتصر على بسم الله اجزأ لاطلاق التسمية في روايات الخ والظاهر انها يتحقق بمجرد ذلك **قوله** ولو نسيها ابتداء تداركها الخ قال في الذكرى ولو نسيها في الابتداء فالاقرب التدارك في الاثناء اذ لا يسقط الميسور بالمعسور كما في الاكل ولو تعمد تركها فالاقرب انه كذلك لما فيه من القرب الى الشرع انتهى ولا يخفى ضعف الوجوه التي ذكرها نعم ذكر الله حسن على كل حال اما الواو فلا بد من ذلك كما هو ظ كلامهم فعبارة ما فيه فتامل **قوله** من الزندين هذا مع عدم تحديد اليد في الروايات على ما سيجيء للاعضاء على المشهور كما اشار اليه ثمة **قوله** على المشهور الظ ان المراد ان التقييد بما ذكر من الاحداث الثلثة هو المشهور وان وقع في بعض عباراتهم كعبارة المتن مطلقة واما التصريح بتعميم الحكم فلم اقف عليه في كلام احد وليس المراد ما يوهمه العبارة ان الغسل مرتين على ما ذكره هو المشهور ليكون مقابل الاشهر ما ينقله من القولين اذ لا اشهرية في الغسل مرتين في الثلثة بل المشهور كما نقله عن النفلية ما نقله عن التفصيل الذي قطع به في الذكرى بل ادعى في المعتبر انه مذهب فقهائنا واكثر اهل العلم وكما نقل **قوله** وهو الاقوى اي ما نسبه في النفلية من التفصيل الى المشهور هو الاقوى اما في البول والغائط فلصحيحة الحلبي في التهذيب وحسنته بابرهيم بن هاشم في الكافي قال سئلته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من الغائط وثلث من الجنابة واما في النوم فلما رواه الكليني في الكافي عن عبد الكريم بن عتبة قال سئلت الشيخ عن الرجل يستيقظ من النوم ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري اين كانت يده فليغسلها فان ظاهرها كفاية مطلق الغسل فيحصل بالمرة وهذه الرواية في التهذيب ايضا في الموثق عن عبد الكريم هكذا قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها ولا يخفى انها تدل على كفاية مطلق الغسل في البول ايضا ويدل على حكم النوم ايضا ما رواه في يب عن حريز عن ابي جعفر عليه السلام قال يغسل الرجل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثا لكنهما تدلان على المرتين في البول ايضا ويمكن الجمع بين الاخبار بحمل المرتين في البول ايضا على الاستحباب في الجملة والمرة على تاكد الاستحباب هذا واما القولان الاخران فلم اقف لهما على ماخذ وكان المص قاس النجاسة الوهمية على العينية فتارة اكتفى فيها بالمرة مطلقا وتارة اعتبر المرتين مطلقا كما تختلف فتواه في العينية ولا يخفى ضعفه فتامل **قوله** وليكن الغسل قبل ادخالهما الاناء الخ هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون اشارة الى تخصيص الحكم بما اذا توضأ من اناء يمكنه الاغتراف منه فلو توضأ من نهر او مصنع او اناء لا يمكنه الاغتراف منه لم يستحب كما ذكره جماعة من الاصحاب ووجهه الاقتصار على مورد الرواية الاولى والثانية على ما في الكافي والاظهر والرواية الثانية على ما في يب وكذا الرواية الثالثة لا اختصاص لها بما ذكر وكون علة الغسل توهم التنجيس لو سلم باعتبار الرواية الثانية فلا دليل على انحصار العلة في تنجس الماء بل يحتمل ان تكون هي توهم تنجس الاعضاء فيستحب الغسل لذلك وان كان من الكثير والجاري الا ان يفرض انه اذا توضأ بهما غمس يده فيهما للاغتراف الى الزند لئلا يصيبه ذلك النوم ولا يحتاج الى غسل الخ ثم بعد تسليم هذا كله ينبغي التخصيص بالقليل الذي يمكن الاغتراف منه سواء كان في الاناء او غيره دون الجاري والكثير وان كان في الاناء ولا وجه للتخصيص بما في الاناء وثانيهما ان لا يكون الغرض التخصيص بما ذكر بل المراد انه اذا كان وضوءه مما يمكن الاغتراف منه فينبغي ان يكون غسل اليدين قبل ادخالهما فيه ويكون ذكر الاناء على سبيل التمثيل وعلى هذا لا ايراد عليه **قوله** ولا يعتبر كون الماء قليلا الخ حمله سابقه على الاحتمال الاول الذي ذكرنا فالمراد بهذا انه يختص الحكم بما اذا توضأ من الاناء الذي يمكن الاغتراف منه لانه مورد الخبرين كما ذكرنا لكن لا يعتبر كون الماء الذي في الاناء قليلا فلو كان كثيرا ايضا استحب الغسل لاطلاق النص خلافا للعلامة حيث اعتبره لان المتعارف في الاناء ان لا يسع الكر والظ حمل الالفاظ على الافراد المتعارفة لندرة كثرتها ولو حمل على الوجه الثاني فالمراد ان في استحباب الغسل لا يعتبر كون الماء قليلا بل يستحب في الكثير ايضا لاطلاق النص خلافا للعلامة اما لظاهر مورد الخبرين او بناء على جعل العلة هي توهم تنجس الماء ولا يجري في الكثير فتامل **قوله** بعد تمام الغسلة الاولى فلو صب على عضو غرفتين ثم غسله بهما او صب غرفة وغسل بعضه ثم صب غرفة اخرى لتتميم غسله فليس ذلك من التثنية اما لو غسل نصفه مرتين ثم غسل الاخر كذلك فلا يبعد ان يكون من التثنية فتامل **قوله** والموجود في النصوص هو ما رواه في الكافي ويب عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع وروى مثله في الفقيه ايضا مرسلا عنه **قوله** من غير فرق فيهما بين الغسلتين ظاهره استحباب بداءة الرجل بالظهر والمرأة بالبطن في كل من الغسلتين وبه صرح في شرح الارشاد حيث قال وليس في الرواية تفصيل الغسلتين بل هي شاملة للغسلتين وفيه تامل فان الرواية لا تدل الا على رجحان بداءتهم بالظهر وبداءتها بالباطن وعند الابتداء بهما كذلك في الغسلة الاولى يتحقق هذا المعنى فالحكم برجحان ذلك في الغسلة الثانية ايضا لا بد له من دليل اخر اذ لا دلالة لها على رجحان ذلك في كل غسلة نعم لا يبعد ان يقال لو الابتداء في كل غسلة كذلك بمجرد احتمال العموم في الرواية والله تعالى يعلم **قوله** ومع ذلك لا يعتد بما وقع من الافعال بعد نيتها فالشك في النية يرجع انه شرع في الوضوء ام لا وههنا اصطلح الشك اي الشك المذكور وهو الشك في النية في اثنائه اما لو لم يحمل الشك فيه على الشك في النية بل على ظاهره ما اشار اليه الشارح من المعنيين فلا يتصور وقوعه في الاثناء كما ذكره **قوله** والشك فيه بالمعنى المذكور فيه اشارة الى وجوب حمل هذا الكلام ايضا على الشك في النية اذ لو حمل على الشك في انه هل توضأ او هل شرع فيه فمع قطع النظر عن عدم امكانه مع فرض انه بعد الفراغ والعلم به كما هو ظ العبارة كما اشار اليه الشارح في الاثناء لا يصح الحكم بعدم الالتفات اذ من شك انه هل توضأ ام لا او شرع في الوضوء ام لا

فالاصل

كالوشك في غيرها من الافعال والشك في البعض بان يرى بن لك البعض المشكوك فيه اذا وقع الشك على حاله اي حال الوضوء بحيث لم يكن فرغ منه وان كان
قد تجاوز ذلك البعض الا مع الجفاف للاعضاء السابقة عليه فيعيد لفوات الموالاة ولو شك في بعضه بعد انتقاله عنه وفراغه منه لا يلتفت والحكم منصوص
متفق عليه والشاك في الطهارة مع تيقن الحدث محدث لاصالة عدم الطهارة والشاك في الحدث مع تيقن الطهارة متطهر اخذا بالمتيقن والشاك فيهما اي في المتاخر منهما
مع تيقن وقوعهما محدث لتكافؤ الاحتمالين ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر هذا هو الاقوى والمشهور

فالاصل عدمه ويجب عليه ابتداء الوضوء فافهم **قوله** كالوشك في غيرها من الافعال فيه اشارة الى انه لا وجه لتخصيص الشك في النية بالذكر
بل حكمها حكم الشك في سائر افعاله من انه في اثناء الوضوء ياتي به وبما بعده وبعد الفراغ لا يلتفت اليه كما ذكره بعد ذلك لكن النية لما كانت
اول الافعال فالاتيان بها وبما بعدها في صورة الشك في الاثناء هو استئناف الوضوء بخلاف سائر الافعال فتوهم فرق بينهما ولا فرق في
الحقيقة فتدبر **قوله** ياتي به وكذا بما بعده لئلا يفوت الترتيب كان عليه ان لا يذكره او ان لا يتعرض لما ذكر من حكم الجفاف ايضا اعتمادا على ما ذكره سابقا
من وجوب الترتيب والموالاة فتفطن **قوله** بعد انتقاله عنه وفراغه منه ظاهره انه يعتبر الانتقال عنه بمجرد الفراغ منه ولا يعتبر فيه شيء اخر ويؤيده الحكم
في الشك في النية بعد الاتيان بعده اذ الظاهر صدق البعدية بمجرد الفراغ لكن كلامه في شرح الذكرى يدل على اعتبار امر زائد على الفراغ حيث قال فيه
لو شك في فعل او في النية وهو بحاله اتى به ولو انتقل عن محله ولو تقديرا لم يلتفت وقال في الذكرى لو شك في الوضوء وهو على حاله اتى بالمشكوك فيه
مراعيا للترتيب والولاء لاصالة عدم فعله ولرواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعك ام لا فاعد
عليها وعلى جميع ما شككت فيه فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت الى حالة اخرى في الصلوة او غيرها وشككت في شيء مما سمى الله عليك وضوءه
فلا شيء عليك وهذه كما ترى لحل المطلوب تدل على عدم اعتبار الشك بعد الانصراف وذكر القيام والقعود يبين الحال نعم لو طال القعود فالظاهر
التحاقه بالقيام لفهم قوله وفرغت منه وصرت الى حالة اخرى نعم يمكن الاحتجاج للاكتفاء بمجرد الفراغ ببعض الروايات كموثقة محمد بن مسلم عن ابي
جعفر عليه السلام قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ورواية بكير بن اعين قال قلت له الرجل يشك بعدما يتوضا قال هو حين يتوضا
اذكر منه حين يشك ورواية زرارة وان كانت صحيحة وهاتان الروايتان لا تصلحان لمعارضتها من جهة السند لكنهما لا تأبيان عن احتمال ان يكون القيام و
الفراغ والصيرورة الى حالة اخرى كل منها معتبرا لا لغيره ويكون المراد التعبير عن الفراغ بعبارات مختلفة والله تعالى يعلم **قوله** والحكم اي اصل حكم الشك في
الاثناء وبعده منصوص متفق عليه ان كان في معنى البعد ما اشرنا اليه من الكلام وحكم في المدارك بان عدم الالتفات الى الشك في شيء من افعال الوضوء
بعد الانصراف من افعاله وان لم ينتقل عن محله اجماعي ويدل عليه روايات منها صحيحة زرارة وصحيحة بكير وحكم بان صحيحة بكير اوضح دلالة وانها
صريحة في عدم الالتفات الى الشك بعد كمال الوضوء وان لم يحصل الانتقال الى حالة اخرى لعل ما نقلنا عن المص في شرح الذكرى تجديده والله يعلم
قوله والشاك في الطهارة فيه تنبيه على عدم اختصاص الحكم بالوضوء وجريانه في مطلق الطهارة ثم الظاهر من كلامهم ان حكم الظن في المسئلة
حكم الشك فظان الطهارة مع تيقن الحدث محدث وبالعكس وقد اورد على هذا المقام اشكال وهو ان الشك باحد النقيضين ينافي اليقين بالنقيض
الاخر فكيف يمكن اجتماع الشك في الطهارة مع تيقن الحدث وبالعكس والجواب كما افاده والدي طاب ثراه في شرح ... ان المراد بتيقن الحدث اليقين
في الحال بوقوع حدث في زمان سابق كالغداة وبالشك في الطهارة الشك في الحال ايضا بحدوث طهارة بعد ذلك الزمان وكذا في العكس ولا ريب ان
اجتماع اليقين والشك بهذا المعنى مما لا شك في امكانه لعدم تناقض متعلقيهما لاختلاف الزمان وقال المص في الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك
لا نعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي
كان في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما
هو مطرد في العبادات انتهى ولا يخفى ما فيه فان الشك باحد النقيضين كما ينافي اليقين بالنقيض الاخر كذلك ينافي الظن به ايضا فكيف يمكن اجتماع الظن
والشك في زمان واحد لعل مراده بالشك الوهم وغرضه ان اليقين في زمان والشك بعده وبهذا يندفع الاشكال لكن مع ذلك اشار الى وجه ترجيح
حكم اليقين السابق على الشك اللاحق وهو ان الاصل بقاء ما كان ففي الحال مقتضى اليقين السابق مظنون ومقتضى الشك اللاحق موهوم فيرجح
الظن على الوهم وفيه انه اذا وقع الشك بالنقيض الاخر في الزمان اللاحق بمعنى احتمال وقوعه وعدم وقوعه على السواء فبعد ذلك لا يبقى لنا ظن في الحال
ببقاء النقيض الاول الذي هو متعلق اليقين في الزمان الاول بل يصير بقاؤه وعدم بقائه مشكوكا متساوي الطرفين فترجيح اليقين على الشك ليس
باعتبار انه يستقر الامر بعدهما على الظن والوهم بل باعتبار الاخبار كقوله عليه السلام في صحيحة زرارة لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين
اخر ويظهر ما ذكرنا كل الظهور اذا اجري الكلام في مسئلة اليقين باحدهما مع الظن بالاخر فان حكمها عندهم حكم اليقين والشك كما اشرنا اليه هنا
وقال صاحب المدارك في دفع الاشكال المذكور ان المراد بالحدث ههنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل منه لان تيقن حصول
هذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى وفيه تامل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا كما جعل وقت
اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارتين عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما
واحدا فهو الجواب على ما ذكرنا سواء جعلا عبارتين عن الفعلين او الاثرين فلا دخل في الجواب على ان المراد بالحدث السبب لا الاثر لا اثر له **قوله**
لتكافؤ الاحتمالين مع تكافؤهما لا يقين بالطهارة فلا يجوز له الدخول في الصلوة ولا غيرها مما هو مشروط بالطهارة اذ مع الاشتراط لا بد في الدخول في
المشروط من العلم بحصول الشرط ولذلك ترى من خالف فيه في هذه المسئلة وحكم بالبناء على الحالة السابقة لوضوحها يثبت كونه متطهرا في كل صورة لم
يحكم فيها بالحدث ولم يجوز احد منهم الاكتفاء باحتمال الطهارة فالمراد بالحكم بكونه محدثا ان حكمه حكم المحدث في عدم جواز دخوله في المشروط بالطهارة
او توسع في اطلاق الحدث على تلك الحالة فيه المبالغة شرعا له من الدخول في الصلوة ونحوها فتامل **قوله** ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب
الخ يعني ما ذكرنا من الحكم بكونه محدثا لتكافؤ الاحتمالين انما هو اذا لم يستفد من القرائن الخارجية كالاتحاد والتعاقب مع العلم بالحالة السابقة
حكما اخر والا فيتبع ما يستفيد ولكنه يخرج عن مسئلة الشك الا بحسب ابتدائه ولو اراد بالاتحاد استواءهما في العدد واتحادهما فيه كحدث وطهارة او حدثين

وطهارتين

ولا فرق بين ان يعلم حاله قبلهما بالطهارة او بالحدث او يشك وربما قيل بانه ياخذ مع علمه بضد ما كان متطهرا فقد علم نقض تلك الحالة وشك في رفع الناقض لجواز
تعاقب الاحداث ويشكل بان المتيقن حينئذ ارتفاع الحدث السابق اما اللاحق المتيقن وقوعه فلا وجواز تعاقبه لمثله مكافئ لتاخره عن الطهارة ولا مرجح ولو كان المتحقق
طهارة رافعة وقلنا بان المجدد لا يرفع او قطع بعدمه توجه الحكم بالطهارة في الاول كما انه لو علم عدم تعاقب الحدثين بحسب عادته او في هذه الصورة تحقق الحكم بالحدث في الثاني
الا انه خارج عن موضع النزاع بل ليس من حقيقة الشك في شيء الا بحسب ابتدائه وبهذا يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة بل بطلانه **مسائل** يجب على المتخلي
ستر العورة قبلا ودبرا عن ناظر محترم وترك استقبال القبلة بمقاديم بدنه ودبرها كذلك في البناء وغيره وغسل البول بالماء مرتين كما مر وكذا يجب غسل الغائط بالماء مع
التعدي للمخرج بان
تجاوز حواشيه وان
لم يبلغ الالية والا
بتعدي الغائط المخرج
فثلاثة احجار طاهرة
جافة

وطهارتين وبالتعاقب كون الطهارة عقيب الحدث رافعة له لا مجددا والحدث عقيب الطهارة ناقضا لها لا حدثا بعد حدث فلا شك انه مع العلم بهما
مع العلم بالحالة السابقة يحصل له اليقين بمثل الحالة السابقة من الطهارة او الحدث **قوله** ولا فرق بين ان يعلم حاله اي في موضع النزاع
وهو ما اذا لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر واما معه فلا ريب في الفرق بين الصور الثلث **قوله** وان كان محدثا فقد علم انتقاله عنه
الخ اورد عليه انه يمكن اجراء مثله في الصورة الاولى ايضا فيلزم ان يحكم فيها ايضا بالطهارة وذلك لان تيقن الطهارة المفروضة رافعة للاحداث
السابقة على الطهارة والحدث المفروضين قطعا بمعنى ان ارتفاعها بعدها معلوم قطعا لانها اما مجددة او رافعة وعلى التقديرين لا يبقى
لتلك الاحداث اثر بعدها او شك في انتقاضها بالحدث لجواز تعاقب الاحداث فيلزم الحكم بالطهارة وكذا يمكن اجراء مثله في صورة عدم العلم بالحالة
السابقة ايضا فيلزم الحكم بالطهارة فيها ايضا بعين ما ذكرنا فتامل **قوله** اما اللاحق المتيقن وقوعه فلا لان اللاحق وان كان وقوعه متيقنا
لكن تاثيره غير متيقن لجواز ان يكون عقيب الحدث والحدث بعد الحدث لا تاثير له ولا يحتاج الى رافع يقينا الا ان يقول الحدث المذكور وان كان
مؤثرا فلا كلام وان لم يكن مؤثرا فذلك بان يكون عقيب الحدث وح فالحدث السابق مؤثر وعلى التقديرين يحصل اثر الحدث عند صدور
الحدث الثاني متيقن فلا بد له من رافع يقينا وليس اذ الطهارة المفروضة يجوز توسطها بين الحدثين الا ان لا يعتبروا مثل هذا اليقين المتعلق
بالامر المردد فيه بل انما اعتبروا تعلق اليقين بامر مشخص كالحدث في الصورة الاولى والطهارة في الصورة الثانية لكن التفرقة لا تخلو عن اشكال
فان صح يتم الدليل ويندفع جميع ما اورد عليه هذا وقد اورد نظير هذا الاشكال على الشق الاول ايضا فان الطهارة السابقة وان انتقضت
بالحدث المفروض الا ان الطهارة المفروضة مع الحدث متيقنة الوقوع فلا بد من العلم بناقضها وهو غير معلوم لجواز تقدم الحدث عليها ولعل
الشارح لم يتعرض لهذا الايراد لان المدعى في الشق الاول حق على كل حال ولا يهمه بيان فساد دليله واما لانه يمكن تتميم ما ذكره في الشق الاول
بما ذكره الشارح من الدليل على كل حال بان يقال ان الطهارة المفروضة وان كانت متيقنة الوقوع لكن الحدث ايضا متيقن الوقوع فيرجع الى تكافؤ
الاحتمالين ومعه لا يصح الحكم بالطهارة كما ذكرنا وظاهر انه لا يجري مثل هذا في الشق الثاني فتدبر **قوله** ولو كان المتحقق طهارة رافعة اي علم ان الواقع
منه طهارة رافعة اي من شانها الرفع ولذا اضاف اليه القول بان المجدد لا يرفع اي ان الطهارة الواقعة بقصد التجديد لا ترفع اذ ظهر كونه محدثا
قبلها بناء على اعتبار قصد الوجوب وعدم كفاية قصد القربة واما اذا علم انها كانت رافعة للحدث بالفعل فلا حاجة الى ضم القول المذكور اذ يعلم
منه وقوعها بعد الحدث وانما لم يفرض العلم بكونها رافعة بالفعل لئلا يحتاج الى ضم القول المذكور ليظهر فرق بينه وبين ما ذكره بعده بقوله او قطع
بعدمه اي عدم كونه مجددا اذ لا تفاوت بين القطع بكونها رافعة للحدث بالفعل او عدم كونها مجددة الا بالعبارة وهذا بيان لما اشار اليه اولا
بقوله ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر فان في الفرضين يعلم التعاقب لكن لا بد من ضم العلم بالاتحاد ايضا فيلزم منهما مع العلم بكون الحالة
السابقة الطهارة كونه متطهرا وانما لم يشترط العلم بالاتحاد اعتمادا على ما ذكره سابقا او لانه فرض المسئلة ههنا في العلم بطهارة واحدة وحدث
واحد كما هو ظاهر فيهما فلا حاجة الى فرض الاتحاد ايضا فتامل **قوله** وقلنا بان المجدد لا يرفع هذا اذا كان الشك منا واما اذا كان من غيرنا فيبتني
قوله على مذهبه لا قولنا فتفطن **قوله** وبهذا يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة متمسكا بان الطهارة والحدث المعلومين قد تعارضا
وتساقطا فرجع الى الحالة السابقة اذ كانت معلومة ووجه ضعفه بل بطلانه انه قد تبين بما نقله عن القائل بالقول الثاني حصول العلم بانتقاله
عن الحالة السابقة قطعا فلا معنى للحكم باستصحابها وهذا القول اختاره العلامة في التذكرة وقد يوجه كلامه لكن فرض العلم بالاتحاد والتعاقب ومعه
يتم ما ذكره لكن في حكمه بالاستصحاب مسامحة والمراد انه يحكم عليه بمثل الحالة السابقة واما ما اورد عليه من انه على ما فرضه لا يبقى الشك بل يؤول
الى اليقين فامر سهل اذ يكفي في ايراده في مسئلة الشك وقوع الشك ابتداء كما اشار اليه الشارح وان كان بعد التامل يحصل اليقين كما
يورد في مسئلة الشك في مبدء السعي فرض علم الزوجية او الفردية وهو على الصفا او المروة مع عدم بقاء الشك هناك ايضا بعد التامل فتامل
قوله بمقاديم بدنه اذ الظاهر من الاستقبال والاستدبار الواقع في الروايات هو ذلك وربما حمله بعضهم على الاستقبال بالعورة فيزول المنع
بتحريفهما وليس بشيء وعبارة المص في الالفية ايضا توهم ذلك حيث قال يجب على المتخلي ستر العورة والانحراف عن القبلة بها وقد تصدى الشارح
لتوجيهها وتصحيحها فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح الشارح **قوله** مع التعدي للمخرج عنه واعلم انه ليس في اخبارنا الواردة بجواز
الاستنجاء بالاحجار ما يدل على التقييد بعدم التعدي لكن العلامة في التذكرة ادعى ان مع التعدي عن المخرج لا بد من الماء اجماعا وكذا المحقق في
المعتبر واستدل عليه ايضا بما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انكم كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار والثلط
البعر اذا القي بعرو رقيقا كذا في الصحاح وبقوله صلى الله عليه وآله تكفي احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة قال صاحب المدارك ينبغي
ان يراد بالتعدي وصول النجاسة الى محل لا يعتاد وصولها اليه ولا يصدق على ازالتها اسم الاستنجاء وذكر جماعة من الاصحاب ان المراد به
تجاوز النجاسة عن المخرج وان لم يتفاحش وهو بعيد انتهى ولا يخفى انه لما كان مستند الحكم هو الاجماع فلا يبعد حمل التعدي على ما ذكره صاحب
المدارك اذ تحقق الاجماع في غيره غير معلوم ويؤيده الرواية الثانية من الجمهور ايضا واما الرواية الاولى فحملها على التعدي بهذا المعنى بعيد لكنه
ليس فيها الامر بالماء اليوم بل بالجمع فلا بد من حملها على الاستحباب مع فضل في معنى حملها فلا حجة فيها في هذه المسئلة هذا واما ما ذكره الشارح
في تفسير التعدي فيمكن حمله على ما ذكره صاحب المدارك بان يحمل التجاوز عن الحواشي على التجاوز عنها بما لا يعتاد ويمكن ان يحمل على ما سطه
ما ذكره صاحب المدارك وما نقله عن الجماعة بان يحمل كلامهم على التجاوز عن نفس المخرج في الجملة ولو الى الحواشي ويمكن حمل كلامهم ايضا على التجاوز

عن حواشي

فالعدد للنجاسة ... ان لم يكن ابكار او تنجست ولو لم تنجس كالكلمة الا بعد نقاء المحل كفت من غير اعتبار الثلث فصاعدا عن الثلثة ان ابقى المحل
فالعدد للنجاسة المرئية وغيرها بحيث لا يتنجس به ... وهو الذي يقتضيه اطلاق العبارة فلا يجزي ذو الجهات الثلث
بها او شبهها من ثلث خرق او خزفات او اعواد ونحو ذلك من الاجسام القالعة للنجاسة ... على تقدير اجزائها وليس في عبارته هنا ما يدل على اجزاء الماء
وقطع المتن في غير الكتاب باجزائه ويمكن ادخاله على مذهبه في شبهها واعلم ان الماء مجزي مطلقا بل هو افضل من الاحجار على تقدير اجزائها ... فانه لم يقتصر على بول ولا غائط والجمع بين المطهر
في غير المتعدي نعم يمكن استفادته من قوله سابقا الماء مطلقا ... على تقدير اجزاء الحجر ... استحباب عدمه من الاحجار بطهر
الماء والاحجار ... في المتعدي وغيره ... في المتن ... والاثر على تقدير اجزاء الحجر

عن حواشي المخرج فينطبق على الواسطة المذكورة فتامل **قوله** فالعدد للنجاسة فلا يجزي ما لا يقلعها كالصقيل والرخو وكالفحم **قوله** ابكار لا حاجة الى
ذكره بعد قوله طاهرة كانه اضافة عن الشارح فليس في المتن لا انهما له اشتراط الطهارة وعلى تقدير ان يكون طاهرة من المتن كما رسم عليه

[illegible]

ويمكن تاديه بدونه لحصول الغرض وترك استقبال الجرم النيرين الشمس والقمر بالفرج اما جهتهما فلا باس وترك استقبال الريح واستدبارها بالبول والغائط لاطلاق الخبر ومن ثم اطلق
المص وان قيد في غيره بالبول وتغطية الراس ان كان مكشوفا حذرا من وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وروي التقنع معها والدخول بالرجل اليسرى ان كان بيتا والا جعلها
اخر ما يقدمه والخروج بالرجل اليمنى كما وصفناه عكس المسجد والدعاء في احواله التي ورد استحباب الدعاء فيها وهي عند الدخول وعند الفعل

طاهر من اللعين ... الاثر ... ماذكره الشارح في شرح

[illegible]

دون ثلاثة والاستنجاء وعند مسح بطنه اذا قام من موضعه وعند الخروج بالمأثور والاعتماد على الرجل اليسرى وفتح اليمنى والاستبراء وهو طلب براءة المحل من البول بالاجتهاد
الذي هو مسح ما بين المقعدة واصل القضيب ثلثا ثم نتره ثلثا ثم عصر الحشفة ثلثا والتنحنح ثلثا حالة الاستبراء للسبيل لمن في الذكرى الصلاة لعدم وقوفه على ماخذه والاستنجاء باليسار

انتها هذا ما ذكره العلامة في المنتهى قال به عند رؤية الماء الحمد لله الذي جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا [illegible] في محل الوضوء [illegible] اعانه الله

بشدة وعلى هذا فكانه اخص من المنتهى **قوله** ورؤية الماء بما تقدم وجعله الشارح في شرحه اشارة الى هذا الدعاء وسنده هذا الدعاء
ما وقفنا عليه ليس الا رواية عبد الرحمن بن كثير عن ابي عبد الله عليه السلام قال بينا امير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالس مع ابن الحنفية اذ
قال له يا محمد ائتني باناء من ماء اتوضأ للصلوة فاتاه محمد فاكفاه بيده اليسرى على يده اليمنى ثم قال بسم الله والحمد لله الذي جعل الماء طهورا ولم
يجعله نجسا قال ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني على النار قال ثم تمضمض الحديث قوله فاكفاه بيده اليسرى على
يده اليمنى كذا في اكثر نسخ يب اي امال بيده اليسرى لينصب الماء منه على يده اليمنى وفي الفقيه وبعض نسخ يب بالعكس وكذا في الكافي وفيه بيده
فاكفاه فصبه وانت خبير بانه يمكن ان يكون المراد انه ع اكفاء الاناء باحدى يديه وصب الماء على الاخرى ثم غسل بين اليدين جميعا لكنه
بال اولا ولم يذكره الراوي ثم غسل يديه قبل ادخالهما الاناء وكان هذا هو الغسل المستحب قبل الوضوء ولعله لا يضر تخلل الاستنجاء
بينه وبين الوضوء ولذا استنجى بعده ثم شرع في افعال الوضوء ولم يعد غسل اليد اذ لكل الا ان الغرض من ذلك تنظيف اليد من النجاسة الوهمية
لئلا تسري الى الماء وقد حصل ذلك بالغسل بعد البول فلا حاجة الى غسل اخر اذ لا يحصل من الاستنجاء توهم نجاسة ولو كان الغسل تعبدا ايضا فقد
حصل التعبد بالغسل قبل الاستنجاء ولا حاجة الى غسل اخر بعده وربما كان غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء للاستنجاء مستحبا وللوضوء مستحبا
اخر ولم ينقل الراوي الثاني او تركه ع لعدم وجوبه وربما كان مصلحة ايضا في تركه في ذلك الوقت ويمكن ان يكون الاكفاء لاخذ الماء للاستنجاء وترك
ذكر الغسل المستحب للوضوء على ما ذكرنا من الوجهين واخذه بهذا الوجه دون ان يدخل يده في الاناء ويأخذه ربما كان لعدم امكان ادخال اليد
لكن الظاهر تقديم اليمنى على اليسرى كما في كا والفقيه لاستحباب الاستنجاء باليسرى اذا عرفت هذا فمفاد هذه الرواية انما هو استحباب هذا الدعاء
عند اخذ الماء لغسل اليد على احد الوجهين او للاستنجاء لا عند رؤية الماء كما ذكره المصنف لا دلالة للرواية على استحبابه عند كل من الاستنجاء و
الوضوء على ما ذكره الشيخ المفيد ره ذكر استحباب ما ذكره في ابتداء الوضوء حين نظر الى الماء قبل ادخال يده فيه ولا يخفى ان حمد الله عند رؤية
كل نعمة عليها احسن نعم ذلك وورود هذا الحمد بعينه ع في الجملة كانه يصلح سند الحكم باستحبابه في الحالين على انه ربما كان مستند اخر لم يصل الينا
فتامل **قوله** وعند مسح بطنه اذا قام من موضعه الخ ظاهره ان هذا قبل الخروج ولم اطلع له على مستند من الاخبار سوى ما ذكره في الفقيه بقوله
وكان ع اي امير المؤمنين صلوات الله عليه بقرينة ان في سابقه نقل عنه ع اذا اراد الحاجة اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي فاذا
خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى في قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها ولا يخفى انه صريح في انه بعد الخروج و
ح ينفصل به دعا الخروج ايضا وان ورد في الخروج دعا اخر ايضا كما سننقله لكن عبارة المفيد في المقنعة توافق ما هنا حيث قال واذا فرغ من الاستنجاء
فليقم وليمسح بيده اليمنى بطنه وليقل الحمد لله الذي اماط عني الاذى وهناني طعامي وعافاني من البلوى الحمد لله الذي رزقني ما
اغتذيت به وعرفني لذته وابقى في جسدي قوته واخرج عني اذاه يا لها نعمة يا لها نعمة يا لها نعمة لا يقدر القادرون قدرها كذا في ما عندنا من نسخ
المقنعة ولا يخفى ان قول المصنف يكفي سندا لما ذكره الشارح لكن لم اطلع على مستند ما ذكره الشيخ المفيد من الاخبار والشيخ ره في يب ذكر عبارة
المفيد الى قوله وليقل ثم قال ذكر الدعائين اولهما قد تقدم الخبر فيه والثاني اخبرني به الشيخ واورد السند الى عبد الله بن ميمون القداح عن ابي
عبد الله عن ابائه عن علي عليهم السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة
ثلثا والخبر الاول كانه اشارة الى ما رواه سابقا عن معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم
اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله والحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى
الحديث انتهى ولا يبعد جبرا اخر يصلح ان يكون اشارة الباقي من هذا الى المقصود ولا يخفى ما فيه فلا حاجة لنا اليه فتامل **قوله** والاعتماد على
الرجل اليسرى علله في الذكرى بالخبر عن النبي صلى الله عليه واله وقال في النهاية لانه ع علم اصحابه الاتكاء على اليسرى وكانه اشارة الى ما رواه الجمهور
عن سراقة بن مالك انه قال علمنا رسول الله صلى الله عليه واله اذا اتينا الخلاء ان نتوكا على اليسرى وننصب اليمنى ولم اقف في اخبارنا على ما يدل
على ذلك **قوله** والاستبراء استحباب الاستبراء هو الظاهر المشهور بين الاصحاب وظاهر الشيخ في الاستبصار وجوبه وقد اختلف كلام الاصحاب في كيفيته اختلافا
كثيرا وما ذكره ههنا من نتره ثلثا الظاهر ان المراد به نتر القضيب والنتر هو الجذب بجفوة وشدة فهو نتيجة ما ذكره في س من انه يمسح من المقعدة الى
اصل القضيب ثم الى راسه ثم عصر الحشفة ثلثا وهو موافق لما ذكره العلامة في هي و كره وبه ذكره في كري من انه ولكن بالتسع المشهورة لعله انه
اشارة الى هذا وما وجدنا من الروايات في هذا الباب ثلث روايات احدها صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول قال
ينتره ثلثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي وثانيها حسنة محمد بن مسلم بابراهيم بن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء
قال يعصر اصل ذكره الى ذكره ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل كذا في يب وفي كا بدل الى ذكره الى طرفه
وهو اظهر والثالثة رواية عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين
المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي والظاهر ان المراد بالنتر في الرواية الاولى هو نتر اصل
القضيب الى طرفه ويمكن حمله على النتر من اصل المقعدة الى طرفه فعلى الثاني يكون قريبا مما هنا والتفاوت بينهما في اعتبار النتر الدال على شدة
الجذب في الرواية والاكتفاء بمطلق المسح هنا ويمكن حمل المسح هنا على ما كان بشدة ليوافق الرواية وايضا قد اعتبر هنا تقطيعه بان يمسح اولا من
اصل المقعدة الى اصل القضيب ثلثا ثم من اصل القضيب الى راسه ثلثا ولم يعتبر ذلك في الرواية بل ظاهرها كفاية النتر من اصل المقعدة الى طرف القضيب

لانها موضوعة للادنى كما ان اليمين للاعلى كالاكل والوضوء ويكره باليمين مع الاختيار لانه من الجفاء ويكره البول قائما حذرا من تخبيل الشيطان ومطمحا به في الهواء للنهي عنه
وفي الماء جاريا وراكدا للتعليل في اخبار النهي بان للماء اهلا فلا تؤذوهم بذلك و الحدث في الشارع

رابع عشر

ثلثا بان يكون كل منها منه اليه من غير تقطيع وايضا ان حمل راسه هنا على الحشفة فيشتمل ما هنا على تقطيع اخر بخلاف الرواية وان حمل على منتهى
الذكر فما ذكر هنا من عصر الحشفة ثلثا امر زائد على ما في الرواية اذ مسح الحشفة ثلثا في ضمن المسح الثاني ثم بعصرها ثلثا بخلاف ما في الرواية
اذ ليس فيها عصرها ثلثا ثانيا وعلى الاول فليس في الرواية المسح ثلثا الاول اصلا بل النتر من اصل القضيب الى طرفه ثلثا وههنا [illegible]
مع تقطيع في الثاني لم يعتبر في الرواية او مع زيادة عصر الحشفة ايضا ثلثا على الاحتمالين والامر في الفرق بين النتر والمسح على ما ذكر في الاحتمال
السابق وكلام المرتضى ره موافق لظاهر هذه الرواية حيث قال ويستحب عند البول نتر الذكر من اصله الى طرفه ثلث مرات واما الرواية الثانية فان
حمل العصر من اصل الذكر الى الذكر او الى الطرف فيها على العصر من المقعدة الى منتهى الذكر او الى الحشفة فيوافق ما هنا الا في اعتبار ما ذكر من التقطيع
الاول هنا دون الرواية ولعل العلامة ره حملها على هذا المعنى حيث استدل بها على مختاره وان حمل العصر من ابتداء القضيب كما هو الظاهر
الى اخره او الى الحشفة فليس فيها الثلث الاول المذكور هنا واما في الباقي فيتوافقان اذ نتر الطرف هو عصر الحشفة المذكور هنا هذا ان
حمل نتر الطرف ايضا على الثلاث بقرينة سابقة وان حمل على الاطلاق فبينهما الفرق من هذا الوجه ايضا واما الرواية الثالثة فصريحة في
الثلث الاول المذكور هنا واما غمز ما بينهما المذكور فيها فان حمل الغمز ما بين المقعدة والانثيين ايضا بعد خرطه كما هو ظاهرها اما ثلثا
او مطلقا فهو شيء لم يذكر هنا ولم يذكر ما ذكر هنا من الثلثين الاخيرين فيها اصلا وان حمل على غمز ما بين طرفي الذكر اكتفاء بقرينة المقام و سمي
بذكره فيوافق ما هنا الا في اعتبار التقطيع الثاني وعدمه او في اعتبار مسح الحشفة ثلثا هنا ثانيا بخلاف في تلك الرواية على ما ذكرنا من الاحتمالين
فيما ذكره هنا هذا والظاهر ان الغرض من الاستبراء الاستظهار لاخراج بقية البول وعلى هذا فيمكن الجمع بالقول بحصوله بكل منها وفي الروايات
لكن ينبغي في العمل حمل كل منها على الاحتمال الذي هو ابلغ في ذلك من الاحتمالات التي ذكرناها والوجه الذي ذكره ههنا كانه جامع لما في الروايات
سوى غمز ما بينهما المذكور في الرواية الثالثة على الاحتمال الاول الذي ذكرناه فيه وهو وان كان ظ اللفظ لكن اعتباره بدون اعتبار
مسح القضيب كما هو مقتضى هذا الاحتمال بعيد جدا عن الاعتبار ويمكن حمل النتر المذكور هنا على نتر ما بين المقعدة واصل القضيب ثلثا
بعد مسحه فيطابق الرواية الثالثة على الاحتمال الاول المذكور فيها مع زيادة هي اعتبار عصر الحشفة ثلثا هنا بخلاف الرواية وهي مأخوذة
من نتر الطرف المذكور في الرواية الثانية لكن عدم اعتبار مسح اصل القضيب اصلا ايضا بعيد عن الاعتبار والله تع يعلم بقي الكلام في وجه
السؤال الوارد في الرواية الثانية فانه لا يخ عن خفاء فنقول قد تعرض والدي طاب ثراه في شرح س لتوجيهه فقال كان مراد السائل انه اذا بال
ولم يكن الماء كيف يصنع لقطعه ليمكنه الوضوء ولم ينتقض بخروجه وليس مراده السؤال عن تطهير المحل فاجابه ع بانه يستبرئ فاذا خرج بعد الاستبراء
شيء فليس من البول ولا ينقض الوضوء لا انه طاهر فان قلت اي خصوصية لهذا السؤال بعدم الماء اذ مع وجود الماء ايضا يجري السؤال قلت كان
السائل كان عالما بان مع وجود الماء اذا استبرئ وغسل المحل فلا باس بما يخرج بعده ولكن لا يعلم الحال في حال الفقد او يكون بناء على ما توهم ان
الماء يقطع البول كما ذكره العلامة في هي انه على هذا وجه الاختصاص ظاهر انتهى ويمكن ان يقال ان السائل لم يعرف حكم الاستبراء وكان يتوهم انه اذا
وجد رطوبة بعد البول والغسل يجب غسلها فسأله عن رجل بال ولم يكن معه ماء اي يفقد ان يجب الغسل كلما وجد رطوبة فكيف يصنع فاجابه
بتعليم حكم الاستبراء ليعلم ان ما وجد بعده او بعد الغسل فهو طاهر ولا حاجة الى غسله فتامل **قوله** لانها موضوعة للادنى وههنا في
روايات العامة كما نقله العلامة في هي **قوله** لانه من الجفاء كذا في الخبر والجفاء ممدود خلاف البر كذا في النهاية والصحاح **قوله** حذرا من
تخبيل الشيطان كذا في الخبر وخبله الجن خبّله وافسد عقله او عضوه كذا في القاموس **قوله** ومطمحا به في الهواء للنهي عنه فقد روى السبع
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه واله يكره للرجل او نهى الرجل ان يطمح ببوله من السطح
في الهواء وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال نهى النبي ان يطمح الرجل ببوله من السطح او من الشيء المرتفع في الهواء وفي الفقيه ونهى
رسول الله ان يطمح الرجل ببوله في الهواء من السطح او من الشيء المرتفع وذكر والدي طاب ثراه في شرح س ان التطميح بالبول يحتمل وجهين الاول البول
الى فوق وهو مناسب لما ذكره اهل اللغة في الصحاح طمح بصره الى الشيء ارتفع وطمح ببوله اذا رماه في الهواء وربما يناسبه التعليل الذي ذكره
في النهاية والمحقق الثاني في شرح عد من خوف لوده لكنه لا يناسب ما ورد من التطميح من السطح او من الشيء المرتفع لان هذا المعنى لا دخل فيه لكونه
من السطح او من الشيء المرتفع كما هو الظ والثاني الرمي به في الهواء من موضع مرتفع وهذا وان لم يكن مناسبا لكلام اهل اللغة والتعليل المذكور
لكنه اظهر نظرا الى الروايات ثم على الوجه الثاني هل يرتفع التنافي بينه وبين ما ورد من استحباب ارتياد موضع مرتفع للبول وان رسول الله
اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع من الارض يمكن دفعه بحمل المستحب على ارتفاع يسير يؤمن معه من النضح والترشش والمكروه على ما زاد عليه من
الارتفاع الفاحش ثم على الاحتمال الثاني هل البول في البلاليع العميقة من التطميح في الهواء وقال طاب ثراه لا يبعد القول به لعدم الفرق بينه و
بين ما في التطميح من الشيء المرتفع والله تع يعلم **قوله** وفي الماء جاريا وراكدا اما الراكد فلصحيحة الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بان يبول
الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء الراكد وما ذكره في الفقيه انه قد روي ان البول في الماء الراكد يورث النسيان واما الجاري فلرواية مسمع
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام انه نهى ان يبول الرجل في الماء الجاري الا من ضرورة وقال ان للماء اهلا وفي
رواية مرسلة عن ابي عبد الله عليه السلام قلت يبول الرجل في الماء فقال نعم ولكن يتخوف عليه من الشيطان وهي تشمل الراكد والجاري وعلى
هذا يحمل نفي الباس في الجاري في الرواية الاولى وفي عدة روايات اخر على خفة الكراهة فيه مطلقا بخلاف الراكد والروايات مختصة بالبول فلا يبعد

وهو الطريق المسلوك والمشرع وهو طريق الماء للواردة والفناء بكسر الفاء وهو ما امتد من جوانب الدار وهو حريمها خارج المملوك منها والملعن وهو مجمع الناس او منزلهم او قارعة الطريق او ابواب الدور وتحت الشجر المثمرة وهي ما من شانها ان تكون مثمرة وان لم يكن كذلك بالفعل ومحل الكراهة ما يمكن ان تبلغه الثمار عادة وان لم تكن تحتها وفيء النزال وهو موضع الظل المعد لنزولهم او ما هو اعم منه كالمحل الذي يرجعون اليه وينزلون به من فاء يفيء اذا رجع

الى الغائط ولهذا قيد الشارح رحمه الله الحدث بعد هذا اشارة الى تعميم الحكم فيه واختصاص ما سبقه بالبول لكن بعض الاصحاب كالمصنف في الذكرى عمم الحكم في الغائط بطريق الاولى وفيه ضعف نعم ربما يمكن التمسك فيه بالتعليل الوارد في خبر سمع فتامل **قوله** وهو الطريق المسلوك فسره في الصحاح بالطريق الاعظم وهو اخص مما ذكره الشارح رحمه الله لكن لم اقف في هذا الباب على نص ورد بلفظ الشارع بل انما ورد بلفظ الطرق النافذة وهو صحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلي بن الحسين صلوات الله عليهما اين يتوضأ الغرباء قال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واين مواضع اللعن قال ابواب الدور فلعله لهذا فسره الشارح ههنا بالطريق المسلوك ليوافق الرواية وفي بعض الاخبار على ما في الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال والمانع الماء المنتاب والساد الطريق المسلوك ويمكن ان يحمل ساد الطريق على ما يعم المتغوط فيه فربما كان تفسير الشارح بناء عليه هذا ثم ان المراد بالطريق النافذ او المسلوك اما الطريق العام الذي يسلكه كل احد كما قال في الاساس طريق نافذ عام يسلكه كل احد او مقابل المبحوث والمتروك كما هو الظ من المسلوك فعلى الاول التقييد بالنافذة كانه للاحتراز عن الطرق المختصة بواحد او جماعة لكونها ملكا لاربابها فيحرم الحدث فيها بدون اذنهم وعلى الثاني كانه لعدم الكراهة في المتروك نظرا باعتبار ان علة الكراهة هي اذى المترددين فلا كراهة مع الترك والهجر فتامل **قوله** وهو طريق الماء للواردة اي المواضع التي ياتيها الواردون لاخذ الماء من شطوط الانهار ورؤس الابار وقد ذكر الانفاء من شطوط الانهار في الرواية السابقة وسيجيء ايضا في مرفوعة علي بن ابرهيم وفي رواية السكوني نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها او نهر يستعذب او تحت شجرة فيها ثمرتها وعلل الحكم في شرح بعضهم بما فيه من اذى الواردين **قوله** وهو ما امتد من جوانب الدار كذا في الصحاح وفي القاموس والنهاية هو المتسع امام الدار وعلى الاول فلم اقف على ما يدل على الكراهة في فناء الدار مط بل انما ورد الاجتناب عن افنية المساجد في مرفوعة علي بن ابرهيم عن ابي الحسن موسى عليه السلام ادنيها اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال وعلى الثاني فهو قريب من ابواب الدور التي فسرها مواضع اللعن في الرواية السابقة وتفسير الشارح بحريمها خارج المملوك منها كانه باعتبار ان المملوك منها يحرم الحدث فيه بدون اذن صاحبه فالكراهة انما هي في الخارج عنه فتدبر **قوله** وهو مجمع الناس الخ الظ تفسيره بالاخير كما ورد في الرواية المتقدمة او التعميم لكل ما يوجب الحدث فيه اللعن عادة ويحمل التفسير في الرواية المذكورة على التمثيل وتعليل الحكم بالكراهة مط بما يوجب من اللعن والذم واما التخصيص باحد الثلثة الاول فلا وجه له على انه يحسن تفسيره بالثاني مع ما سيذكره من فيء النزال والا بالثالث مع ما ذكره من الشارع فانه قال في النهاية فيه نهى عن الصلوة على قارعة الطريق وهي وسطه وقيل اعلاه والمراد به ههنا نفس الطريق ووجهه ثم نهى الكراهة الا على ما نقله من العبارة فافهم **قوله** وتحت الشجرة المثمرة يدل عليه الروايات المتقدمة وقوله وهي ما من شانها ان تكون مثمرة ظاهره كفاية ان يكون من شانها الاثمار وان لم يثمر في الحال ولا في الماضي وفيه تامل فان اطلاق المشتق على ما قام به المبدأ في المستقبل مجاز اتفاقا على ما تقرر في الاصول ولا قرينة ههنا على ارادته واما شموله لما اثمر في الماضي وان لم يثمر في الحال فهو مبني على كون اطلاق المشتق على من قام به المبدأ في الماضي حقيقة وفيه خلاف بينهم وعلى تقدير تسليم القول به يمكن ان يقال ههنا ان الظ حملها على المثمرة في الحال بقرينة ما تقدم من رواية السكوني حيث قيد بشجرة فيها ثمرتها وكذا ما رواه في الفقيه مرسلا عن ابي جعفر عليه السلام وانما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يضرب احد من المسلمين خلاه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملئكة الموكلين بها الا ان يقال ان هذا لا يدل على تخصيص الحكم بحال الاثمار اذ يجوز ان يكون رعاية الملئكة الموكلين بها حال الاثمار سببا للكراهة ذلك حينئذ بعد الاثمار ايضا ما دام الشجر باقيا وايضا يحتمل ان يكون الملئكة موكلة بالشجرة او النخلة التي قد اثمرت لا بثمرها وحينئذ يجوز ان تكون موكلة بها دائما فلا دلالة فيها على التخصيص لكن في الفقيه بعد ذلك قال ولذلك تكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملئكة تحضره وفيه دلالة على ان حضور الملئكة يختص بوقت الحمل فيندفع المناقشة الاخيرة هذا وايضا لا يلزم حمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون التقييد في رواية السكوني لاجل شدة الكراهة في حال فيها ثمرها فلا ينافي الكراهة مط على ما هو مقتضى صحيحة عاصم بن حميد المتقدمة مع صحتها وضعف المقيد لكن لما ثبت القول بكونه حقيقة في الماضي والروايتان صالحتان قرينة في الجملة للتقييد والاصل العدم حتى يثبت فالاولى الاقتصار في الحكم بالكراهة على القدر المتيقن هذا وقال في القاموس ثمر الشجر واثمر صار فيه الثمر والثامر ما خرج ثمره والمثمر ما بلغ ان يجنى انتهى وعلى ما ذكره فمقتضى رواية عاصم بن حميد تخصيص الكراهة بما بلغ ان يجنى ثمرها ومقتضى مرسلة الفقيه الكراهة في كل ما خرج ثمرها واما مساقط الثمار الواقع في المرفوعة المتقدمة فظاهرها عموم كل ما يكون مسقطا لما من شانه ان يسقط من الثمار وان لم يتحقق السقوط عليه بالفعل لكن الظ انه لا بد من وجود الثمرة التي امكن سقوطها عليه بالفعل وان لم يبلغ حد الادراك وفي فهم الثمرة واما انه هل يعتبر كونه مسقطا لها في الحال او يكفي صدقه عليه في الماضي فيبتني على القولين في المشتق فتامل فيه ولا انه هذه الرواية ايضا على التقييد بحال وجود الثمرة فيه ما فيه فتدبر **قوله** وهو موضع الظل المعد لنزولهم يدل عليه ما في الخبر الذي نقلناه عن الفقيه لعن الله المتغوط في ظل النزال ويمكن ان يحمل الخبر ايضا على منازلهم مط كما احتمل في عبارة المص ويكون التعبير عنها بالظل بناء على الغالب ويمكن توجيه كلام المص ايضا على تقدير الحمل على الاعم بهذا الوجه ايضا ويؤيد التعميم ما سبق في مرفوعة علي بن ابرهيم ومنازل النزال فتدبر **قوله** يرجعون اليه وينزلون به كان فيه اشارة الى ان المراد بالرجوع اليه ههنا هو النزول به والا لتحقق الحكم الرجوع اليه بعد النزول به ابتداء كما هو ظ لفظ الرجوع ويمكن الحمل عليه ايضا تنزيلا على الغالب وقوله من فاء يفيء اذا رجع اشارة الى ان اطلاق لفظ الفيء على المعنى الثاني انما هو باعتبار معنى الرجوع من غير ملاحظة الظل بخلاف الاول لانه باعتبار معنى الظل وان كان اطلاق الفيء على الظل ايضا باعتبار

ملاحظة

والجحرة بكسر الجيم وفتح الحاء والراء المهملتين جمع جحر بالضم والسكون وهي بيوت الحشار والسوام خاله روي انه يورث الجنون والكلام الا بذكر الله تعالى والاكل والشرب لما فيه من المهانة والخبر يحويه حكاية الاذان اذا سمعه على الاشهر وذكر الله لا يشمله الجميع لخروج الحيعلات منه ومن ثم حكاه المص في الذكرى بقول ولا قوة وقراءة اية الكرسي وكذا مطلق حمد الله وشكره وذكره لانه حسن على كل حال والضرورة لحاجة يخاف فوتها لو اخره الى ان يفرغ ويستثنى ايضا الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله عند سماع ذكره والحمدلة عند العطاس منه ومن غيره وهو من الذكر وربما قيل باستحباب التسميت ايضا ولا يخفى وجوب رد السلام وان كره السلام عليه وفي كراهيته مع تادي الواجب بغيره وجهان واعلم ان المراد بالجواز في حكاية الاذان

ملاحظة معنى الرجوع كما سيشير اليه في بحث وقت النوافل فتفطن **قوله** والجحرة مستندة على ما ذكره العلامة في المنتهى ما ورد في الروايات العامية ان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يبال في الجحر وانه لا يؤمن ان يخرج حيوان يلسعه فقد حكي ان سعد بن عبادة بال في جحر بالشام فاستلقى ميتا فسمعت الجن تنوح عليه بالمدينة وتقول نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم تخط فؤاده ولا يخفى ان الرواية مع عدم صحتها مخصوصة بالبول ولا يشمل الغائط كما هو مقتضى كلامهم والاستناد بالوجه الثاني في الحكم الشرعي لا يخ عن اشكال وحال ما نقل من الحكاية معروف فتامل **قوله** والكلام الا بذكر الله تعالى الخ الاولى تاخيره عن الاكل والشرب ليتصل بما يرتبط به مما ذكره بعد ذلك من جواز حكاية الاذان الخ واستدل على كراهة الكلام برواية صفوان عن ابي الحسن الرضا انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يجيب الرجل اخر وهو على غائط او يكلمه حتى يفرغ وفيه انه انما يدل على كراهة الكلام مع الغير لا مط وقال في الفقيه ولا يجوز الكلام على الخلاء لنهي النبي عن ذلك وروي انه من يكلم على الخلاء لم تقض حاجته واستدل ايضا في شرح س بما سيجيء في استثناء اية الكرسي من رواية عمر بن يزيد بل رخص في الكنيف الخ وهو انما يتم لو حمل على انه لم يرخص في الكلام مط سوى ما ذكره واما لو حمل على انه لم يرخص فيما سئله السائل من التسبيح وقراءة القران الا فيما ذكره فلا دلالة لا له على المنع من الكلام مط فتامل **قوله** والخبر وهو ما رواه في الفقيه انه دخل ابو جعفر الباقر عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك كان معه فقال تكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج عليه السلام قال للمملوك اين اللقمة قال اكلتها يا ابن رسول الله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فاني اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وذلك لان تاخيره عليه السلام لاكل تلك اللقمة مع ما فيه من الثواب العظيم وتعليقه على الخروج يدل على مرجوحية اكلها في تلك الحال وعلى ما بطريق الاولى في الخبر اشار المص في الذكرى حيث قال لتضمن رواية اللقمة عن الباقر عليه السلام ويمكن المناقشة في دلالتها على كراهة الاكل والشرب مط لاحتمال اختصاصها بالخبر لما فيه من الحرمة بل يشمل هذا الخبر الذي في اكله ما ذكر من الشرف فلا يدل على الحكم في الشرب ولا في الاكل مط فتامل **قوله** وذكر الله لا يشمله اجمع يعني الحكم بكراهة الكلام في الخلاء عام يشمل الاذان ولم يرد ما يدل على استثنائه الا ما ورد من استثناء ذكر الله وانه حسن على كل حال وهو لا يشمله اجمع لخروج الحيعلات عنه ولذلك حكم المص في الذكرى باستثنائه ونسبه الى الفضل واستدل في المدارك على استثناء الاذان بما رواه ابن بابويه في كتاب علل الشرايع في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال يا ابن مسلم لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وقل كما يقول ثم قال ومن هنا يظهر ان ما ذكره جده في شرح الشرائع حيث قال واستثنى المص ايضا حكاية الاذان وهو حسن في فصل ذكره دون الحيعلات لعدم النص عليه على الخصوص الا ان تبدل بالحولقة كما ذكر في حكايته في الصلوة ليس بجيد ولا يخفى ان هذه الرواية رواها في الفقيه ايضا عن محمد بن مسلم وسنده اليه صحيح لكن يمكن المناقشة في دلالتها فان قوله وقل كما يقول وان كان مط في الفصول لكن قوله اولا لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال وكذا قوله فاذكر الله عز وجل كانه قرينة على تخصيصه بما هو ذكر ويمكن ان يقال انه لا دلالة فيه على تخصيصه بالذكر بل فيه اشعار بدخول تمام الاذان في الذكر وجواز حكايته على الخلاء وروى ايضا في كتاب العلل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحال لان ذكر الله حسن على كل حال ثم قال عليه السلام لما ناجى الله عز وجل موسى بن عمران عليه السلام قال موسى يا رب ابعيد انت مني فاناديك ام قريب فاناجيك فاوحى الله عز وجل اليه يا موسى انا جليس من ذكرني فقال موسى يا رب اني اجلك ان اذكرك فيها قال يا موسى اذكرني على كل حال وقد ذكر مضمون هذه الرواية بتمامها في الفقيه ايضا في باب ارتياد المكان للحدث لكن لم يسنده الى الرواية وكلام في دلالتها ايضا كالكلام في الرواية السابقة وروى ايضا في كتاب العلل في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما اقول اذا سمعت الاذان قال اذكر الله مع كل ذاكر والكلام في دلالتها ايضا كما في الروايتين السابقتين وروى ايضا عن سليمن بن مقبل المديني قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال ان ذلك يزيد في الرزق ولا يخفى ظهور دلالته على حكاية كل الاذان وعدم قرينة فيه على التخصيص بل هو قرينة على عدم التخصيص في الروايات السابقة ايضا والله تعالى يعلم **قوله** وقراءة اية الكرسي يدل عليه صحيحة الفقيه عن عمر بن يزيد انه سال ابا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في المخرج وقراءة القران فقال لم يرخص في الكنيف اكثر من اية الكرسي ويحمد الله او اية الحمد لله رب العالمين وهذه الرواية في يب ايضا من دون الحمد لله رب العالمين وح يمكن الحكم باستثناء كل اية وعلى هذا تخصيص اية الكرسي ولا يمكن ان يكون باعتبار الاهتمام بقراءتها في كل حال لكن يشكل ذلك مع وجود الزيادة في الفقيه واما ما رواه في يب في الصحيح عن عبد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته اتقرء النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القران فقال يقرؤن ما شاؤا فيحمل بقرينة رواية عمر بن يزيد على نفي الحرمة ويمكن على رواية يب حمل رواية عمر بن يزيد على الرخصة في اية الكرسي وكل اية الا بل بان يكون المراد انه لم يرخص في الكلام مط الا فيما سئله السائل عن اية الكرسي وحمد الله والمراد به ما يشمل الذكر مط وكل اية فيشمل جميع القران وح فلا حاجة الى تاويل في رواية الحلبي فتامل **قوله** وكذا مطلق حمد الله تاكيد لما ذكره سابقا بقوله الا بذكر الله تعالى وتفصيل له ويدل عليه الروايات السابقة وغيرها **قوله** وللضرورة لمنافي الامتناع معها من الضرر والحرج المنفيين **قوله** كالتكلم لحاجة الخ وينبغي ان يقيد بان لا تنفع بغير الكلام من التصفيق باليد ونحوه **قوله** ويستثنى ايضا الصلوة على النبي نظرا الى عموم ما يدل على وجوبها عند سماع ذكره صلى الله عليه وآله مع دخولها في مطلق الذكر ايضا **قوله** وربما قيل باستحباب التسميت منه ايضا اي كما يستحب الحمدلة والتسميت بالسين والشين

هو الذي

وفاق معناه معناه الاعم لانه مستحب لا يستوي طرفاه والمراد منه هنا الاستحباب لانه عبادة لا تقع الا راجحة وان وقعت مكروهة فكيف اذا انتفت الكراهة الفصل الثاني
في الغسل وموجبه ستة الجنابة بفتح الجيم والحيض والاستحاضة مع غمس القطنة سواء سال عنها ام لا لانه موجب في الجملة والنفاس ومس الميت النجس في حالة كونه ادميا
خرج الشهيد والمعصوم من تم غسله الصحيح وان كان متقدما على الموت كمن قدم ليقتل فقتل بالسبب الذي اغتسل له وخرج بالادمي غيره من الميتات الحيوانية فانها وان
كانت نجسة لا ان مسها لا يوجب غسلا بل محى كغيرها من النجاسات في اصح القولين وقيل يجب غسل ما مسها وان لم يكن برطوبة والموت المعهود شرعا وهو موت المسلم

هو الدعاء للعاطس كان يقول له يرحمك الله وفيه نظر القائل لدخوله في مطلق الذكر وقد منع بعضهم ذلك كلام الشارح ايضا يشعر بتوقف فيه فافهم قوله
وما في معناه اي في معنى الحكاية بتاويل المذكور وهو قوله اية الكرسي وسائر ما ذكر بعدها في الشرح واما للضرورة فيما كان بعضه مباحا
وبعضه راجحا او واجبا او مندوبا وعليك التفصيل فتامل قوله معناه الاعم اي ما لا يمتنع شرعا الشامل لما عدا الحرام لا معناه الاخص اعني المباح
الذي هو متساوي الطرفين لانه مستحب بل بعضه واجب كما اشرنا اليه في ما للضرورة وكالصلوة ورد السلام فلا يجوز حمل الجواز هنا على
المعنى الاخص بل يجب ان يحمل على المعنى الاعم ويكون تحققه فيما كان مستحبا في ضمن الاستحباب وفيما كان واجبا في ضمن الوجوب فتامل فان
الغرض من الحكم بالجواز فيها عدم كراهتها واذا حمل على المعنى الاعم فلا يدل على ذلك فالظاهر بقاؤه على ظاهره واطلاقه على مقابل المرجوح وان لم
يكن من معانيه لغة واصطلاحا فتامل قوله لانه عبادة لا تقع الا راجحة وان وقعت مكروهة فمعنى الكراهة فيها هو قلة ثوابها كما صرح به جمع
من المحققين وسيجيء من كلام الشارح ايضا في بحث القران في الطواف وفيه تامل سنشير اليه هناك انشاء الله وتفصيل القول في معنى الكراهة
في العبادات وتحقيقه فيما علقناه على شرح مختصر الاصول فليرجع اليه قوله فكيف اذا انتفت الكراهة كما في المذكورات اذ لا ريب انهم لا
يقولون بكراهتها والعبادة ان لم تكن مكروهة فلا ريب في رجحانها فلا يمكن حمل الجواز فيها على متساوي الطرفين فيجب ان يحمل على معناه
الاعم على ما ذكره او على مقابل المرجوح توسعا على ما ذكرنا فتامل قوله ولمس الميت النجس هذا هو المشهور والاقوى وذهب السيد المرتضى

اما لان غايته الحدث او لان المبيح للجنب هو الغسل خاصة والخضاب بحناء او غيره وكذا يكره للجنب وهو مختضب وقراءة ما زاد على سبع آيات في جميع اوقات
جنابته وهل يصدق العدد بالآية المكررة سبعا وجهان

على الطهارة صحة الطهارة للنوم اذ يجوز ان يكون المراد انه يستحب وقوعه بعد الطهارة اي طهارة من الطهارات الواقعة في الشرع مما علم
كونها رافعة للحدث او مبيحة لما هو مشروط برفعه لا ما هو مناف له وهو النوم ثم قال والتحقيق ان جعل النوم غاية مجاز اذ الغاية هي الطهارة التي
قبل النوم بحيث يقع النوم عليها فيكون من باب الكون على الطهارة وهي غاية صحيحة وقطع في الذكرى بانه ينوي استباحة ما يشترط فيه الطهارة
فلا يصح الوضوء بنية غيره لا انه مباح من دونه قلنا الاباحة لا كلام فيها وانما الخلاف في وقوع ذلك المنوي على الوجه الاكمل وذلك غير
حاصل من دون الطهارة ولانهم جعلوا العلة في فضيلة تلك الافعال الطهارة فكيف لا يحصل له ان يجب بها انتهى ووجه الرد ان
الظ من الروايات الواردة في باب الوضوء للنوم مثل قول الصادق عليه السلم من تطهر ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في الفقيه
وقوله من توضأ ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في ثواب الاعمال وفي خصوص نوم الجنب كصحيحة الحلبي انه سئل ابو عبد الله
عن الرجل ينبغي له ان ينام وهو جنب قال يكره ذلك حتى يتوضأ وموثقة سماعة قال سألته عن الجنب ثم يريد النوم قال ان احب ان يتوضأ
فليفعل الحديث جواز الوضوء بقصد انه للنوم بل ربما يؤذن بوجوب هذا القصد في النية كما استدل بقوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
على وجوب نية الاستباحة في وضوء الصلوة بناء على ان المفهوم منه عرفا ان الوضوء لاجل الصلوة كما في قولهم اذا لقيت الامير فخذ اهبتك
واذا لقيت العدو فخذ سلاحك ان خذ الاهبة والسلاح لاجل لقاء الامير والعدو ولا معنى لكون الوضوء للصلوة الا انه لاستباحتها
وهذا وان كان محل تأمل لان كون هذا المعنى مفهوما من الآية والروايات بحسب العرف مسلم الا ان كون الوضوء لاجل الصلوة ولغيرها
لا يستلزم ان يقصد في الوضوء انه لاجلها او لاجله الاترى انه في المثالين المذكورين لا يلزم في امتثالهما ان يقصد حين اخذ الاهبة والسلاح
انه لاجل لقاء الامير والعدو ولكن لا ريب في انه يفهم منه جواز فعل الطهارة او الوضوء بهذا القصد من دون قصد غاية اخرى كما في المثالين المذكورين
ولم يعرضنا الاذن الخ قوله اما لان غاية الحدث لا يوجب ان لا يكون مبيحا اذ ليس معنى كونه غاية معنى مجامع النوم حتى يقال انه ليس
رفع الحدث بل شيء آخر اذ رفع الحدث لا يجامع النوم بل معناه كما اشار اليه المحقق في المعتبر ان غايته وقوع النوم على الوجه الاكمل اي وقوعه
بعد الطهارة وعلى هذا فلا مانع من كونه رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه ولو قيل انه وان جاز ان يكون رافعا للحدث لكن لا دليل
على ذلك اذ يجوز ان يكون الحاصل به معنى غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل النوم وكماله حينئذ فلا يكون مبيحا لما هو مشروط برفع الحدث فنقول
ان هذا انما يتوجه اذا لم يعتبر في الطهارة رفع الحدث واما اذا اعتبر ذلك كما هو المش فلا لانه اذا دلت الرواية على ما نقلنا عن الفقيه على جواز
الطهارة للنوم فهو طهارة على مقتضى الرواية فيكون رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه على ان هذا الاحتمال يجري في الغايات الاخرى ايض
غير الحدث كدخول المسجد اذ يجوز ان يكون الغاية فيه ايضا معنى آخر غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل دخول المسجد مع انهم لم يذكروا هذا الاحتمال
فيها ووجهوا ان يكون الوضوء لها رافعا مبيحا فكانهم يدعون ان الامر بالوضوء او الطهارة لما يتوقف صحته وجوازه عليها وكذا لما يتوقف فضيلته وكماله
عليها انما هو لاجل ان يرتفع الحدث ليمكن وقوع الغايات صحيحا او كاملا الا فيما لا يمكن ارتفاع ذلك المعنى فيه كنوم الجنب وجماع المحتلم وعلى
هذا فينبغي ان يحكم بذلك فيما كان غايته الحدث ايضا كالنوم في غير الجنب فالظ على طريقتهم ان يقولوا انه ان لم يشترط قصد الاستباحة في النية
فالوضوء لجميع الغايات التي ذكروها رافع مبيح سوى ما يجامع الحدث كوضوء الحائض ونوم الجنب وجماع المحتلم وان كان غايته الحدث كالوضوء للنوم
في غير الجنب وان اشترط الاستباحة فان اكتفى فيها بقصد ما يتوقف جوازه او فضله على النية فالحكم ايضا كما في السابق وان اشترط قصد
استباحة ما يتوقف اباحته على الطهارة فيجب ان يحكم بعدم اباحة كل طهارة لا يكون كذلك سواء كان غايته الحدث ام غيره فتامل قوله
والخضاب بحناء الخ مستند الحكم اخبار لا تنهض حجة الا على الكراهة لضعفها مع معارضتها لاخبار اخرى مع صحة بعضها وقد علل الشيخ المفيد
كراهة الخضاب بمنعه من وصول الماء الى ظ الجوارح التي عليها الخضاب ولما كان هذا بظاهره يقتضي الحرمة لا الكراهة وجهه المحقق في المعتبر
بان اللون عرض لا ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب في محل اللون فيكون وجود اللون بوجودها لكنها خفيفة لا تمنع الماء منعا تاما فكرهت
لذلك ولا يخفى ضعف التمسك بمثل هذه الوجوه في الاحكام الشرعية الا ان يجعل ذلك سرا للعدد بعد ورود الروايات لكن من الروايات ما
ظاهره ينافي ذلك وهو رواية ابي سعيد قال قلت لابي ابرهيم عليه السلام ايختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم
سكت قليلا ثم قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا اختضبت بالحناء واخذ الحناء ماخذه وبلغ فح فجامع فانه لو كان الوجه
ما ذكروه لم يتفاوت الحال بين ان ياخذ الحناء ماخذه ام لم يبلغ وايضا قد حكم المفيد بعدم كراهة ان يجنب بعده وما ذكره من الوجه جار
فيه ايضا مع ورود الروايات ايضا في كل منهما ويمكن ان يقال انه بعد ما اخذ الحناء ماخذه لعله تصير الاجزاء الخفيفة الملتصقة بالبدن التي لا تزول
بالغسل في حكم البشرة ويكفي وصول الماء اليها فلا يضر توهم عدم وصوله الى البشرة بخلاف ما اذا اجنب قبل ذلك فان عليه ح ايصال
الماء الى البشرة والحناء بعد ربما يمنع من ذلك فكره لذلك واما حكمه بعدم كراهة ان يجنب بعد الخضاب فلعله ايضا محمول على هذا اي
بعد ان يبلغ الخضاب ماخذه وح فلا ايراد عليه قوله في جميع اوقات جنابته يعني ان المكروه قراءة ما زاد على السبع في جميع اوقات
جنابة واحدة وان كان متفرقا ولا يختص الكراهة بما اذا كان متواليا فلا يكون الاتيان مع التفريق ولا يبعد عندي هذا الاحتمال للاصل
ولورود اطلاق الاذن في القراءة في روايات كثيرة بل في بعضها التصريح بما شاء كصحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته اتقرأ
النفساء والحائض والرجل يتغوط القرآن فقال يقرؤن ما شاؤا واولى بازائها الا موثقة سماعة قال سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن

وا الجواز في المسجد غير المسجدين بان يكون المسجد ذا بابين فيدخل من احدهما ويخرج من الاخر وفي صدقه بالواحد من غير مكث وجه بعيد لعدم التردد وخوا بعجب يخرج
عن المجتاز ودونه النية وهي القصد الى فعله متقربا وفاء اعتبار الوجوب او الاستباحة والرفع مام مقارنة بجزء من الرأس ومنه الرقبة ان كان مرتبا ويجزء من البدن
ان كان مرتمسا بحيث يتبعه الباقي بغير مهلة وغسل الرأس والرقبة اولا ولا ترتيب بينهما لانهما عضو واحد ولا ترتيب في نفس اعضاء الغسل بل بينها كاعضاء
مسح الوضوء بخلاف اعضاء غسله فانه فيها وبينها ثم غسل الجانب الايمن ثم الايسر

قال ما بينه وبين سبع آيات وفي رواية زرعة عن سماعة سبعين آية ولا يخفى ان بمجرد هذه الرواية يشكل الحكم بالكراهة فيما زاد مع ظهور
تلك الروايات في خلافها وعلى تقدير الحكم فالاقتصار على ما ذكر من الاحتمال اولى ابقاء لتلك الروايات على ظاهرها بقدر الامكان هذا
بالنظر الى مقتضى الروايات لكن لما نقل عن سلار تحريم القراءة مط وعن ابن البراج تحريم ما زاد على سبع او سبعين فالعمل بما ذكره
احوط فتامل قوله والجواز في المساجد الخ هذا مما لم اقف فيه على نص ولم يذكره كثير من الاصحاب ومنهم الصدوق في من لا يحضره الفقيه
واثبات الحكم به لا يخ عن اشكال مع ورود روايات كثيرة بجواز الجواز في غير المسجدين من غير اشعار بالكراهة كحسنة جميل قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن الجنب يجلس في المساجد قال لا ولكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو
جعفر عليه السلام الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرءان القرآن ما شاءا الا السجدة ويدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان
فيه ولا يقربان المسجدين الحرمين ورواية جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام
ومسجد الرسول ورواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد المدينة
وقد وصف في المنتهى هذه الرواية بالصحة وفيه تامل فان محمد بن حمران فيها الظ انه ابن حمران بن اعين بقرينة رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عنه ولم
يوثقوه بل لم يذكروا في مدحه الا انه لم كان بالغاية ان تكون حسنة قوله وفي صدقه بالواحد من غير مكث وجه يعني يحتمل دخوله في الجواز
مجوز على كراهته على ما ذكره ويحتمل ان يقول باختصاص الجواز بما يكون له بابان كما ذكره فيدخل في المكث فيحرم ويؤيد الاحتمال الاول واية
جميل السابقة للجنب ان يمشي في المساجد كلها الظهور المشي في العموم وكذا ما ورد من اطلاق جواز الاخذ منها كما سبق كصحيح عبد الله بن سنان
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وما رواه في علل
الشرائع في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض والجنب لا يدخلان
المسجد الا مجتازين ان الله تعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا قال زرارة قلت له فما بالهما
يأخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره ولا يخفى ان التعليل المذكور
ايضا مما يؤيد الوجه المذكور فتدبر قوله ومنه الرقبة هذا مما ذكره المفيد وجماعة ولا يظهر لهم مستند سوى ما في حسنة زرارة المضمرة في
بيان كيفية الغسل ثم صب على راسه ثلث اكف ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد اجزأه فان
الصب على المنكب يعد الواسطة في ادخال الرقبة في الرأس ومثله موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها ثم يصب على رأسه ثلاث مرات
ملء كفيه ثم يضرب بكف من ماء على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله وفيه انه لو لم يكن داخلة في الرأس لكانت داخلة في الجانبين
ويجب غسل نصفها مع كل جانب ولا ترتيب بين نفس اعضاء الغسل الا دلالة في الروايتين على ادخالها في الرأس اذ لا يجب غسل كل جانب من اعلاه
فيجوز الصب على المنكب وعلى الصدر ثم غسل كل الجانب من الرقبة وغيرها ولعله لهذا ذكر والدي ره في شرح الارشاد ما وجدنا في الروايات ما يدل
على ضم الرقبة الى الرأس سوى مضمرة زرارة وموثقة سماعة فان لها ادنى اشعار به فيقتضي الاحتياط ان يغسل الرأس بتمامه اولا ثم يتبعه بغسل
العنق تماما ثم يدخل نصفه في غسل الايمن ونصفه الاخر في غسل الايسر انتهى ولا يخفى انه لو غسل الرأس اولا ثم الرقبة ثم الجانبين بدون غسل
الرقبة معهما ايضا فالظ الصحة فان غاية ما يستفاد من الاخبار انما هو وجوب تقديم الرأس بدلالة ثم في الرواية الاولى كذا حسنة زرارة عن ابي
عبد الله عليه السلام قال من اغتسل من جنابة ولم يغسل رأسه ثم بدا له ان يغسل رأسه لم يجد بدا من اعادة الغسل واما الترتيب بين الجانبين فلا
يستفاد منها اصلا بل ظ كثير منها عدم وجوبه فمستندهم في وجوب الترتيب بينهما ليس سوى الاجماع او الشهرة وعلى هذا فالعمل على ما وصفنا
لا خدشة فيه من حيث الاخبار وهو ظ ولا من حيث الاجماع او الشهرة اذ لا اجماع ولا شهرة في وجوب الترتيب بين جانبي الرقبة بل الشهرة او الاجماع
في خلافه فتامل قوله ان كان مرتبا الاولى ان يقرأ على صيغة اسم الفاعل ليوافق قرينه قوله لانهما عضو واحد قد عرفت انه لا دليل
عليه من الروايات وفي كثير من الروايات التي وقعت في بيان كيفية الغسل وقع الابتداء بالصب على الرأس وغاية ما يستفاد من الروايتين
السابقتين اللتين يحتمل ان تكونا مستندهم هي ادخال الرقبة في الرأس وغسلها قبل الجانبين واما الابتداء بها فلا فالاحوط الابتداء بالصب
على الرأس وان غسل بعده الرأس والرقبة بدون ملاحظة ترتيب بينهما اذ لا يظهر ايضا دليل على وجوب الترتيب بينهما فافهم قوله بل بينهما
قد ذكرنا انه لا يظهر من الاخبار وجوب الترتيب بين الجانبين اصلا وان ظ كثير منها عدم الترتيب منها صحيح احمد بن محمد قال سألت ابا الحسن
عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك
منه ثم افض على رأسك وجسدك ولا وضوء فيه ومنها صحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سألته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفيك
فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على رأسك ثلثا ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر ومنها موثقة ابي بصير قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك فتغسل فرجك ثم تمضمض وتستنشق وتصب
الماء على رأسك ثلث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء ومنها موثقة سماعة المتقدمة الى غير ذلك من الروايات واما مضمرة زرارة التي
عطف فيها المنكب الايسر على الايمن بالواو ولا دلالة فيه على الترتيب لكن المشهور بين الاصحاب وجوب الترتيب بينهما ايضا وادعى عليه الشيخ في
والمرتضى في الانتصار الاجماع وادعاه ابن زهرة وابن ادريس ايضا وقال المحقق في المعتبر واعلم ان الروايات دلت على وجوب تقديم الرأس على الجسد اما

كما وصفناه والعورة تابعة للجانبين ويجب ادخال جزء من حدود كل عضو من باب المقدمة كالوضوء وتخليل ما يمنع وصول الماء الى البشرة بان يدخل الماء خلاله الى البشرة على
وجه الغسل ويستحب الاستبراء للمنزل لا المطلق للجنب بالبول ليزيل الاثر الذي الخارج ثم بالاجتهاد بما تقدم من الاستبراء وفي استحبابه للمراة قول فتستبرئ عرضا اما البول فلا اختار
الغرجين والمضمضة والاستنشاق كما يجب غسل اليدين ثلثا من الزندين وعليه المص في الذكرى وجمل من الموفقين واختاره في النفلية واطلق في غيرها كما هنا وكلاهما مؤد
للسنة وان كان الثاني اولى والموالاة بين الاعضاء بحيث كلما فرغ من عضو شرع في الاخر وفي غسل نفس العضو لما فيه من المسارعة الى الخير والتحفظ من طريان المفسد ولا
يجب في الكل الا لعارض كضيق وقت العبادة المشروطة به وخوف مفاجاة الحدث للمستحاضة ونحوها وقد يجب لنذر لا انزاج وتنقض المراة الضفائر جمع ضفيرة وهي العقيصة المجدولة
من الشعر وخص المراة لانها مورد النص والا فالرجل كذلك

اما اليمين على الشمال فغير صريح بذلك لكن فهمه الشيخ باجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال ويجعلونه شرطا في صحة الغسل وقد افتى بذلك
الثلثة واتباعهم انتهى لكن الصدوقان لم يصرحا بالترتيب بين الجسد ولا بنفيه لكن كان ابن ابي انهما لا يوجبانه والا لاشعرا به كما صرح في الفقيه
بالترتيب بين الراس والجسد وظاهر كلام ابن الجنيد وابن ابي عقيل ايضا عدم الترتيب فح فلا يبقى ظن بالاجماع المذكور فلا يبعد القول بعدم وجوب
الترتيب بين الجانبين للاصل واطلاق الاية والروايات المذكورة لكن الاحتياط في متابعة الاصحاب قوله كما وصفنا اي من دون لزوم ترتيب
نفس الاعضاء بل يجوز الابتداء في كل منها باي جزء شاء قوله والعورة تابعة للجانبين فيغسل نصفها مع الجانب الايمن ونصفها مع الايسر
لشمول الجانبين لها فلا حاجة الى ذكرها على حدة وقال في الذكرى لا مفصل محسوس في الجانبين فالاولى غسل الحد المشترك معهما وكذا العورة ولو غسلها
مع احدهما فالاقرب الاجزاء لعدم المفصل المحسوس وامتناع ايجاب غسلها مرتين انتهى ويمكن حمل عبارة الشارح ايضا على ما ذكر من الاحتمالين اي تبعيتها
للجانبين فتغسل مع كل منهما او مع ايهما شاء ثم لا يخفى ما في كلام الذكرى من تفريع اولوية غسل الحد المشترك معهما على عدم المفصل المحسوس لان الاولى
من غسل الحد المشترك معهما البتة سواء كان محسوسا ام لا اذ لا يمكن عادة في كل جانب الغسل الى الحد المشترك الا بادخال شيء من الجانب الاخر فيلزم
غسل الحد المشترك معهما وايضا العورة عضو محسوس فمن اين حكم باولوية غسلها معهما وايضا ان صح التفريع المذكور فكيف يصح ثانيا جعل عدم
المفصل المحسوس جزءا من تعليل الحكم بجواز غسلها مع احدهما وايضا ما ذكره اخيرا من امتناع ايجاب غسلها مرتين يتوجه عليه انه لا امتناع فيما
اشرنا اليه من وجوب غسل المفصل مرتين لا محالة ولو من باب المقدمة الا ان يحمل كلامه على الغسل اصالة فيجعل بناء على القول بالجزء
الذي لا يتجزى فيعرض اجزاء عرض البدن وذا انفطن فالظاهر ان مراده بالمفصل المحسوس مفصل يكون له عرض ومراده ان الحد المشترك لو كان له عرض
لوجب غسل كل جانب اليه فلا يلزم غسل الحد المشترك اما ههنا فلما لم يكن كذلك لم يتعين غسله مع احد الجانبين فالاولى غسله معهما وكذا العورة
حيث لم يتعين غسلها مع احدهما وح يندفع جميع ما اوردنا سوى الايراد الاخير ويتوجه عليه ايضا في العورة ما اشرنا اليه من انها قابلة للتشطير فالظ
غسل كل شطر منها مع جانب نعم لا يبعد ان يبنى غسل الجانبين على العرف وفيه توسعة فلا يلزم رعاية الحد المشترك الحقيقي بينهما بل لو ادخل ذلك
في احد الجانبين بان يراد به على النصف الحقيقي بقدر يسير يقال عرفا انه فرق بين الجانبين ومنه يظهر انه يمكن ادخال العورة في احد الجانبين
فتامل قوله ويستحب الاستبراء وذهب جمع كثير من الاصحاب الى وجوبه والاحوط متابعتهم وان كان القول بالاستحباب اقوى واما التخصيص
بالمنزل فلعدم سببيته في غيره لكما ذكره المص في الذكرى وذكر ان هذا مع تيقن عدم الانزال اولو جوزه امكن استحباب الاستبراء اخذا بالاحتياط
اما وجوب الغسل بالبلل لان اليقين لا يرفع بالشك انتهى وربما يشمل باطلاق الاستحباب نظرا الى اطلاق الروايات لاحتمال خروج المني عن محله الا انه
بروامه الوجوب على القول به فانما هو في المنزل ثم الظ ان الاستبراء الذي يذكر في بحث الغسل هو الاستبراء بالبول مع تيسره والا فالاجتهاد
واما الاجتهاد بعد البول كما ذكره بعضهم كالمص في س والشارح ههنا فلا تعلق له بالغسل وبما يتفرع به من حكم البلل المشتبه وانه هل يوجب الغسل
ام لا بل هو الاستبراء المستحب بعد البول ليتفرع عليه وجوب الوضوء وعدمه لو وجد بللا مشتبها بعده كما ذكروه في بحث الوضوء وسيجيء كلام
الكل ايضا فتدبر قوله وفي استحبابه اي بالاجتهاد للمرأة قوله لشبهه الشارح بخلاف استبرائها بالبول فانه وان قيل باستحبابه ايضا بل القائل
باستحبابه اكثر من القائل باستحباب الاجتهاد لها لكن الشارح قطع بعدمه لاختلاف المخرجين وفيه تامل لان المخرجين وان تغايرا لكن يؤثر خروج
البول في خروج ما تخلف في المخرج خصوصا مع الاجتهاد كما ذكره في الذكرى وهذا كما شاهد عند دفع الغائط انه يدفع البول ايضا وان اجتهد في
حفظه بل الحال في الرجل ايضا كما في المرأة لان مخرج منيه غير مخرج بوله وان كانا متقاربين اشد تقاربا من مخرجي المرأة فتدبر قوله والمضمضة
والاستنشاق كما مر في الوضوء بغسلهما او ثلثا ثلثا كما صرح به المفيد في المقنعة والمص في الذكرى وعلى هذا فيمكن جعل ثلثا في المتن قيدا
للجميع واستدل له المص في الذكرى بصحيحة زرارة قال سئلت ابا عبد الله عن غسل الجنابة فقال تبدء فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل
فرجك ثم تمضمض وتستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك الحديث وبموثقة ابي بصير المتقدمة انفا ولا يخفى انه ليس في شيء منهما
حديث التثليث الا ان يقال التثليث معتبر في مفهومهما شرعا قوله بعد غسل اليدين ثلثا كان هذا هو الافضل وان استحب مطلق الغسل اما
الاول فلصحيحة الحلبي ورواية حريز المتقدمتين في بحث الوضوء واما الثاني فلاطلاق الروايات المتقدمة انفا في بيان كيفية الغسل قوله وكلاهما
مؤد للسنة فقد ورد الاول في صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير والثاني في صحيحة احمد بن محمد المتقدمة جميعا انفا قوله وان كان الثاني
ظاهره وجود قول بالوجوب او عدم وضوح مستند المشهور ولم ينقل فيما رايناه من الكتب قول بالوجوب بل صرح كثير منهم بعدم وجوب الموالاة
وظ الشيخ في ب والعلامة في هى والمص في الذكرى الاجماع على ذلك نعم لم يتعرض لها المحقق نفيا ولا اثباتا وهو لا يدل على قوله بوجوبها بل عدم تعرضه
لوجوبها يكفي دليلا لعدم قوله بالوجوب واما مستنده فواضح وهو الاصل واطلاق الاوامر بالغسل وخصوص بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم
المتضمنة لقضية ام اسمعيل وحسنة ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام لم ير باسا ان يغسل الجنب راسه غدوة
ويغسل سائر جسده عند الصلوة قوله لانها مورد النص لم اقف على نص في نقض المرأة الضفائر بل ورد النص بخلافه كصحيحة الحلبي عن رجل عن
ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عن علي عليه السلام قال لا تنقض المراة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة وحسنة ايضا عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام
مثله وموثقة غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عن علي عليه السلام مثله فلعله اشار به الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال حدثتني سلمى
خادمة رسول الله صلى الله عليه وآله قالت كان اشعار نساء رسول الله قرون رؤسهن مقدم رؤسهن فكان يكفيهن من الماء شيء قليل فاما النساء

الان فقد

لان الواجب غسل البشرة دون الشعر وانما استحب النقض للاستظهار والنص في تثليث الغسل لكل عضو من اعضاء البدن الثلثة بان يغسله ثلث مرات وتنكير الغسل بجميع
سننه الذي من جملته تثليثه بصاع لا ازيد وقد روي عن النبي صلعم انه قال الوضوء بمد والغسل بصاع وسياتي اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي
معي في حظيرة القدس ولو وجد الجنب بالانزال بللا مشتبها بعد الاستبراء بالبول والاجتهاد مع تعذره لم يلتفت وبدونه اي بدون الاستبراء باحد الامرين يغتسل ولو
وجده بعد البول من دون الاستبراء بعده وجب الوضوء خاصة اما الاجتهاد بدون البول مع امكانه فلا حكم له والصلوة السابقة على خروج البلل المذكور صحيحة لارتفاع الحكم السابق
والخارج حدث جديد وان كان قد خرج عن محله الى محل اخر وفي حكمه ما لو احس بخروجه فامسك عليه فحبطه ثم اطلق ويسقط الترتيب بين الاعضاء الثلثة بالارتماس وهو غسل البدن
اجمع دفعة واحدة عرفية وكذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزير لان البدن يصير عضوا واحدا ويعاد غسل الجنابة

الان فقد يبغي لهن ان يبالغن في الماء وخبر جميل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عما تصنع النساء في الشعر والقرون فقال لم تكن هذه المشطة انما
كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنة ثم قال يبالغن في الغسل قال في الذكرى بعد نقل الرواية الاولى ومنه يعلم استحباب نقض المرأة الضفائر وكذا في خبر جميل ايماء
في الغسل كان نظره الى ان المبالغة الموجبة فيهما في الروايتين اما في ايصال الماء الى البشرة التي تحت الشعر والى الشعر ايضا بناء على استحباب غسل
الشعر وعلى التقديرين لا تتم الا بنقض الضفائر فيستحب نقضها لتمام المبالغة المذكورة والاحتياط فيهما فتامل قوله لان الواجب غسل البشرة الخ
كانه دليل على اصل المسألة فما بطل اولا توهم وجوبه ثم اثبت الرجحان والاستحباب بقوله للاستظهار والنص واحال بعضهم كون الرجل كذلك على الظهور وهو
ان المبالغة والنقض انما هو للاستظهار في ايصال الماء الى البشرة والشعر على ما ذكرنا فالظ عدم اختصاصه بالمرأة ولعل تخصيص الحكم بالمرأة
في الخبرين بظاهره في اختصاصه بها حتى لا يعتبر الاعتبار والعقل اذ الظ ان التخصيص بها باعتبار كثرة الشعر في راسها غالبا بخلاف الرجل على ان
في الخبر الاخير انما سال السائل عن النساء واجاب عليه السلام على وفق سؤاله فلا ظهور له في الاختصاص اصلا ويحتمل ان يكون دليلا على اصل المسألة و
قوله والا فالرجل كذلك جميعا اما اصل المسألة فعلى ما ذكرنا واما مساواة الرجل للمرأة فلجريان ما ذكره في الوجه الاول في الرجل ايضا فتامل واما ان
الواجب غسل البشرة دون الشعر فهو المشهور بين الاصحاب بل ظ المعتبر والذكرى الاجماع عليه ويدل عليه ايضا مع الاصل ان الروايات وردت بغسل الراس
والجسد والشعر لا يسمى راسا ولا جسدا ويؤيده ايضا ما تقدم من الروايات في عدم نقض المرأة شعرها واما صحيحة حجر بن زائدة عن ابي عبد الله عليه السلام
قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار فلا يظهر منه وجوب غسل الشعر اذ لا يبعد ان يكون المراد من الشعر ما هو بقدرها من الجسد كما
ذكره والذي طابقه الشيخ في ثلثة الخلافيات وحمله في الذكرى على توقف التخليل على غسله وعلى استحباب غسله ولا يخفى بعدهما وقال في موضع
اخر من الذكرى الاقرب استحباب غسل الشعر بل من الشعر لكان لا تخفى من ترك شعرة من الجنابة على ما اعترض عليه الذي طابقه بانها للوجوب
على الحقيقة فيدل على وجوب الغسل ولو حمل على المجاز فلا يدل على الاستحباب ويمكن الجواب بانه غافل عن المجاز الذي نقلنا عن طابقه او
بل حمل على الحقيقة والوجوب لما كان مخالفا للاجماع الاصحاب كما يظهر من كلامه حمله على الاستحباب واما الاخبار عن النار فقد ورد مثله في بعض
المندوبات الاخرى كفرق الشعر فما هو الجواب عنها فهو الجواب ههنا ايضا فلا فرق فتدبر قوله وتثليث الغسل قال في الذكرى قاله جماعة من الاصحاب
لما فيه من الاسباغ ولدلالة الصاع عليه وكذا ثلثا الاكف في بيانيه وذكر المرتين لامكان رواته المستحب غير المؤكد فالمرتين انتهى ولا يخفى ضعف
الوجهين الاولين لان الاسباغ واستعمال الصاع يحصل باكثار الماء في غسلة واحدة والمبالغة في ايصاله الى جميع البدن وتخليل الشعر ونحو
ولا دلالة في شيء منهما على تكرار الغسل ثلث مرات وهو ظ واما الوجه الثالث فهو اشارة الى ما ورد في صحيحة زرارة المتقدمة ثم صب على راسه ثلث
اكف ولا يخفى ما فيه ايضا فان صب ثلث اكف لا يدل على غسله ثلاث مرات مع اختصاصه بالراس وذكر المرتين في المنكبين وما اجاب عنهما
انما يجتمع مع الدليل على استحباب الثلث فيهما ايضا ولا دليل الا ان يتمسك فيهما بالدليلين الاولين فقط فقد عرفت حالهما والحق ان التمسك في
الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه غريب جدا والاولى حذف لفظ العرف في غير المؤكد بان يحمل الاقتصار على المرتين بالعبادة تاكيدا للاستحباب
فيهما بخلاف الثالث اذ ليس التاكيد فيه بهذه المرتبة فلا ينافي الاستحباب في الجملة واما جعل المرتين غير مؤكد فلا وجه له ولعله اراد بالاستحباب
المؤكد ما بلغ غاية الفضل وعلى هذا فالمرتان ليس كذلك لان الثلث افضل منهما عندهم فتامل قوله لا ازيد يعني ليس المراد ان الغسل مراتب حصول
الاستحباب هو الصاع فلا ينافيه الزيادة بل المستحب انما هو الغسل بصاع بدون الزيادة عليه اذ الظ من الروايات في ذلك خصوصا الرواية التي ذكرها
الشارح لكن صرح جماعة منهم باستحباب الصاع فما زاد قال المحقق في المعتبر والغسل بصاع فما زاد لا خلاف بين علمائنا في استحبابه وقال
العلامة في هى الغسل بصاع فما زاد مستحب عند علمائنا اجمع وقال المص في الذكرى والشيخ وجماعة ذكروا استحباب صاع فما زاد والظ انه مقيد بعدم
اداءه الى السرف المنهي عنه انتهى ولا يخفى انه بعد ما ذكره من التقييد ايضا محل كلام اذ لا دليل على استحباب الزائد بل الظ من الروايات عدم
استحبابه كما اشرنا اليه الا ان يثبت اجماع عليه على ما ادعاه المحقق والعلامة وكلام الشيخ في كتبه المعروفة ليس على ما نسبه اليه في الذكرى فانه في ط
ذكر ان الاسباغ يكون بتسعة ارطال الخ وقال في نة المستحب ان يكون الغسل بتسعة ارطال ولم يتعرض لما زاد في شيء منها فظاهرهما موافق لما
ذكره الشارح ويقتضيه ظ الاخبار فتامل قوله ولو وجد المجنب بالانزال احترز به عن الجنب بالجماع فانه لا يجب عليه اعادة الغسل بالبلل مط
وان جوز الانزال احتمل حركة المني عن محله وخروجه الان لان اليقين لا يرفع بالشك على ما نقلنا عن الذكرى ويشكل باطلاق الروايات في اعادة
الجنب الغسل برؤية البلل قبل البول الا انه لعدم دليل على الاصل والاستصحاب بمجرد هذا الاطلاق مع جواز تنزيله على المتعارف وهو ما كان مع
الانزال مشكل جدا فلذا لم يحكموا بالاعادة في غير المنزل لكن الاحتياط في الاعادة خصوصا مع احد الاحتمالين المذكورين فتامل قوله والصلوة
السابقة الخ ونقل عن بعض الاصحاب القول بوجوب اعادتها لصحيحة محمد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج من احليله بعد ما
اغتسل شيء قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله ويمكن حملها على الاستحباب وعلى ما اذا صلى بعد
وجدان البلل لكن الاحتياط في الاعادة قوله ويسقط الترتيب بالارتماس هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن بعض الاصحاب انه يرتب حكما
كما في ط بصيغة اللازم وفي المعتبر يترتب بصيغة التفعل وحمله بعضهم على انه يعتقد الترتيب اي يجب عليه نية الترتيب وبعض على ان الغسل
الارتماسي في حكم الترتيبي فلو وجد لمعة مغفلة في الجانب الايسر كفى غسلها وفي الايمن ياتي بها وبما بعدها وعلى الوجهين فلا يخلو الظ
ان هذا القسم اخر من الغسل يسقط معه الترتيب اسا فتدبر قوله وكذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزير في الكثير بمستند

الحكم

بالحدث الاصغر في اثنائه على الاقوى عند المصنف وجماعة وقيل لا اثر له مطلقا وفي ثالث يوجب الوضوء خاصة وهو الاقرب وقد حققنا القول في ذلك برسالة مفردة
فما عدا الغسل الجنابة من الاغسال فيكفي اتمامه مع الوضوء قطعا وربما خرج بعضهم بطلانه كالجنابة وهو ضعيف جدا واما الحيض فهو ما اي الدم الذي تراه المراة بعد اكمال
تسع سنين هلالية وقبل اكمال الستين سنة ان كانت المراة قرشية وهي المنتسبة بالاب الى النضر بن كنانة وهي اعم من الهاشمية فمن علم انتسابها الى القريش بالاب لزمها حكمها والا
فالاصل عدم كونها منها او نبطية منسوبة الى النبط وهم على ما ذكره الجوهري قوم ينزلون البطائح بين العراقين والحكم فيها مشهور ومستنده غير معلوم

الحكم في المطر بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابة ان يقوم في القطر حتى يغسل راسه
وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك قال ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزأه ذلك وفي رواية محمد بن ابي حمزة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام
في رجل اصابته جنابة فقام في المطر حتى سال على جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم وظاهر الخبر الثاني كفاية السيلان على جسده مطلقا سواء كان دفعة
ام لا وسواء راعى الترتيب او ما لقصد ام لا ولا يبعد القول به نظرا الى اطلاق الاية والروايات المطلقة ولا ينافيه الروايات الواردة بالترتيب
لاختصاصها بصورة الصب ولا روايات الدفعة لاختصاصها بصورة الارتماس فيجوز في المطر ان لا يعتبر شيء منهما لكنها قاصرة من جهة السند
واما الرواية الاولى فان كان الضمير في يغسله راجعا الى القطر كما قيل انه الظاهر فظاهره موافق للرواية الاولى اذ الغسل الذي هو
من القطر ليس الا الجريان والسيلان وان كان راجعا الى الرجل فلا يدل على كفاية السيلان مطلقا بل اذا كان يغسله بالمطر كاغتساله بالماء
اي اذا راعى الترتيب فلا كلام واما اذا لم يراع الترتيب بل اكتفى بقصده او بشمول الماء لجميع بدنه دفعة عرفية فالحكم بالاجزاء نظرا الى هذه
الرواية لا يخلو عن اشكال اذ ظاهرها الكفاية اذا غسله مثل اغتساله بالماء وظاهره المماثلة من جميع الوجوه والاغتسال بالماء الذي
صحته هو الاغتسال بالماء مع الترتيب او بالارتماس دفعة فاذا لم يكن في المطر شيء منهما فلا دلالة في الرواية على اجزائه والقول بان المتبادر من
المساواة المطلقة المساواة في كل ما يمكن التساوي فيه واغتساله بالماء شامل للترتيبي والارتماسي جميعا لعدم المخصص والمساواة للارتماس
لا يمكن الا في الجريان وشمول البدن دفعة عرفية فيكفي ذلك يتجه عليه ان حمل المساواة على هذا المعنى انما يتجه اذا لم يمكن فيه المساواة من
جميع الوجوه اصلا واما اذا لم يمكن ذلك في بعض الافراد فالحكم بكفاية هذه المساواة مما لا وجه له وههنا يتصور المساواة من جميع الوجوه
اذا غسله في القطر مرتبا فالحكم بكفاية ما سوى ذلك مشكل جدا على ان في شمول مثل هذه الاحكام للافراد النادرة الغير المتعارفة تاملا
فالاحوط مع تيسر الغسل بوجه اخر عدم الاجزاء به خصوصا مع انكار جماعة من الاصحاب كابن ادريس والمصنف في غير صحيحة وتخصيصهم الحكم
بالارتماس واليه ينظر كلام المحقق ايضا في المعتبر ثم ان العلامة ره في التذكرة طرد الحكم في ماء المزراب وشبهه وكذا الشيخ في الاقتصاد بل ظاهرهم
ذلك فانه وان ذكر المجرى والمطر كما ذكره الشارح لكن الظاهر انهما على سبيل التمثيل كما فعله الشارح ره ونسبه في الذكرى الى بعض الاصحاب وعن
الاناء الشامل للبدن والظاهر دخوله ايضا في شبهه في كلام من ذكرناه والكل مشكل لاختصاص الروايتين بالمطر الا ان يستنبط من قوله عليه السلام
ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزأه ان المماثلة للاغتسال بالماء في الجريان وشمول البدن علة للاجزاء فيجري في المطر وكل ما يجري مجراه لكن
للكلام فيه مجال والاولى الوقوف على المطر كما قاله الذي طاب ثراه فتامل **قوله** بالحدث الاصغر في اثنائه واما الاكبر فقيل ان كان
منه اجماعي فان ثبت فلا وجوب للاعادة في الجنابة ط واما في غيرها فلا خفاء ايضا في وجوب غسل كامل واما نقض ما تقدم ففيه خفاء فيحتمل
ان يكفي اتمامه في رفع حدث الجنابة وارتفاع احكامها لكن يكون الحدث الاخر باقيا الى ان ياتي بغسل اخر لرفعه فافهم **قوله** وقيل لا اثر له
وربما يؤيد هذا القول بعض ما ورد في جواز الفصل بين اجزاء الغسل بمدة يبعد فيها عدم تخلل الحدث من غير تعرض للاعادة على تقدير التخلل
او الوضوء ولا يخفى ان هذا في عدم الاعادة اظهر فتدبر **قوله** اما غير غسل الجنابة من الاغسال الخ وجه الفرق ان عمدة مستندهم في وجوب
الاعادة في غسل الجنابة ان الحدث المتخلل لا بد له من رافع ورافعه اما الغسل بتمامه او الوضوء ولا وضوء مع غسل الجنابة للاخبار فلا بد من اعادة
الغسل وهذا على تقدير تمامه لا يجري في غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة بناء على ما هو المشهور من عدم اجزائها عن الوضوء اذ
الوضوء فيها يكفي لرفع الحدث المتخلل واما على القول بعدم افتقارها ايضا الى الوضوء واجزائها عنه كما ذهب اليه السيد المرتضى ره فحكمها
حكم غسل الجنابة فافهم ووجه التوجيه الذي نقله بعضهم كالمص ره في ... ان يتخيل ان الرافع للحدث فيها هو مجموع الغسل والوضوء فكل منهما علة
ناقصة في رفع الحدث فالحدث المتخلل ايضا لا بد له من رافع والوضوء منفردا او مع بعض الغسل لا يكفي في رفعه فلا بد من اعادة الغسل وفيه تامل
ثم لا يخفى انه على هذا الوجه يلزم الحكم بالاعادة فيما اذا وقع الحدث بعد الغسل وقبل الوضوء ايضا وربما التزمه بعضهم فتدبر وتفصيل
القول في هذه المسئلة بما لا مزيد عليه في حاشية شرح الدروس لوالدي طاب ثراه فمن اراد الاطلاع فليرجع اليه **قوله** اي الدم الذي تراه
المرأة اي الدم المعهود المتعارف الذي تراه المرأة بين الستين فلا يرد صدق التعريف على كل دم تراه بينهما ويمكن ان يجعل قوله واقله ثلثة
ايام ايضا من تتمة التعريف فح يمكن ان يكون المعنى هو الجنس من الدم الذي تراه المرأة بين الستين ولا يمكن رؤيته في غيرها فيخرج ما عدا النفاس
ويخرج النفاس بقوله واقله ثلثة ايام **قوله** وهي المنتسبة بالاب واحتمل في شرح الارشاد والمدارك الاكتفاء بالام هنا لان لها مدخلا في
ذلك بسبب تقارب الامزجة ومن ثم اعتبرت الخالات وبناتهن في المبتدأة كما سيأتي **قوله** والا فالاصل عدم كونها منها بناء على
غيرهم والظن تابع للاغلب او باعتبار ان الاصل عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط وكذا عدم وجوب العدة ويشكل ذلك مع استقرار
العادة وكون الدم بصفات الحيض وبقاء اسم الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل بذلك ليس باضعف من الظن الحاصل بالتبعية للاغلب ويمكن
الخروج من الاصل والعمومات الدالة على سقوط العبادة برؤية الدم كحسنة حفص بن البختري بابراهيم بن هاشم عن الصادق ع اذا كان للدم حرارة
ودفع وسواد فلتدع الصلوة مع معارضتها باصالة البرائة واصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة ما لم يتيقن
الياس وباصالة عدم حصول الياس كما يرجح به المحقق الشيخ علي ره القول بالستين في النبطية ويمكن ان يقال ان استقرار العادة مع كون الدم على
صفات الحيض وبقاء الاسم عرفا انما توجب الظن بكونه حيضا اذا قلنا انه مع الياس لا يكون الدم كذلك وهو غير معلوم بل المعلوم ان بعد الياس

واعتبر في المبتدأة بعدم وقوفه فيها على نص والاصل يقتضي كونها كغيرها والا لم تكن كذلك فالخمسون سنة مطلقا غاية امكان حيضها واقلها ثلثة ايام متوالية

ما تراه المرأة ليس بحيض شرعا فيجوز ان لا يكون حيضا شرعا بسبب يأسها من الحمل او غير ذلك وان كان بصفاته كما في الحامل عند بعضهم وغيرها
وعلى هذا فلا عبرة بالظن الحاصل بالصفات فتامل فيه فالعمومات الدالة على السقوط كانها لا تقاوم العمومات الدالة على التكاليف فالحكم
بالسقوط فيما لم يتيقن او يظهر جدا باعتبار تلك العمومات لا يخلو عن اشكال مع عدم ظهور اكثرها في العموم كالحسنة المذكورة لان اللام للاهمال
ولذا جعلها المنطقيون سور الموجبة الجزئية فلا يبعد تنزيلها على ما كان في الحيض هذا واصالة البرائة لا عبرة بها بعد ثبوت التكاليف بالادلة
العامة والحكم باصالة عدم البينونة لا يخلو عن اشكال اذ لا يبعد ان يقال ان المعتبر من الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت اذا امكن ثبوته بعينه
واما اذا علم ارتفاعه فالحكم باصالة بقاء بعض لوازمه التي تثبت عنده لا يخلو عن اشكال لما تحقق في محله كما اذا الثابت اولا هو الزوجية وقد ارتفع
بالطلاق فالحكم باستصحاب عدم البينونة على نحو اخر غير الوجه الذي كان زمن الزوجية وبقاء حكم الزوجية وبعض لوازمها مما لا قوة له وكما
عدم حصول الياس مما لا عبرة به اذ الاستصحاب انما يعتبر في الاحكام الشرعية لا في الامور الخارجية كوجود زيد وبقاء داره وبنائه وقيامه
وكان الحكم باصالة عدم الياس من قبيل الثاني فاندفع ما ذكر من وجوه الاشكال لكن بقي ان اصالة عدم وجوب العدة قد سقطت بالعمومات
الدالة على وجوبها كاصالة برائة الذمة في العبادات فلا يصح التمسك بها بل يمكن ان يقال ان اصالة عدم سقوط العبادات معارضة باصالة
عدم سقوط العدة فلا يصح التمسك بها ايضا الا ان يقال ان العمومات في وجوب العدة ليس ظهورها في العموم بمرتبة ظهور العمومات الواردة في
العبادات فمع تعارضهما الاولى ترجيح جانب عمومات العبادات هذا كله مع ان مستند الحكم في القرشية كما سيجيء لا يخلو عن ضعف فغاية الحكم
به مع العلم واما بمجرد الاحتمال ففي غاية الاشكال ومع ذلك لو روعي الاحتياط في العدة في مثل هذه المرأة بان تعتد المرأة ولم يرجع الزوج
فيها وكذا في سائر الاحكام المتعلقة بالعدة لكان اولى فتامل **قوله** واعترف المص بعدم وقوفه فيها على نص اي نص وصل اليه متنا وسندا
والا فقد ذكر المفيد ذلك بعنوان الرواية كما صرح به في الذكرى فانه قال واما النبطية فقد ذكره المفيد رواية ومن تبعه ولم اجد به خبرا وفي بعض النسخ
بزيادة مسندا واشار بقوله رواية الى انه نسب ذلك الى الرواية من غير فتوى به فانه قال في المقنعة في باب العدة وان كانت قد استوفت خمسين
وارتفع عنها الحيض وايست منه لم يكن عليها عدة من طلاق وقد روي ان القرشية من النساء والنبطية ترى الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك
فعليها العدة حتى تجاوز الستين **قوله** فالخمسون سنة مطلقا اي من اي طائفة كانت غير الطائفتين المذكورتين ويحتمل ان يكون المراد التعميم
بالنسبة الى العبادة والعدة جميعا ردا على ما نقله في شرح الارشاد انه يوجد لبعض تقييد الحكم باليأس بالخمسين بالنسبة الى العبادة مط
وبالستين بالنسبة الى العدة مطلقا وقال انه ليس له مرجع يجوز الاعتماد عليه ولا فقيه يقول على مثله ليستند اليه واشتماله على نوع من الاحتياط
غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقض الاحتياط في بعض موارده لكن لو كان المراد ذلك لكان ينبغي ان يشير الى هذا التعميم في الستين
ايضا ولو اكتفى بذكره في احدهما لكان الاول اولى كما لا يخفى ثم ان الفرق بين القرشية وغيرها على ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم
صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وهي مرسلة
لكن مراسيل ابن ابي عمير معمول بها عندهم وفيه انها مع ذلك فانها لا تدل الا على ان القرشية ترى الحمرة بعد الخمسين ولا تدل على ان الحمرة التي
تراها حيض وقد عرفت انه يجوز ان يكون الدم بصفات الحيض ولا يكون حيضا شرعا فلا ينافي ما ورد من تحديد الياس بالخمسين مطلقا
ليس فيها تعيين الحد للقرشية لكن يمكن التمسك بعدم القول بالفرق فيها على تقدير الفرق بينها وغيرها بالستين وايضا في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله
عليه السلام في زيادات نكاح التهذيب التحديد بالستين مط فما ذكروه وجه الجمع بينهما وليس فيها ما ذكرناه من قصور الدلالة وكذا ايضا فانها هكذا قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت ومتى تكون كذلك قال اذا بلغت ستين سنة
فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض الحديث لكن في سندها ضعف وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال حد التي يئست
من المحيض خمسون سنة ومثلها رواية ابن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام وحملهما الفاضلون على غير القرشية جمعا وبعضهم كالمحقق
في طلاق النافع والشيخ في النهاية وقف على النص الصحيح وحكم بالخمسين مط ولا يخلو عن قوة لكن القول المشهور ايضا لا يخلو عن وجه واما القول بالستين مط
كما اختاره المحقق في هذا المبحث من الشرايع والعلامة في مخ على ما نقله الشارح في شرح الارشاد فهو بعيد النظر ضعيف جدا لكن يمكن تقريبه بان
القائلين به اعتمدوا على ما يدل على وجوب ترك الصلوة اذا كان الدم بصفات الحيض كحسنة حفص بن البختري فحكموا بكون الدم الذي وجد بصفات الحيض
حيضا مط وان كان بعد الخمسين وحملوا روايات الخمسين على انها خرجت مخرج الغالب واما بعد الستين فلعلها لا يوجد الدم بتلك الصفات كما
قيل ولو فرض وجوده فهو خارج بالاجماع وعلى هذا فلا يخلو عن وجه وبالجملة المسئلة محل اشكال والاولى بعد الخمسين الى الستين اذا وجد الدم
بصفات الحيض خصوصا مع استقرار العادة السابقة رعاية الاحتياط بان تعمل عمل المستحاضة وتترك تروك الحائض وتقضي الصوم ولا يقربها الزوج
وتعتد عدة الطلاق وينفق عليها الزوج فيها ولا يرجع وقت عليه تعلل وتفضل فتامل **قوله** واقله ثلثة ايام متوالية لا خلاف بينهم في ذلك
والنصوص به متضافرة وكانه لا خلاف بينهم ايضا على ما نقله في شرح الارشاد عن حمى ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها داخلة في مسماها
او تغليبا وقد صرح بدخولها في بعض الاخبار من العامة والمراد ان مبدأ الثلثة من حين الشروع في الحيض الى ان يتم ثلثة ايام وثلث ليال وهل
يعتبر وجود الدم فيها على الاتصال او يكفي وجوده في كل يوم بليلته في الجملة قال المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد لا نعرف الان في كلام احد
من المعتبرين تعيينا له والمتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله فيها على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلون به وقد يوجد في بعض

الحواشي

فلا يكفى كونها فى جملة عشرة على الاصح واكثره عشرة ايام فان زاد عنها الدم يحيض اجماعا وهو اسود واحمر حار له دفع وقوة عند خروجه غالبا فيه بالغالب لمنع ترجح فيه فمتى امكن كونه حيضا فانه يحكم به وان لم يكن كذلك كما نبه عليه بقوله

الحواشى الاكتفاء بحصولها فى الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى وقال فى المدارك الاكثر الاكتفاء فيه برؤية الدم فى كل يوم من الايام الثلثة وقتا ما عملا بالعموم وقيل يشترط اتصاله فى مجموع الايام الثلثة ودرج بعض المتاخرين باعتبار حصوله فى اول الاول واخر الاخر وفى اى جزء كان من الوسط وهو بعيد انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المحقق الى بعض الحواشى هو الذى جعله صاحب المدارك الاكثر ولعل مراده بقوله عملا بالعموم ان الرؤية ثلثة ايام التى تدل على اعتبارها النصوص الدالة على ان اقل الحيض ثلثة تعم الرؤية فى كل منها فى الجملة ولا يظهر منها وجوب الرؤية فيها على الاتصال فيجب العمل بالعموم وكان هذا اظهر مما ادعاه المحقق من تبادر الاتصال ولا يبعد الرجوع فيه الى معنا الثانى فاذا تبين ان كان المتعارف الرؤية فى الثلثة على الاتصال او فى اكثر اوقاتها او فيها فى الجملة فلا اشكال فى اعتبارها اذا كان كذلك او قريبا منه واما اذا كان المتعارف هو الرؤية على الاتصال او فى اكثر الاوقات فمن اين انها لا على هذا الوجه بل فى كل منها فى الجملة وكان بصفة الحيض فيحتمل الحكم بكونه حيضا نظرا الى حسنة حفص ونظائرها وان اشتراط الثلثة التى يستفاد من الاخبار لا يدل الا على وجوب رؤيتها فى الجملة ويحتمل الاقتصار فى الحكم بسقوط العبادات والعدة على موضع اليقين وهو الثلثة التى كانت الرؤية فيها على الوجه المتعارف فى الاولى رعاية الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** فلا يكفى كونها فى جملة عشرة على الاصح هذا مذهب الاكثر ومستندهم ان المتبادر من قولهم اذ ادنى الحيض او اقله ثلثة انما هو التوالى وان التكاليف اليقينية لا تسقط الا مع يقين سبب السقوط ولا يقين مع انتفاء التوالى واعترض عليه بمنع تبادر التوالى ولا مزيد وضوح ثلثة لا يجب عليه التالى عموم التكاليف تسقط بالعمومات الدالة على سقوطها مع رؤية الدم بصفة الحيض وفيه تامل فان عدم اعتبار التالى فى مثال التذنيب باعتبار ان المتبادر من الثلثة هو الثلثة مط ولو فى تمام ايام العمر واما اذا لم يكن المراد ذلك كما فيما نحن فيه لظهور انه لا يكفى الثلثة مط فلا ريب ان المتبادر هو الثلثة المتوالية اذا لم يتعين بوجه اخر كيف حمل اطلاق الثلثة على الثلثة فى ضمن العشرة كما هو مذهب الاخر بعيد جدا واما معارضة العموم من الجانبين ضد عرفت ان عموم السقوط كانها لا انفاء وعموم التكاليف فقد ذكر ومقابل الاصح مذهب الشيخ فى النهاية انه يكفى تمام الثلثة فى جملة العشرة فلو رات يوما او يومين ثم رات قبل انقضاء العشرة ما تتم ثلثة فهو حيض وان لم تر حتى تمضى عشرة فليس بحيض واحتج عليه برواية يونس عن بعض رجاله عن ابى عبد الله عليه السلام وفيها ولا يكون اقل من ثلثة ايام فان رات الدم فى ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهى حائض وان انقطع الدم بعد ما رات يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات فى تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذى اتفق اول الامر مع هذا الذى رات بعده فى تلك العشرة هو من الحيض وان مر بها من يوم رات عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذى رات لم يكن من الحيض انما كان من علة الحديث وهى لضعفها وارسالها لا تصلح حجة ثم انه على هذا القول هل ايام النقاء المتخلل بين ايام الحيض طهر او حيض حكم الشارح فى شرح الارشاد بالاول حتى قال وعلى هذا القول لو رات الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فاذا رات الدم يوما وانقطع فان كان يغمس القطنة وجب الغسل لانه ان كان حيضا فقد وجب الغسل للحكم بان ايام النقاء طهر وان لم يكن حيضا فهو استحاضة والغامس منها يوجب الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال كونه استحاضة فان رات مرة ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فاذا رات ثالثا فى العشرة ثبت ان الاولين حيض وتبين بطلان ما فعلته بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب بانقطاعه الغسل فلا يجزى عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولين احتياطا ففى اجزائه نظر انتهى واستشكل صاحب المدارك بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا وانه قد صرح المص فى المعتبر والعلامة فى المنتهى وغيرهما من الاصحاب بانها لو رات ثلثة ثم رات العاشر كانت الايام الاربعة وما بينهما من ايام النقاء حيضا والحكم فى المسئلتين واحد ويمكن دفع الاول بان الاجماع لعله يكون فى الطهر المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام حيضة واحدة والثانى بان قول جماعة من الاصحاب بما نقله لا ينافى قول الشيخ بخلافه كيف واصل المسئلة وهو الاكتفاء بالثلثة فى جملة العشرة ايضا كذلك فلم لا يجوز مخالفته لهم فى الفرع ايضا لكن يبقى انه من اين حكم الشارح بذلك فان كلام الشيخ لا دلالة له على ما ذكره والرواية المنقولة ايضا كذلك فان حكمه بان الذى رات فى اول الامر مع هذا الذى راته بعده فى تلك العشرة هو من الحيض لا يدل على ان الحيض انما هو ذلك وايام النقاء ليس بحيض بل يمكن ان يكون قوله هو من الحيض بزيادة من ليكون مشعرا بانه من جملة الحيض باعتبار ان ايام النقاء ايضا منه وعلى هذا يحمل ما نقل من الاجماع على خلاف ظاهره وكذا تخصيص الاخبار الواردة بان ادنى الطهر عشرة ايام ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام كما وقع فى هذه المرسلة وفى صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر لا يكون القرء فى اقل من عشرة ايام فما زاد واقل ما يكون عشرة ايام من حين تطهر الى ان ترى الدم بما ذكر من الطهر بين الحيضتين المستقلتين بدون شاهد ودليل عليه مما لا وجه له ثم ان ظاهر الرواية انه كلما انقطع الدم اغتسلت وصلت من دون تفصيل بالغامس وغيره على ما ذكره الشارح ولعله لا يبعد فيه مع احتمال الحيض والله تعالى يعلم **قوله** وهو اسود او احمر يدل على الاول ما فى حسنة حفص بن البخترى عن ابى عبد الله عليه السلام ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد وفيه فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة والعبيط هو الطرى وعلى الثانى ما فى رواية يونس عن غير واحد عن ابى عبد الله عليه السلام اذا رات الدم البحرانى فلتدع الصلوة فان البحرانى على ما فى الصحاح هو الخالص الحمرة وفى النهاية شديد الحمرة والمعتبر الاحمر الشديد الحمرة والسواد ونقل ذلك عن ابن الاعرابى **قوله** قيد بالغالب ليندرج فيه الى الاطهر ان يقول ان التقييد بالغالب لانه قد يحكم بكونه حيضا وان لم يكن بالصفات كما يوجد فى ايام العادة فانه حيض وان كان صفرا او كدرا باردا بغير دفع واما انه لا يندرج ما امكن كونه حيضا ويتنبه المص عليه ففيه خفاء اذ بعد اعتبار الصفات كيف نعلم امكانه بدونها ولا يجوز ان لا يمكن والتكاف فى الاقل من الاقل او الاكثر من الاكثر

ومتى امكن كونه اى الدم حيضا بحسب حال المراة بان يكون بالغا عمرها تسعا ولم تبلغ سن الياس ولا ينقص عن ثلثة ولا يزيد عن عشرة ودوامه كتوالى الثلثة ووصفه كالقوى مع التميز ومحله كالجانب ان اعتبرناه ونحو ذلك حكم به وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول فى اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة ولو تجاوز الدم العشرة فذات العادة الحاصلة باستواء الدم مرتين اخذا وانقطاعا سواء كان فى وقت واحد بان رات فى اول الشهرين سبعة مثلا ام فى وقتين كان ذاتت فى اول شهر واخره فان السبعة تصير عادة وقتية وعددية فى الاول وعددية فى الثانى

الا ان يقال يعلم الامكان من التقييد بالغالب الذى يفهم منه انه قد يكون حيضا بدون الاوصاف فيعلم امكانه بدونها وفيه تعسف فى هذا حقيقته منهو الغالب والكلام فى فايدة التقييد به وظاهر ان ما ذكره المص ليس تنبيها على فائدته وكان المراد ان ما ذكره المص تنبيه عليه فى الواقع لم يعرض الحكم خارج لا ان مجرد كلامه تنبيه عليه فتنبه **قوله** ومتى امكن كونه اى الدم حيضا قال فى شرح هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وتكرر فى كلامهم ويظهر انه مما اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم ثبوته فى الذمة تعويلا على مجرد الامكان وقد يستانس له بظاهر الاخبار الدالة على تعلق احكام الحيض بمجرد رؤية الدم مع امكان ان لا يكون حيضا ومن اعتبار التميز **قوله** ومحله كالجانب ان اعتبرناه اشارة الى ما نقل عن ابن الجنيد انه قال دم الحيض اسود عبيط تعلوه حمرة يخرج من الجانب الايمن وتحس المراة بخروجه ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج من الجانب الايسر والصدوق فى الفقيه والشيخ فى ط وبه ومن تبعه افتوا فى الجانب بعكس ذلك ومستند الحكم ما رواه محمد بن يحيى مرفوعا عن ابان قال قلت لابى عبد الله عليه السلام فتاة منا بها قرحة فى جوفها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض او من دم القرحة قال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل الاصبع الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من جانب الايسر فهو من القرحة كذا فى كى وفى يب على عكس ذلك وذكر فى كرى ان كثيرا من نسخ يب ايضا موافق للكافى ونقل عن ابن طاوس انه ربما وقع العكس فى بعض النسخ الجديدة وانه قطع بانه تدليس وانت خبير بان فتوى الصدوق والشيخ على العكس قرينة كون الخبر عندهما كذلك مع ان نسخ يب الان متفقة على العكس والعجب منه مع ما نقلنا عنه فى كرى انه فى البيان افتى على وفق الصدوق والشيخ ثم ان الرواية انما تدل على الرجوع الى الجانب عند اشتباه دم الحيض بالقرحة وكثير من الاصحاب ايضا منهم الشيخ فى ضوه كذلك لكن جمع اخر اعتبروه مط وكانهم نظروا الى ان الجانب ان كان له مدخل فى حقيقة الحيض يجب اطراده والا فلا لكن الاولى اطراح الرواية مط كما فعله المحقق فى المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها من كلا الجانبين وهو ظاهر وكذا الحيض لان دم الحيض يخرج من الرحم وقد ذكر اهل التشريح بان فم الرحم تارة يميل الى الايسر وتارة الى الايمن ويحتمل ايضا ان يكون القرحة فى جوف الرحم فيجب ان لا يتميز عن الحيض وقول الشارح ان اعتبرناه كانه اشارة الى ضعف عبارة ولم يعين الجانب المعتبر لتتم على القولين فتامل **قوله** ونحو ذلك كمضى اقل الطهر من الحيضة السابقة وكونها حاملا على راى من لم يجوز حيض الحامل وكونه فى ايام العادة مع تجاوز العشرة **قوله** وانما يعتبر الامكان بعد استقراره الخ فيما يتوقف الحكم على الاستقرار لحمل الامكان على الاحتمال ولو فى اول الامر فيقيد بما ذكره ولو حمل على الامكان فى نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره اذ الامكان فى ايام الاستظهار وكذا فى اول رؤية الدم مع احتمال عبوره العادة عن العشرة او انقطاعه قبل الثلثة يظهر انه لم يكن امكان نفس الامر ويمكن ان يقال انه ليس غرض الشارح ان كلام المص يحتاج الى التقييد بل ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذى قد يتسامح فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذى ماله الامكان النفس الامرى فيجب حمل كلام المص عليه فافهم **قوله** كايام الاستظهار ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا ووقتا او عددا اذا انقضت ايام عادتها استظهرت وجوبا او استحبابا بيوم او يومين او بيوما واحدا او ثلثة ايام او الى تمام العشرة على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار اى ترك العبادة طلبا لظهور الحال فى كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشرة ظهر الاول وان تجاوز ظهر الثانى وتقضى الصوم على التقديرين ولا قضاء للصلوة على الاول ويقضيها على الثانى ومنهم من حكم بعدم قضائها ايضا على التقديرين نفى ايام الاستظهار يحتمل كون الدم حيضا لكن لا يستقر ذلك الا بعد تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار هو جميع ما يتجاوز عن العادة الى العشرة لا خدشة فى التمثيل اصلا وعلى الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة الى العشرة حكمه كذلك مما لا يقدح فى صحة التمثيل وهو ظاهر ولا فى حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض منه مع التمثيل دفع توهم ان الحكم بترك العبادة فيها للحكم بكونه حيضا فصرح بانه ليس كذلك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال وانما يتبين الحال بعد تجاوز العشرة فتامل **قوله** مع انقطاعه قبل الثلثة الاولى حذف هذا القيد ليكون ايضا مثالا لما امكن كونه حيضا بدون استقرار ويكون الحكم موقوفا على عدم انقطاعه قبل الثلثة نظير المثال الاول اما مع هذا القيد فهو مثال لما امكن كونه حيضا ثم ظهر خلافه وح فكان الاولى فى المثال الاول ايضا ان يمثل بايام العادة مع تجاوز العشرة ليكون مثالا لذلك ويكون كلاهما نقضا على القاعدة لو حمل الامكان على الاحتمال كما فعله فى شرح الارشاد فافهم **قوله** ولو تجاوز العشرة لما ذكر ان اكثره عشرة وانه متى امكن ان يكون حيضا فهو حيض تعلم منه حال ما لو لم يتجاوز العشرة انه حيض فبقى حكم ما لو تجاوزها فبينه **قوله** مرتين اخذا وانقطاعا ذكر جماعة من الاصحاب ان العادة كما تحصل بالاخذ والانقطاع كذا تحصل بالتميز فلو رات شهرين مع التميز سواء ثم اختلف الدم فى باقى الاشهر رجعت الى عادتها فى الشهرين قال فى كرى لو انقضت ايام التميز عددا ووقتا وصفة مرتين استقرت العادة والحكم فيها القول ولو اختلف الصفة امكن ذلك اذا حكمنا بكونه حيضا كالاسود والاحمر ويمكن عدم العادة هنا انتهى والظاهر ان اعتبار الاتفاق فى الوقت والعدد انما هو فى جعل عادتها عادة وقتية وعددية واما الاتفاق فى العدد فقط فتصير عادة عددية او فى الوقت فقط فوقتية فافهم **قوله** سواء كان فى وقت واحد الظاهر من التساوى اخذا وانقطاعا فى كلام الاصحاب هو ان يكون شروع الثانى فى وقت شروع الاول وانقطاعه فى وقت انقطاعه وهذا انما يتحقق فى كل شهر هلالى يحصل مرتين مع الاتفاق فيهما فى شهرين متواليين كان رات فى اول كل منهما مثلا ولو زادت عادتها عن الشهر او نقصت لا يحصل بالمرتين بل انما يحصل بمرتين كذلك بعد ثالث كان يكون حيضة الثانى بعد عشرة ايام مثلا من انقطاع الحيض الاول وبعد شهرين وكذا الحيض الثالث بالنسبة الى الثانى وعلى هذا فالتعريف لا يصدق الا على العادة الوقتية والعددية معا ولا يصدق على العددية فقط واما الشارح فجعل شاملا للقسم العددية ايضا فكانه حمل الاستواء اخذا وانقطاعا على ان يكون الحيض الثانى من اوله الى اخره مساويا للاول اى على اتفاقهما فى العدد ولا يخفى ما فيه من

فانا تجاوز عشرة تاخذها اى العادة فيجعلها حيضا والفرق بين العادتين الاتفاق على تحيض الاولى برؤية الدم والخلاف فى الثانية فقيل انها فيه كالمضطربة لا تحيض الا
بعد ثلاثة ايام ولا اقوى انها كالاولى فلو اعتادت وقتا خاصة بان رأت فى اول شهر سبعة وفى اخر ثمانية فهى مضطربة العدد لا ترجع اليه عند التجاوز وان اتا
الوقت فتحيضها برؤيته بعد ذلك كالاولى ان لم تجز عدد ذلك المضطربة ذات التميز وهى التى ترى الدم نوعين وانواعا تاخذ بان تجعل القوى حيضا والضعيف
استحاضة بشرط عدم تجاوز تحيضه قلة وكثرة وعدم نقصان الضعيف وما يضاف اليه من ايام النقاء عن اقل الطهر

التكلف فتامل قوله اذا تجاوز عشرة هذا تكرار لقوله ولو تجاوز اعاده لطول الفصل بين اجزاء المتن وليرتبط كلامه بالمتن قوله الاتفاق
على تحيض الاولى برؤية الدم سنفصل القول فيه انشاء الله ثم ان هذا الفرق انما هو فى ابتداء رؤية الدم وبعدهما فى اخر وهو ان الاولى مع استمرار الدم

ونظهر فائدة الخلاف في رجوع ذات القسم الثاني من المبتدأة الى عادة اهلها او عدمه ومع فقده اي فقد التميز بان يتحد الدم المتجاوز لونا وصفة او اختلف ولم يحصل شرطه تأخذ المبتدأة عادة اهلها واقرانها

منهما بالرجوع الى التميز ولا ريب في انه جعل القسم الثاني من المبتدأة على تفسير الشارح مضطربة واما انه هل خص المضطربة به وجعل المضطربة بتفسير الشارح قسيما للمبتدأة والمضطربة كما نقله صاحب المدارك وان كان حكمهما في الرجوع الى التميز او انه جعل المضطربة شاملا لهما بنا

علهاء على انه اراد بعدم استقرار العادة عدم استقرارها في حكمها سواء لم تستقر في الواقع ايضا ام استقر في الواقع لكن لم تكن في الحكم له فلا يعلم من كلامه وعلى التقديرين لما كان كلتا النسبتين باقسامها مما ضمنوه كما سيجيء ولا اشتباه فيه في كلامهم ولم يتعلق غرض بتحقيق دخولها في تعريفها ذكره وعلى تعد ما صح ادخالها في تعريفها وانما الغرض هو تحقيق القسم الثاني من المبتدأة وانه اذا دخل في هذا التعريف في المضطربة ويتفرع عليه ما ذكره من الفائدة فلذا قال الشارح وربما اطلقت باضافة ايضا ومن دون ذكره عليه اي المضطربة اي ربما اطلقت المضطربة على ذلك اي على ما ذكرنا وعلى تكرر لها الدم مع عدم استقرار العادة فيكون المضطربة على هذا التفسير اعم من الاول لشمولها القسم الثاني من المبتدأة ويمكن حمل الكلام على ان ذكر الطلق على المعنى الذي ذكرنا وعلى معنى اخر غيره وهو من تكرر لها الدم الخ ويح سطوق المعنى الاخر على ظاهر ما نقلنا من المعتبر لكن لا يخفى ما فيه من التكلف واو كاكثر ثم لا يخفى ايضا ان ما اعتبره الشارح من تكرر الدم لعله في كلام المحقق وكانه لما راى صدق تعريف المضطربة على ما ذكره على المبتدأة ايضا فاضاف اعتبار التكرر اما استنباطا من تعريفها او من قبل نفسه ليصح التعريف ويسلم عما اوردنا من النقض فتامل وانما اوردناه مع احتمال ان يكون هذا الاطلاق من غيره ويكون على نحو ما نقله اذ لم نقف على اطلاق اخر في كلامهم غير ما نقلنا من المحقق او من واضرابه ايضا كالمص بخ في شرح الارشاد يرشد الى ان نظره الى تعريف المحقق مع بعد عدم تعرضه لما ذكره المحقق واشتغاله بما يماد ذكره بعض من غير المعروفين فتامل قوله وتظهر فائدة الاختلاف الخ لما كان هذا الاختلاف يجب ان لا يظهر ما لا طائل تحته اذ الرجوع الى التمييز ثابت في كل من المبتدأة والمضطربة فما دخال هذا القسم في المبتدأة والمضطربة لا يتفاوت حكمه ذكر ان فائدة الاختلاف تظهر في حكم اخر وهو انه حكموا برجوع المبتدأة مع عدم التميز الى عادة اهلها كما سيأتي ثم بعد ذلك الى الروايات وحكموا في المضطربة مع عدم التميز بالرجوع الى الروايات بدون توسط الرجوع الى الاهل وعلى هذا فظهر فائدة الخلاف المذكور لان من فسر المبتدأة بما يشمل القسم الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد التميز الرجوع الى الاهل ومن فسرها على الاصطلاح الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد التميز الرجوع الى الروايات وعدم الرجوع الى الاهل وبما قررنا يندفع ما ذكره صاحب المدارك من ان الاختلاف في ذلك لفظي وما جعله فائدته ونقل ما ذكره الشارح ضعيف جدا لان الحكم في النصوص من الروايات معلق بلفظ منوطا بالمبتدأة فيرجع الى تفسيرها ويختلف الحكم باختلافه وذلك لان نظر الشارح لعله الى ما ذكره من ورود النص برجوع المبتدأة الى الاهل حتى يرد عليه ما ذكره من عدم ورود نص بذلك بل الى ما ذكرنا من ان باختلاف التفسير يظهر مذهب كل فريق في حكمهم برجوع ذات القسم الثاني الى عادة اهلها وعدم رجوعها واما منشأ كل فريق في الباعث لهم على الحكم بالرجوع او عدمه فيظهر ان شاء الله تعالى فانتظر قوله تأخذ المبتدأة عادة اهلها هذا هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مقطوعة سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كان نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة والرواية مع وجود زرعة وسماعة الواقفيان فيها مقطوعة مضمرة لكن ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على صحتها وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم قال المحقق ره في المعتبر وهي تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى ولان الاقتراح في الرجوع الى الواحدة من النساء مع امكان مخالفة الباقيات معارض للرواية الاولى وقال المص في كرى انها يمكن حملها على غير المتمكنة من معرفة عادات جميع نسائها فيكتفى بالبعض الممكن ولان تتبع جميع نسائها فيه عسر غالبا انتهى ويمكن ايضا حملها على انه تنظر بعض نسائها اي تتامل في نسائها من وجدها اقرب اليها بحسب السن والمزاج ونحو ذلك فتقتدي باقرائها ويمكن ايضا ان يقرأ اقرائها بالنون لا باليهمز كما وقع فيما عندنا من نسخ مصححة جدا من التهذيب ويكون المعنى تنظر الى طائفة من نسائها فتقتدي من بينهن باقرانها وعلى الوجهين يمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى بحمل الاولى على ما اذا لم تكن بين المختلفات من هي اقرب اليها على الاول ولم تكن بينها الاقران او اختلفت الاقران ايضا على الثاني لكن يوهنها الرواية من الرجوع الى بعض نسائها مطلق رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في النفساء انها ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها ويمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى ايضا بالقول بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم تظهر لها مخالفة البعض الاخر واما مع ظهور المخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فهذه وجوه يمكن بها الجمع بين الروايات ولا يبعد الذهاب اليها لو لم يثبت اجماع على خلافها هذا واعتمد المحقق في الاستدلال على ان الحيض يعمل فيه بالعادة وبالاعادة كما يرجع في صفة الدم ومع اتفاقهن يغلب انها كاحداهن اذ من النادر ان تشذ واحدة من جميع الاهل وعلى اتفاق الاعتبار فضلا عن النص بنا على الفتوى بذلك ويحمل الروايتين موثقة ومع ذلك لا تظهر ترقفا فيه ثم لا يخفى ان الرواية الاولى تختص بالمبتدأة على الاصطلاح الثاني والرواية الثانية في مطلق المستحاضة من غير تخصيص بالمبتدأة اصلا وهو ايضا خلاف الفتوى لكن الامر فيه هين لامكان التخصيص والاعتبار الذي اعتمد عليه في المسألة ايضا الظاهر يجري في مطلق المستحاضة ولا اختصاص له بابتداء الحيض او بغير المستقرة اذ الظن في النساء بانها يكون عادتها مثل المبتدأة مواطئة لعادة اهلها الا نادرا ان تشذ واحدة منهن وعلى هذا فان حكم بذلك في المبتدأة بالمعنى الاعم يمكن ان يكون اعتماده على الرواية الثانية او ذلك الاعتبار ولا يقدح حينئذ جريانهما في مطلق المستحاضة انه لعله خرج عنها بالاجماع ولم يظهر لهم اجماع فيما سوى المضطربة الناسية ومنه يظهر انه لو ام النقض على من خص الحكم بالمبتدأة بالمعنى الثاني لو تمسك بهذين الوجهين اشكل ولا يقدح فيما ذكرنا ما نقل عن ابي الصلاح

من الطرفين واحدهما كالاخت والعمة والخالة او بنات الخت فان اختلفن في العادة وان غلب بعضهن فاقرانها وهن من قارب في السن عادة واعتبر المص في كتب الثلثة فيهن في الاهل اتحاد البلد لاختلاف الامزجة باختلافه واعتبر في الذكرى ايضا الرجوع الى الاكثر عند الاختلاف وهو اجود وانما اعتبر في الاقران الفقدان دون الاهل لامكانه فيهن دونهن اذ لا اقل من الام لكن قد يتفق الفقدان بموتهن وعدم العلم بعادتهن فلذا عبر في غيره بالفقدان والاختلاف فيهما فان فقدن الاقران او اختلفن فكالمضطربة في الرجوع الى الروايات وهي اخذ عشرة ايام

من حكمه برجوع المضطربة ايضا الى نسائها مقدما على التمييز لندرته وكونه معلوم النسب لا بناف ظهور الاجماع عندهم على خلافه هنا وفي شرح الارشاد ورجح التفسير الاول بان الحكمة في رجوع المبتدأة الى النساء موجودة فيمن لم تستقر لها عادة دون المضطربة الناسية وهي ان الاولى لم تسبق لها عادة ترجع اليها بخلاف الناسية التي قد سبق لها عادة ولا يخفى ضعفه قوله من الطرفين او احدهما ولا اختصاص للعصبة هنا لكون الطبيعة جاذبة من الطرفين كذا في شرح الارشاد اخذا من كرى ويؤيده ايضا ما نقلنا من رواية ابي بصير في النفساء وذكر ايضا في شرح الارشاد انه لا فرق بين الحية من الاهل او الميتة المعلومة عادتها ولا بين المتساوية في السن للمبتدأة والمخالفة وفيه ايضا انه يجزي في وضع الايام حيث شاءت من الشهر لعدم الاولوية وان كان وضعها في اول الشهر اولى وهذا يدل على انه حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن في العدد فقط لا في الوقت ولا يبعد الحمل على ما يعمهما وان بعد اتفاقهن في الوقت لبعد ذلك في العدد مع كثرتهن ومع قلتهن فلا بعد فيهما ومع وحدة الاهل فالامر اظهر لكن اخر الرواية ايضا تشعر بان المراد الرجوع في العدد وكيفما كان فالرجوع الى الاهل في الوقت ايضا مع الاتفاق ووحدته لا ريب انه احوط فتامل قوله فاقرانها قال في المعتبر الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة شيء اختص به الشيخ ره ذكره في الجمل ط ونحن نطالب بدليله فانه لم يثبت لو قال لما يغلب في الظن انها كنسائها مع اتفاقهن يغلب في الاقران منعنا ذلك فان ذوات القرابة بعضهما وبينهن مشاكلة في الطباع والجنسية والاصل تقوي الظن مع اتفاقهن بعادتها لهن وكذا الاقران اذ لا مناسبة مقتضية لانا نرى النسب يعطي شبها ولا نرى المقارنة لها اثر فيه انتهى ولا يخفى ان اتفاق جميع الاقران مما يورث الظن بكونها مثلها الكن هذا انما هو مع كثرتهن والاتفاق حينئذ مما يندر وقوعه وايضا بناء الحكم على مجرد هذا الظن بدون نص لا يخ عن اشكال وذكر المص في كرى ان لفظ نسائها دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولما انها في السن والبلد صدق عليهن النساء وفيه مع بعده انه يلزم ان لا يعتبر الترتيب بين الاهل والاقران بل يكون المعتبر اتفاق جميعها عند وجودهما على مقتضى الرواية الاولى او الاكتفاء ببعض من كل منهما على مقتضى الرواية الثانية وكلاهما خلاف فتوى الاصحاب على انه على تقدير الاكتفاء بادنى الملابسة يشكل اشتراط الاتحاد في السن والبلد لتحقق الملابسة باحدهما بل بغيرهما من الملابسات غاية الامر انه يخرج ما يثبت الاجماع على عدم الرجوع فيه ولا اجماع على اعتبار الاتحاد في البلد بل الاكثر لم يعتبروه مع انه اعتبره وتحصيل النص بمجرد ما ذكره من ان للبلد ان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة لا يخ عن اشكال نعم لو لم يكن بناء الحكم على النص بل على الاعتبار وغلبة الظن بالمشاكلة اتجه ما ذكره وكانه جمع اعتبر ذلك وحمل النص عليه ثم لا يخفى ان مرادهم بالاهل اعم من المقارنة في السن وغيره بدليل انهم حكموا مع اختلافهن بالرجوع الى الاقران مع اتفاقهن فلو شرط كون الاهل ايضا من الاقران كيف يتصور اختلافهن واتفاق الاقران ولو حمل الاقران على الاقران من غير الاهل وان امكن ذلك لكان الحكم بالظن بلحوقها بالاقران من غير اهلها مع ما نرى من مخالفة اقرانها من اهلها لهن كما ترى ثم وايضا كيف يحكم بزوال هذا الظن بخروج واحدة او اثنتين من اقران غير الاهل ولا يحكم بزواله بخروج جماعة من اقرانها الاهل هو ظ وعلى هذا فلا يرد عليهم انه مع اختلاف الاقارب كيف حكموا ببقاء الظن بانه كاحد الاقران وذلك لانه لا بعد فيه لان لاختلاف السن اثرا بينا فلذلك لا بعد في لحاقها بالاقران دون الاقارب مع عدم تقاربهن سنا وسنهن لكن ينبغي ان الحكم بتقديم الرجوع الى الاهل على الاقران على هذا لو كان بناؤه على الاعتبار لا يخ عن اشكال اما لو كان بناء الحكم بالرجوع الى الاهل على النص فلا اشكال اذ النص يتبع مط ولا ينظر معه الى الاعتبار فاعتبر قوله وهن من قاربها في السن الظاهر ان المراد بالرجوع الى من قاربها في السن هو الرجوع لا الى من اخبر ان عادتها كانت كذا حين كونها في سن المبتدأة المفروضة وان كانت في ذلك الوقت على سنا بكثير على ما قيل لاختلاف العادات باختلاف الازمنة وايضا لو اعتبر ذلك لكان ينبغي ان يعتبر ذلك في الاهل ايضا مع وجودهن ومع اختلافهن كيف يحكم بالرجوع الى اتفاق الاقران اما مط او من غير الاهل على قياس ما ذكرنا في الحاشية السابقة فتامل قوله واعتبر المص في كتبه الثلثة قال في كرى ان فقد التمييز جعلت عادة نسائها المتفقات واقرانها من بلدها حيضا وان فقدن رجعت الى الروايات ومثله في البيان ولا يخفى ان ظ هذه العبارة تدل على تعلق اعتبار البلد في الاقران كما فعله الشيخ في ط نعم كلامه في كرى صريح في ان لا اعتبار اتحاد البلد فيهما فلعل الشارح جعل ما في كرى قرينة على تعلق قوله من بلدها بالطائفتين جميعا ولعل التقييد بالبلد في الاقران دون الاهل على ما في ط باعتبار تعذر العلم بحال جميع الاقران فقيد بمن في البلد ولا يخفى بعد ذلك في كثير من البلاد ايضا بتعسر استعلام حال من ليست من اهل البلد انما يحصل في البلد ويحوا اخر فلم لا يعتبر انها من اهل البلد ويمكن جعل اقرانها من بلدها شاملا لكل من حضر البلد وان لم يكن من اهل البلد كيف ما كان غلوا اعتبر الاقتداء باتفاق من تيسر لها استعلام حالها من الاقران بلا كلفة لامكن ان يكون لحكمهم اثر والاقل ثمرة لها غالبا فتدبر قوله لاختلاف الامزجة باختلافه قال في شرح الارشاد وفي معارضته لعموم النص نظر كذا في شرح الارشاد ولعل بناء ما ذكره المص على ما اشرنا من التعويل في الحكم على النص والاعتبار جميعا قوله وهو اجود هذا لو كان التعويل في الحكمين على الاعتبار واتباع الظن ومع ذلك فالحكم الكلي لا يخ عن اشكال بل ربما كان الظن في طرف الاقل باعتبار تقاربهن في مزاج ونحوه اما من اعتمد في الحكم الاول على النص بل في الثاني ايضا على ما نقلنا عن كرى فلا جودة لما ذكره اذ الرواية الاولى صريحة في اعتبار الجميع والثانية بظاهرها مطلقة في النظر الى البعض والاقتداء باقرانها فاعتبار الاكثر لا وجه له الا ان يقال كما ذكره في شرح الارشاد ان الرواية الثانية حجة في الاغلب فخرج ما دونه بالاجماع فيكون كالعام المخصص في كونه حجة في الباقي لكن يشكل الحكم به مع مخالفته للرواية الاولى الا ان يخص قوله فان اختلفن فيها بما اذا لم يكن فيهن اغلب جمعا بين الخبرين فتامل قوله بموتهن وعدم العلم فرض الموت باعتبار انه غالبا لعدم العلم بحالهن والا فالمناط هو عدم العلم فانهم قوله وهي اخذ عشرة ايام الرواية التي استدلوا بها على ذلك هي ما تقدم من مقطوعة

من شهر وثلثة من شهر آخر مخيرة في الابتداء بما شاءت منهما وسبعة سبعة من كل شهر او ستة ستة مخيرة في ذلك وان كان الافضل لها اختيار ما يوافق مزاجها منها
ذات المزاج الحار السبعة والبارد الستة والمتوسط الثلاثة والعشرة ومخيرة في وضع ما اختارته من الروايات حيث شاءت من ايام الدم وان كان الاولى الاول

سماعة وموثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال المرءة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم
تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما ورواية اخرى عن عبد الله بن بكير ايضا بهذا
المضمون من غير اسناد الى احد الائمة عليهم السلام ولا يخفى ان مقطوعة سماعة ليست بظاهرة فيما ذكروه بل ظاهرها التخيير من الثلثة الى العشرة في كل
شهر كما هو مذهب السيد المرتضى وظاهر الصدوق واما رواية ابن بكير فظاهرها التحيض بالعشرة في الشهر الاول وبالثلثة في باقي الشهور كما ذكره
ابن الجنيد لا ما ذكروه من العشرة ومن الثلثة في كل شهرين وايضا الروايتان مختصتان بالمبتدئة فالحكم في المضطربة ايضا على ما ذكروه لا وجه له الا
ان يثبت عدم القول بالفصل بينهما في ذلك والشيخ في التهذيب ذكر هذا الطريق في المبتدئة مع رواية الستة او السبعة واستدل بهما بين الروايتين وفي المعتبر
اقتصر على التحيض بالسبعة وظاهره الفرق بينهما وتفطن لما ذكرنا فتدبر **قوله** من شهر وثلثة من آخر الظاهر ان مرادهم بالشهر هنا هو الهلالي كما
صرح به الشارح في شرح الارشاد والمحقق الشيخ علي في شرح عد معللا بالرجوع الى الجملة فان الغالب حصول الحيض في كل شهر مرة وعلى هذا فان
كان رؤية الدم اول الشهر فالامر ظ وان كان في اثنائه فانما ابتداء الشهر الثاني بعد ما مضى من اول الهلال الثاني بقدر ما مضى من الاول قبل الدم
قوله ويمكن ان يعتبر الشهر ح ثلثين يوما لا الهلالي وظ رواية ابن بكير السابقة اعتبار ثلثين يوما مط ويحتمل بعيدا على اعتبار الهلال
بجعل ما بعد الهلال الآخر داخلا في الشهر الثاني اذا مضى من ايام تحيضها اقل الطهر فيجوز لها ح ابتداء التحيض ثانيا بمجرد ذلك وان لم يتم شهرها الاول
لا ثلثين يوما ولا هلاليا فتدبر **قوله** مخيرة في الابتداء بما شاءت منهما واعتبر بعضهم كالشيخ في ف الابتداء بالثلثة وبعضهم بالعشرة وهو
اقوى نظرا الى ما نقلنا من الروايتين فتدبر **قوله** او سبعة سبعة الخ مستنده رواية السنن التي رواها محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد عن ابي
عبد الله عليه السلام فان فيها ان النبي صلى الله عليه وآله قال لحمنة بنت جحش حين رات الدم اول مرة واستمر بها تحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام
او سبعة وفي آخر الرواية ما ظاهره ان الثالثة التي اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ايضا مع عدم التمييز سنتها
السبع لان قصتها قصة حمنة ومن التفسير بقصة حمنة يعلم جريان الستة ايضا فيها والترديد بين الستة والسبعة يمكن ان يكون للتخيير وتكون مخيرة
في التحيض سبعة سبعة او ستة ستة كما هو المشهور بين الاصحاب بل ربما جاز على هذا التحيض ايضا في بعض الشهور بالستة وفي بعضها بالسبعة ولا محذور
في التخيير بين فعل الواجب وتركه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام والتسبيحات بدل الحمد وكايام الاستظهار على القول باستحبابه ويمكن ان يكون حوالة
الى اجتهادها واختيار ما هو الاليق والاولى بها منهما كما اختاره العلامة ره في النهاية فهي في هذا على ما ذكرنا من الحد ورد في التخيير الذي اشرنا اليه بعد ذلك
اما باختيار ما هو اوفق بمزاجها كما ذكره الشارح او باعتبار رجوعها الى اهلها واقرانها واخذها ما هو عادتهن منهما او مع الاختلاف فاخذ عادة من هو
اقرب اليها منهما بحسب الجهات المؤثرة في هذا الباب وغير ذلك من وجوه الترجيح وح فالتخصيص بهما باعتبار ان الغالب في النساء هو احدهما واحتمل في
كري الاخذ بالستة عند موافقة عادتهن ونقصان عادتهن عنها والسبعة مع موافقتها لها او زيادته عليها عملا بالاقرب الى عادتهن في الموضعين
واما قوله عليه السلام في علم الله فمعناه اختصاص علمه بالله اذ لا حيض لها معلوم عندها او فيما علمك الله من عادات النساء فانه القدر الغالب عليهن كذا
في كري وقال الطيبي في حاشية المشكوة اي فيما اعلمك الله او في علمه الذي بينه للناس وشرعه لهم هذا والرواية مرسلة وقد نقل الصدوق
عن ابن الوليد انه لا يعمل بما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس وبعد صحة الروايات قال المحقق في المعتبر الوجه عندي ان تتحيض كل واحدة منهما
ثلثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي وتصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة وقال المص في كري في خبر يونس ان الشهرة
في النقل والافتاء بمضمونه حتى صار اجماعا يدفعها اي ما ذكر من وجوه التضعيف قال الجويني ان حكمة البارئ اجل من ان يدع امرا مما تعم به البلوى
في كل زمان ومكان ولم يبينه في لسان صاحب الشرع انتهى ولا يخفى ايضا ان ضعفها بالارسال ينجبر ايضا بانه رواها عن غير واحد وبعد من الكذب على
ان من تامل فيها بطولها مع ما فيها من الفوائد في الاحكام يحكم جزما ببعد صنع مثلها لكن مع ذلك الاحوط التحيض بثلثة على ما ذكره المحقق والجمع في
بقية الستة او السبعة بين التكليفات وظيفتي الحائض والمستحاضة والله تع يعلم **قوله** وان كان الاصل الخ وجه الاصلية ان تخرج عن خلاف من
اوجب الاجتهاد كما نقلنا عن النهاية وتحصيل البراءة على كل من احتمالي الرواية في او وهذا بناء على جعل الاجتهاد منحصرا فيما ذكره كما يظهر من شرح
الارشاد حيث قال وهل اخذها باحد الاعداد الثلثة على جهة التخيير او الاجتهاد بمعنى انه ان كان الغالب عليها الحرارة اخذت السبعة او البرودة
فالستة وان كان معتدلا فالثلثة او العشرة وجهان اختار ثانيهما المص في ير واما على ما اشرنا اليه من عدم انحصار الاجتهاد في رعاية ذلك فيمكن ذلك
ما لم يراع الجهات الاخرى لا تخرج من الخلاف ولا يحصل اليقين بالبراءة على كل من الاحتمالين وان كان مع ذلك افضل من العمل باطلاق التخيير كما
لا يخفى **قوله** وان كان الاولى الاول لذلك لان الغالب في عادات النساء العود الى الحيض في وقت الاول فهذه المرءة لما تحيضت عند رؤية
الدم بالاول انما بمجرد رؤية الدم او بعد ثلثة ايام على القولين فان الدم الاول حيضا لها شرعا فالاولى لها عند دخول الشهر الثاني اي مضي
هلالي او ثلثين يوما من ابتداء رؤية الدم على ما ذكرنا سابقا من الوجهين الاولين من الوجوه المذكورة هنا ان تجعل التحيض بالاول ليكون
على وفق الغالب من عادات النساء فالمراد بالاول هو ما ذكرنا لا اول الشهر الهلالي مط اذ لا يظهر وجه الاولوية وايضا ربما لم يتخلل بين اول الهلال
الثاني وحيضها السابق اقل الطهر الا ان يشترط في الاولوية تخلل ذلك كما اشترطنا ذلك في احتمال الابتداء منه في الوجه الاخير من الوجوه المذكورة
سابقا في تحقق الشهر ويؤيده تركه اعتمادا على الظهور وقال المحقق الشيخ علي في شرح عد لا شك في اولوية اول الشهر لموافقته الغالب ولعل مراده
ما ذكرنا فاراد باول الشهر اول الشهر الثاني الذي تحيض في ابتدائه وان اتفق في وسط الشهر الهلالي لا اول الشهر الهلالي اذ مع الحاجة الى

ما اشرنا

ولا اعتراض للزوج في ذلك هذا في الشهر الاول فاما ما بعده فتاخذ ما يوافقه وتمام هذا اذا نسيت المضطربة الوقت والعدد معا اما لو نسيت احدهما خاصة فان كان الوقت
اخذت العدد كالروايات او العدد جعلت ما تيقن من الوقت حيضا اولا او آخرا او ما بينهما واكملته باحد الروايات على وجه يطابق ما ذكرت اولا كما لو ذكرت ثلاثة متيقنة
واكملته بعده او آخره بحيث تحيض بيومين قبله متيقنة وقبلهما تمام الرواية او وسطه المحقق بتساوي بين وانه يوم حفته بيومين واختارت رواية السبعة لتطابق الوسط
او يوما ان حفته بمثله ما تيقنت بعده ولو اختارت رواية الستة فتجعل قبل المتيقن يوما او بعده يوما والوسط بمعنى الاثناء مطلقا حفته بيومين متيقنة واكملت باحد الروايات

متقدمة او متاخرة او بالتفريق ولا فرق هنا بين تيقن يوم وازيد ولو ذكرت عددا في الجملة فهو المتيقن خاصة واكملته باحد الروايات قبله او بعده او بالتفريق

ما اشرنا اليه من اشتراط تخلل اقل الطهر ولعل في كلامه كون الغالب رؤية الدم في اول الشهر الهلالي غير ظ وعلى تقدير كونه غالبا فانما يعتبر الظن
الحاصل بتلك الغلبة فيمن كان تحيضه اولا ايضا اول الشهر واما اذا كان حيضها الاول في وسط الشهر فلا ريب انه ليس الغالب فيها تحيضها في الشهر الثاني
في اول الشهر فعند ما فرض ان رؤيتها الدم كانت اولا في وسط الشهر وقد تحيضت شرعا الاوجه ان تحيضها في الشهر الثاني اول الشهر الهلالي بناء على
الغلبة المذكورة في غيرها والعلامة ره في هي بعد ما حكم بالتخيير قال الاقرب انها تتحيض في اول الشهر لقوله عليه السلام وتصلي عشرين يوما ثم قال ويحتمل
سبعة وعشرين ولا دلالة فيه اذ مع اعتبارها للثلثة الاخيرة مثلا تصلي سبعة وعشرين يوما وكذا لو اختارت الوسط انتهى ولعل مراده ان
ان حكمه ع في رواية ابن بكير السابقة بالصلوة عشرين يوما وسبعة وعشرين يوما بعد التحيض يدل على تقديم التحيض في المرتين وفيه ان دلالة
مجرد التقديم الذكري على وجوب التقديم لا يخ عن ضعف وكذا الحكم بتوافق العبارة في المرتين مع وجوب التقديم في المرة الاولى الحكم بوجوبه في الثانية
ايضا ضعيف على ان عبارة الرواية في المرتين في التهذيب ليست بالواو وعلى ما نقله بل في الاولى ثم كما نقلنا سابقا وح يسقط الوجه الثاني رأسا
وكذا الاول اذ التقديم الذكري معارض بتغيير الاسلوب وايراد ثم في الاولى والواو في الثاني هذا واما ما اورده العلامة ره عليه فضعيف جدا ولو
حمل كلامه على ان الصلوة سبعة وعشرين يدل على تقديم التحيض مع عدم ظهور وجهه لكان ينبغي ان يورد عليه انه لا دلالة فيه اذ التحيض بثلثة
يستلزم الصلوة سبعة وعشرين ولا دلالة على وجوب تقديم التحيض فتعرضه لخصوص الثلثة الاخيرة او الوسط لو اريد بها الحقيقة لا وجه
له ولو اريد بها الاعم فلا وجه للتفصيل وان حمل كلامه على ان الظاهر من السبعة وعشرين هو المتصلة فكان ينبغي ان يقول ان مع اختيارها
الثلثة الاخيرة ايضا تصلي سبعة وعشرين متصلة فلا يصح قوله وكذا لو اختارت الوسط على انه للقائل ح ان يتمسك بعدم القائل بالفصل لا تم
بطل التخيير بما ذكره فانحصر القول في وجوب تقديم التحيض فالاظهر مع ظهور سبعة وعشرين في المتصلة فتم **قوله** ولا اعتراض للزوج في ذلك
علله في شرح القواعد بان ثبوت الحيض لها باصل الشرع والتخيير لم يثبت باصالة بل لانحصار حالها فالحيض يساوي جميع ايام الشهر بالنسبة اليها
فامتنع تخصيصها بشيء معلوم فلما لم يكن ذلك منوطا باختيارها اصالة لم يكن للزوج في ذلك اعتراض ويحتمل ان يكون كالواجب الموسع انتهى ولا
يخفى ضعف التعليل وقوة ما ذكره من الاحتمال هذا في الابتداء واما بعد تحيضها وتركها الصلوة مضت فيها فبعده جواز الاعتراض اظهر اذ بعد
اختيارها كانت بيت الحيض في حقها شرعا فتدبر **قوله** اما ما بعده فتاخذ ما يوافقه لبعد اختلاف زمان الحيض وكان ذلك قائم مقام العادة
في المعتادة مع احتمال بقاء التخيير للعموم ولان العادة تتقدم وتتاخر وكذا القول في التخيير في الاعداد بالنسبة الى العدد الثاني مع بقاء شرائط الرجوع
اليها كذا في شرح الارشاد وما ذكره من الاحتمال لا يخ عن قوة في الموضعين فتدبر **قوله** وهذا اي العمل باحد الروايات والتخيير في وضع العدد
حيث شاءت اذا نسيت المضطربة الوقت والعدد معا ولعل مراده بالنسيان ما يشمل الجهل باعتبار عدم الاستقرار فان ما ذكره من احكام الناسية
يات لها ايضا يجري في غير المستقرة ايضا باقسامها فافهم **قوله** اخذت العدد كالروايات اي مع التخيير في وضع العدد الذاكرة له حيث شاءت من ايام
الدم كتخيير الناسية لهما وضع عدد الرواية حيث شاءت منها وكذا سائر ما ذكر فيها من اولوية الاول وعدم اعتراض الزوج وحكم ما بعد الشهر
الاول وقد ذكر المص في كري عدم اعتراض الزوج واولوية اول الشهر هنا فقال الاولى لو ذكرت العدد ونسيت الوقت فتختص بالاجتهاد ايامها ولا
اعتراض للزوج ومع عدم الامارة تتخير واول الشهر اولى لامكان الحيض فيه مع سبقه ولقول الصادق عليه السلام تترك الصلوة عشرة ايام ثم
تصلي عشرين يوما انتهى ولقد احسن حيث خص عدم اعتراض الزوج بصورة الاجتهاد لكن استدلاله على اولوية اول الشهر بما نقله من الرواية كما
ترى لانها مع ورودها في ناسية لهما لا في ناسية الوقت خاصة الحكم فيها بما نقله انما هو في ابتداء رؤية الدم وكانه لا خلاف عندهم في الابتداء في
وجوب التحيض باول الدم اما بمجرد رؤيته او بعد ثلثة بحكمهما والاولوية انما هو بعد استمرارها في المرة الثانية وعلى هذا فما نقله من الرواية لا اشعار
على ما ذكره من الاولوية فافهم ثم ان التخيير في وضع العدد حيث شاءت من ايام الدم هنا وكذا في السابق انما هو مع نسيان الوقت مط واما مع
تذكره في الجملة كان تذكر انه كان حيضها في النصف الاول او الثاني من الشهر فالتخيير في وضع العدد انما هو بالنسبة الى ذلك الوقت لا مط ويتفرع
على هذا انه قد يحصل اليقين بالحيض في بعض ذلك الوقت كما اذا زاد العدد الذاكرة له عن نصف ذلك الوقت الذي يحصل فيه العدد كان
الزائد وضعفه حيض بيقين فلو كان العدد ستة والوقت الذي يحصل فيه العدد عشرة فالخامس والسادس حيض بيقين ويجب اكمالها ستة متقدما
او متاخرا ولو كان العدد سبعة فيها فالاربعة المتوسطة حيض بيقين ويجب اضافة ثلثة اليها وتخيرت في تقديمها او تاخيرها او فرقها وعلى ذلك
سائر ما ورد عليك من فروع هذا الباب واما اذا كان العدد مساويا للنصف او ناقصا عنه فلا حيض بيقين وتخيرت في وضعه حيث شاءت
من ذلك الوقت مطلقا فتامل **قوله** ولا فرق هنا بين تيقن يوم اي ما ذكرنا من الفرق سابقا في الوسط الحقيقي من ان الوسط ان كان يوما وجب
اخذ العدد سبعة وان كان يومين وجب اخذه ستة لا يجري هنا اذ الوسط بمعنى الاثناء مط سواء كان فردا او زوجا يكون في العدد الزوج
والفرد ولا يعلم من فرديته او زوجيته بخلاف الوسط الحقيقي وهذا الاثناء فيظهر فرق بين اليوم واليومين من وجه آخر وهو ان الوسط بهذا المعنى
اذا كان يوما يطابق جميع الروايات واذا كان يومين لا يطابق رواية الثلثة لتبقى الاربعة ح واذا كان ازيد فقد لا يطابق الستة ايضا كما اذا كان
خمسة فتتعين رواية السبعة لتبقى ح كما انه اذا كان زائدا عن الخمسة لا يطابق شيئا من الروايات لتبقى الثمانية اذا كان ستة والتسعة اذا كان سبعة
والعشرة اذا كان ثمانية فيجب العمل في هذه الصور بالمتيقن فتم **قوله** ولو ذكرت عددا في الجملة اي من غير ان تعلم كونه اولا او آخرا او وسطا
واكملته باحد الروايات تماما واذا كان اقل من كل منها كما اذا انقص عن الستة واما اذا كان ستة فتتعين عليه العمل برواية الستة او السبعة

واذا كان

وكذا احتياطها بالجمع بين التكليفات عندنا وان جاز فعله ويحرم عليها اى على الحائض مطلقا الصلوة واجبة ومندوبة والصوم وتقضيه دونها والفارق النص
لا مشقتها بتكررها ولا غير ذلك والطواف الواجب والمندوب

واذا كان سبعة فتعين السبعة كما انه اذا زاد عليها تعين ما ينقصه هنا واعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات فى ناسية الوقت والعدة فقط
على ما ذكره الشارح هو المشهور بين الاصحاب لكن يشكل بان الروايات على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اصلا بل روايات الثلثة
العشرة مخصوصة بالمبتدئة ورواية السبعة والستة وان ذكر فى اولها ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن فى الحيض ثلث سنن بين فيها كل
مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأى لكن لا يظهر مما فصل منها على ما فهمنا حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة فيها
كما سبق انما هو فى المبتدئة والمرأة التى اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد وظاهرها المضطربة التى تغير حيضها
واضطرب ولم يبق لها عادة مستقرة فيتوهم منها لا يشمل الناسية وما ذكره الشارح فى شرح الارشاد من ان المراد باختلاط الايام نسيان العادة
لانه موضح للسنن المتقدمة فاقل الحديث التى من جملتها الناسية التى قد كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت
حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ففيه ان العبارة السابقة ايضا ليست ظاهرة فى الناسية بل ظاهرها ايضا هو ما ذكرنا وقوله حتى اغفلت
الظاهر انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما نقلنا من اول الرواية من حصر الاحوال فيما ذكر فيها يمكن ان يحمل على حصر احوال المرأة بحسب خلقتها الا
ما يشمل حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ايضا وبالجملة فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية غير ظاهر بل لا يبعد عندى ان يحمل اخر الرواية
على انه تكرار للسنة الثالثة التى مع الاشعار بان ما ذكر من ان سنتها السبع انما هو مع عدم التميز كما ادعينا فلا دفع تكرار السنة الثالثة
ايضا ولا يظهر منها الحكم بالسبع غير المبتدئة اصلا وعلى هذا فلا يبعد القول فى المتحيرة بما نقلنا سابقا عن المحقق فى المعتبر فى المبتدئة و
المضطربة من انها تحتاط بثلثة ايام وتعمل فى الباقى عمل المستحاضة استظهارا او عملا بالاصل فى لزوم العبادة لكن المحقق فى المعتبر مع توجيهه لذلك فى
المبتدئة والمضطربة على ما نقلنا لم يذهب الى ذلك فى مسئلة المتحيرة بل ذهب الى ما سينقل عن الشيخ من الاحتياط والجمع بين التكليفات لكن صاحب
المدارك نقل عن المعتبر هذا القول فى المتحيرة ايضا وبالجملة فهذا القول فيها لو كان به قائل لا يخلو عن قوة لكن لو روعى مع ذلك فى بقية ما يحتملها
باحد الروايات اجتناب ما تجتنبه الحائض وقضاء الصوم كان احوط ومع تحيرها فى وضع الثلثة حيث شاءت من ايام الدم لو
تعين الاول كالقولين فى العدد المروى واما الناسية للعدد فلا يبعد القول فيها ايضا بما ذكره المحقق من الاقتصار على الثلثة الا ان يستلزم ما
علمته زيادة عليها فتقتصر على العدد المتيقن منها كما لو علمت انه سبعة ولم تدر انها اربعة او خمسة ولم تعلم زيادة عليها
ولا عدمها فتقتصر على ما علمته والحاصل انها تقتصر على المتيقن من الثلثة او ما زاد عليها من غير وجوب الاكمال باحد الروايات وتعمل فى الباقى
عمل المستحاضة لكن لو احتاطت فى بقية المكمل لاحدها على ما ذكرنا لكان اولى ثم لو تعين وقت الثلثة او ما زاد بما علمته كان على التعيين
او انه اوسطه وانه يوم او يومان فالامر واضح واما اذا لم يتعين كما لو علمت يوما او يومين انه من جملة حيضها ولم تعلم انه اوله او اخره او وسطه
فتخير فى وضع المكمل للثلثة قبله او بعده او بالتفريق وكذا القول فى المكمل لاحد الروايات للاحتياط والله يعلم قوله ولا احتياطها بالجمع
بين التكليفات اشارة الى رد ما ذهب اليه الشيخ فى كل موضع من الناسية من الجمع بين تكليف الحائض والمستحاضة وغسل الحيض فى كل وقت يمكن انقطاع
الحيض فيه عملا بالاحتياط فالمتحيرة وناسية الوقت الذاكرة للعدد تجمع بين التكليفات فى جميع ايام الدم وتغتسل للحيض بعد ثلثة ايام فى كل صلوة
لاحتمال انقطاع الحيض عندها وتجتنب فى الجميع ما تجتنبه الحائض وتفعل ما تفعله المستحاضة لعدم تعين وقت المستحاضة من الحيض مع امرائه
الخلاف اجماع الفرقة على الاخذ بالسبعة هذا مع نسيان الوقت بالكلية واما مع تذكره فى الجملة كان تضل العدد فى زمان يقصر نصفه عن العدد حكم
حكم القسم الاول فان زاد الزمان على ضعف العدد على ضعف الزمان وضعف حيض بيقين وتجمع فى الباقى الى العشرة بين التكليفات والاغسال فانهم واما
للوقت الناسية للعدد فما تيقن لها كونه من الحيض فتقتصر فيه على تكليف الحائض وتجمع فيما زاد عليه الى العشرة بين التكليفات فاذا علمت ان اوله
فالثلثة حيض فى تغتسل بعدها للحيض كذا فى وقت كل صلوة بعدها وكذا اذا تيقنت انه فالثلثة حيض بيقين وتجمع بين الوظيفتين
قبلها لكن لا غسل للحيض فى هذه الصورة فى السبعة لعدم احتمال الانقطاع وان علمت حيضها يوم او يومين لكن لم تعلم كونه اوله او اخره او وسطه
جعلته لذلك اليوم او اليومين حيضا بيقين ولا يحتمل ما قبله حيضا لجواز ان يكون ذلك اول الحيض ولا ما بعده لجواز ان يكون اخره فينبغى على
مذهبه ان يجمع بين التكليفات بقية العشرة قبله وكذا بعده وقس على ما ذكرنا سائر الفروض عليها وعلى المتحيرة قضاء الصوم عشرة ايام وعلى الناسية
للوقت خاصة قضاء العدد ورد اخذ على هذا القول العلامة فى بعض كتبه فى غير المتحيرة هذا ولا ولا هذا اى عند المشهورين من اصحابنا الذين
حكموا فى الناسية بما فصلنا وان ادعى اصحابنا كما هو الظاهر من كلامهم اشارة الى ان الجمع مذهب العامة ولو تباح بموافقة الشيخ لهم لنذرة
قوله واستلزامه الحرج العظيم وهما منفيان بالاية والاخبار وغير مناسبين للشريعة السمحة السهلة كما ذكره المصنف فى كتبه لكن يجزيه فى ذلك الحكم بما هو
المشهور ايضا مع ضعف الروايات وعدم ظهور حكم الناسية منها مشكل جدا والله تعالى يعلم قوله وان جاز فعله كانه بناء على حكمه بعدم تحريم الصلوة
على الحائض مطلقا اى بجميع اقسامها فلا تغفل قوله لو علمت اضطراب حصول الحيض فى الشهر مرتين ولم يعلم الوقت ولا العدد او احدهما اما العدد
الاستمرار او للنسيان فلا تصريح للاصحاب فيه كما ذكره فى شرح عد والظاهر كما ذكره جلوسها مرتين فى الشهر على قياس ما فصلوه مع رعاية اقل الطهر
بينهما لكن الاكتفاء فى كل من المرتين بالمتيقن من اقل الحيض وما زاد اذا تيقنه اقوى جدا من الرجوع الى احد الروايات مرتين اذ الروايات على
تقدير تسليم شمولها لهذه الصورة غير ظاهر ويحتمل بعيدا الاكتفاء بالعمل باحد الروايات مرة نظرا الى اطلاق كلام الاصحاب والروايات فلا تغفل
وفيها يجمع فيه بين التكليفات على القول به لا ينفك وثالث هذه الفرع الا فى قضاء الصوم للحج قضاء عشرين يوما فلا تغفل قوله اى على

الحائض

وان لم يشترط فيه الطهارة لتحريم دخول المسجد مطلقا عليها ومس كتابة القرآن وفى معناه اسم الله تعالى واسماء الانبياء والائمة عليهم السلام كما تقدم ويكره حمله ولو بالعلاقة ولمس هامشه
وبين سطوره كالجنب ويحرم عليها اللبث فى المساجد غير الحرمين وفيهما يحرم الدخول مطلقا كما مر وكذا يحرم عليها وضع شئ فيها

الحائض مطلقة بالاطلاق على دفع توهم رجوع الضمير الى المضطربة او التى ترجع الى الروايات لقربهما ثم الظاهر ان الحائض انما يطلق عليها حقيقة عند
عدم انقطاع دمها وبعد الانقطاع لا يطلق عليها حقيقة وان لم تغتسل فالظاهر على ما اطلقه من تحريم وطئها جوازه بعد الانقطاع قبل الغسل
على هذا وكذا جواز الطلاق ح وهنا لا ينافى تعلق بعض الاحكام المذكورة بها قبل الغسل مطلقا فتامل قوله والفارق النص لا مشقتها
ظاهره ان الحكم غير معلل بل بمجرد تعبد به صرح فى شرح الارشاد فانه بعدما ادعى الاجماع قال وفى عدة من الاخبار تصريح بعدم تعليل ذلك
انه محض تعبدى وفى بعضها انه دليل على بطلان القياس لان الصلوة افضل من الصوم وروى الحسين بن راشد عن ابى عبد الله عليه السلام حيث سئله
عن الوجه فى ذلك فقال ان اول من قاس ابليس وقد يحمل للفرق بعضهم باشياء مدفوعة بما اوردناه انتهى وشنع على ذلك صاحب المدارك فقال الحكم
اجماعى منصوص فى عدة اخبار والفارق النص وفى بعض الاخبار تصريح بعدم التعليل وبطلان القياس انتهى واستخبر بان هذا لا ينطبق على
قاعدة الحسن والقبح العقليين كما هو الحق على ما حققناه فى الاصول وبيّنه عليه ما نطق من الاخبار فى باب العلل للشرائع والاحكام من غير حوالة
على التعبد واما ما اشار اليه الشارح من الاخبار هنا فلا يحضرنى الان ماخذها حتى تنظر فيها سوى رواية الحسين بن راشد التى نقلها فانها
مذكورة فى يب وهى هذه هكذا قال قلت لابى عبد الله عليه السلام الحائض تقضى الصلوة قال لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال
ان اول من قاس ابليس ويمكن حملها على ان السائل توهم عدم صحة الفرق بناء على القياس فرده توهمه بعدم صحة القياس وان اول من قاس ابليس لان
احكام الشرع منوطة بعلل خفية لا تنتهى اليها انظارنا وحكم ومصالح تعجز عقولنا عن ادراكها ومحض تساوى شيئين فى نظرنا لا يمكن الحكم بتساويهما
فى الحكم بل لا يمكن بان كان احدهما اولى به فى نظر الاعتبار كما نحن فيه باعتبار افضلية الصلوة اذ لعل بينهما فرقا من جهة لا يطلع عليها الا علام الغيوب
لا ان الحكم بمحض التعبد وليس بمعلل اصلا كما فهمه الشهيد حتى ينافى ما ذكرناه من القاعدة ولعل عدم تعرضه عليه السلام لبيان الحكمة فيه للسائل لعدم
اقتضاء المقام له فاكتفى معه بالحكم الكلى ومما يؤيد ما ذكرنا ما ورد فى بيان علة الحكم فيه كما رواه الصدوق ره فى كتاب علل الشرايع عن ابى بصير
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلوة قال لان الصوم انما هو فى السنة شهر والصلوة فى كل يوم و
ليلة خمس مرات فاوجب الله قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك وهذا انما اشار الى ما ذكره الشارح من المشقة او الى ان الصوم
اختص وجوبه بشهر فالمناسب للحكم بقضائه لئلا يلزم بعدم القضاء ايضا الاجحاف به بخلاف الصلوة فانها واجبة كل يوم وليلة فاذا سقط قضاؤها
فى بعض الايام لا يلزم الاجحاف بها وما رواه ايضا فيه وفى عيون الاخبار عن على بن محمد بن قتيبة النيسابورى قال الفضل بن شاذان النيسابورى ان سئل سائل
فقال اخبرنى هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل لغير علة ولا معنى قيل له لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل ثم سئل عن علل
كثيرة من الاحكام واجاب عنها الى ان قال فلم صارت الحائض تقضى الصيام ولا تقضى الصلوة قيل لعلل شتى منها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة
زوجها واصلاح بيتها والقيام بامورها والاشتغال بمرمة معيشتها والصلوة تمنعها من ذلك كله لان الصلوة قد تكون فى اليوم والليلة مرارا
فلا تقوى على ذلك والصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال للاركان وليس فى الصوم شئ من ذلك انما هو ترك الطعام والشراب
وليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجئ الا ويجدث عليها فيه صلوة جديدة فى يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما
حدث عليها يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلوة وجبت عليها الصلوة وفى اخر الرواية قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه
العلل عن هذه العلل التى ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج وهى من نتائج العقل او هى مما سمعته ورويته فقال لى ما كنت اعلم مراد الله
فرض ولا مراد رسول الله صلى الله عليه وآله بما شرع وسن ولا اعلل من ذات نفسى بل سمعتها من مولاى ابى الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام مرة بعد
مرة والشئ بعد الشئ فجمعتها فقلت فاحدث بها عنك عن الرضا عليه السلام فقال نعم ثم انه لا خلاف فى سقوط قضاء اليومية واما الموقتة غيرها عند
اسباب عرضت لها وقت الحيض كالكسوفين فاحتمل الشارح فى شرح الارشاد فيها وجهين وقال الاظهر السقوط وفى شرح عد حكم بان عدم وجوب
قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار ثم قال ولا فرق فى الموقتة بين اليومية وغيرها كالايات فقد صرح به البيان انتهى
وكلامه كما ترى وبالجملة فالظاهر سقوط الموقتة مطلقا ولا حاجة الى استثناء صلوة الطواف اذا عرض الحيض قبلها كما فعله مرة فى عد لعدم توقيتها فعلها
بعد الحيض ليس قضاء وكذا المنذورة غير الموقتة وكذا الزلزلة بناء على ما هو المشهور من ان وقتها تمام العمر سواء قيل بالتوسعة كما هو ظاهر العبارة او قيل
بما ذكره المصنف وكثير من انها لم يريد بها التوسعة فان الظاهر كون الامر هنا للفور بل بمعنى انها تفعل بنية الاداء وان اخل بالفورية لعذر وغيره
كالحج وقال فى شرح عد الظاهر ان الزلزلة لا يجب تداركها كغيرها لانها موقتة وهذا بناء على ما هو مذهبه من ان وقتها عند حصولها لكن اذا لم
يسع ذلك الوقت للصلوة فتجاوز توسيعه بادخال شئ مما بعده فيه لاجل الجمع بينها وبين التكليف بحال الحيض اما المنذورة فى وقت معين اتفق الحيض فيه
نفى وجوب قضائها قولان فعلى القول بوجوب القضاء يجب استثناؤها فتامل قوله وان لم يشترط فيه اى فى الطواف المندوب الطهارة على ما
اشار اليه الشارح والمصنف وغيره لكن واما الطواف الواجب فكانه لا خلاف فى اشتراط الطهارة فيه وحمل الكلام على الفرض والتقدير بعيد جدا
فتامل قوله لتحريم دخول المسجد اى المسجد الحرام مطلقا اى ولو بالاجتياز بدونه الكث على هذا فلو كان دخوله ناسيا او للضرورة لا يحكم بحرمة
الطواف ومتى حرم الطواف فان طافت لا تعتد به بلا خلاف كما ادعاه العلامة ره فى هى قوله ويكره حمله ولو بالعلاقة قال فى شرح الارشاد
بعد قول مصنفه ويكره لها حمل المصحف بغير علاقة اما بها فقد نص المصنف بنفى الكراهة فيه عن الجنب ولا فرق لكن ظاهر النص والفتوى يتناولها الخ
وما نقله عن العلامة من نفى الكراهة عن حمله بالعلاقة كانه اشار الى ما ذكره فى هى بعد حكمه بالاكراهة حمل المصحف انه يجوز حمله بعلاقة واخذ غلافه

كالجنب في قراءة العزائم وابعاضها وطلاقها مع حضور الزوج او حكمه ودخوله بها وكونها حائلا في الاصح وانما اطلق لترجيحه في الجملة ومحل التفصيل باب الطلاق
وان تعمد هنا جاهلا او ولو جاهلا عالما بما يوجب الكفارة او فعل احتياطا لا وجوبا على الاقوى ولا كفارة عليها مطلقا والكفارة بدينار اي مثقال
ذهب خالص مضروب في الثلث الاول ثم نصفه في الثلث الثاني ثم ربعه في الثلث الاخير ويختلف ذلك باختلاف العادة وما في حكمها من التمييز والروايات
فالاول لذات الستة والوسطان وسط والاخيران اخير وهكذا ومصرفها مستحق الكفارة ولا يعتبر فيه التعدد ويكره لها قراءة باقي القران عدا العزائم
من غير استثناء للسبع

ان في نقيب الغلاف فقال بعض الحنفية المراد به الجلد الذي عليه وقال اخرون منهم هو ستر بالكم جائز وقال اخرون منهم الغلاف شيء غير الجلد الكم
كالخريطة وغيرها لان الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل والاول اشهر والاخير الاصح ومنه يظهر ان مرادهم بالعلاقة هو الغلاف ثم ما ذكره من اطلاق
النص فلم اقف على نص في كراهة حمل المصحف من طرقنا نعم روى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يحمل القران ولا يمسه الا طاهر ولا يبعد
ان يكون النص الذي ذكره اشار اليه بناء على انهم يكتفون في الكراهة بامثال هذه النصوص كما مر وابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام
قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله يقول لا يمسه الا المطهرون فلا يدل الا على المنع من التعليق على غير طهر مطلق
الحمل الا ان يقال ان الظاهر ان الاستشهاد بالاية لجميع ما ذكر لا لخصوص مس وعلى هذا فينبغي ان يكون المراد من المس فيها ما يعم اولا ثم ولو بوسط او وسائط
وح يشمل الحمل ايضا ولعل الحكم بالكراهة يكفي مثل هذا الاستدلال وقوله ولا تمس خطه لعل المراد به الخط الذي خط به او راقم للجمع والتجليد او
ما يتعارف تعليقه على الخريطة الوجه وعائه لشدها وفي بعض نسخ بخطه في المعتبر بدله ولا تمس خاتمه وهو اظهر ولكن لم يذكر ما اخذ الرواية من كتب
الاخبار حتى يرجع اليه واما ما رواه في الحسن بابراهيم بن هاشم عن داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن التعويذ يعلق على
الحائض قال نعم لا باس قال وقال تقرؤه او تكتبه ولا تصيبه يدها الا بتمسه فلا ينافي ما ذكرنا باعتبار ان التعويذ فلما ينفك عن القران لاحتمال ان
يخالف حكم الجملة والابعاض على انه يمكن حمل نفي الباس على عدم الحرمة ويمكن الاستدلال للعلامة بحسنة منصور بن حازم عن ابي عبد الله
قال سألته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد لكن عليه ما كان عليه ترجيح المعنى الاخير للغلاف الاول
وايضا يرد عليه ما اشرنا اليه ان تجويز التعليق على هذا الوجه في التعويذ وان اقل خلوه عن القران لا يدل على تجويزه في جملة القران اذ يجوز ان يكون
لجملة القران حرمة لا تكون لبعض الايات هذا والمحقق في المعتبر بعد ما حكم بكراهة قراءة ما عدا العزائم وحمل المصحف للحائض وفصل القول فيه
قال واما المصحف فان كان بعلاقة فاجماع الاصحاب على الكراهة ولا يخفى ان قول العلامة يخالف ما ادعاه من الاجماع لكن عبارته كما ترى فان الشرط
فيه ان كان باعتبار عدم الكراهة ايضا بغير العلاقة فهو خلاف الفتاوى وان كان باعتبار حرمته بدونها فلم يقولوا بحرمة الحمل بدونها ايضا وهو مع تفصيله
للاقوال في هذه المباحث لم ينقل منهم قولا بحرمة الحمل اصلا الا ان يكون الحرمة بدون العلاقة قولا لبعض منهم غير معروف لم ينقل مصرحا وينقل
من بعض عبارات المنتهى نسبة القول بحرمة مس المصحف وحمله الى السيد المرتضى لكن ليس فيما نقله من عبارة الاخيرة المنقولة في المعتبر ايضا لم ينقل منه الا
ذلك ولا يبعد وقوع سهو في اصابته وكان الصحيح فان كان بغير علاقة وح يرتفع الاشكال بمخالفة قول العلامة لما ادعاه من الاجماع فتأمل
قوله كالجنب المراد ذكر هذا الحكم سابقا في الجنب استدرك هنا بتشبيهها به فافهم قوله او حكمه اي حكم الحضور وهو قريبة منها بحيث يمكنه
استعلام حالها او غيبته من دون ان يعلم انتقالها من الطهر الذي فارقها فيه الى غيره بحسب عادتها الغالبة كذا في شرح الارشاد قوله وكونها حاملا
فلو كانت حاملا جاز طلاقها مع الحيض على القول بجواز حيض الحامل قوله عالما اي عامدا فلو جهل الحيض او التحريم او نسيهما فلا شيء عليه لرفع حكم
الخطاء والنسيان كذا في شرح الارشاد والمراد بقوله او نسيهما ما يشمل نسيان احدهما وهو ظاهر قوله لا وجوبا على الاقوى في الحكم بالوجوب بناء
على الاحتياط للقول به وشهرته بين قدماء الاصحاب حتى ادعى في الانتصار الاجماع لا وجوبا لحكم به لقوة دليله لضعف روايات الكفارة و
اصالة البراءة مع دلالة روايات على عدم وجوبها كصحيحة عيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا
يستغفر الله هذا مع اختلاف روايات الكفارة ففي بعضها اطلاق الدينار وفي بعضها اطلاق نصفه وفي بعضها انه يتصدق على مسكين بقدر شبعه
وفي بعضها انه يستغفر ربه ثم بعد ما قال السائل ان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار قال ع فليتصدق على عشرة مساكين وفي بعضها ما هو
المشهور ذكره المصنف وهو مرسلة داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار
وفي اخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة و
خبر بان مثل هذا الاختلاف في الاستحباب هذا ولو تكرر الوطي ففي تكرر الكفارة مطلقا وعدمه مطلقا او تكررها مع اختلاف الزمان او سبق التكفير
لا بدونها اقوال اختار اولها الشارح في شرح الارشاد والمصنف في المختصر وذهب ابن ادريس الى الثاني وقواه الشيخ في ط فانه قال اذا تكرر منه
الوطي فالظاهر لاصحابنا انه وعموم الاخبار يقتضي ان عليه بكل دفعة كفارة وان قلنا انه لا تكرر لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان
قويا انتهى وكلامه كما ترى وذهب العلامة والمص في كرى الى الثالث ولما ضعف الدليل على الوجوب في الاصل كما اشرنا اليه فينبغي بطريق الاولى
قوله اي مثقال ذهب خالص مضروب اي المثقال الشرعي الذي قيمته عشرة دراهم جياد واشتراط الضرب بناء على ان الظاهر انه هو المضروب
قال في قرى لا فرق في الاخراج بين المضروب والتبر لتناول الاسم لهما وهو ممنوع وفي جواز اخراج القيمة نظر اقربه كما ذكر في قرى عدم الاجزاء لان
الكفارات قد تعلقت ببعض انواع المال فقطع في جملة مركبة بعدم الاجزاء كما في سائر الكفارات واستحسن صاحب المدارك قوله ويختلف
ذلك باختلاف العادة هذا هو المشهور وظاهر رواية ابن فرقد التي نقلنا وينقل عن سلار انه قال الوسط ما بين الخمسة الى السبعة وعلى المرأة تكفر
ذلك بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فعنده هما قدح بعض الافراد عن الوسط والاخر لا يظهر لهما مستند لو تجاوز العادة ولم يتجاوز عن
العشرة فالمعتبر ثلاث المجموع فيما لك الام ثلاث ما حكم بكونه حيضا شرعا مطلقا فافهم قوله من غير استثناء للسبع المستثناة في الجنب لا شغا
النص المقتضي للتخصيص فيها كذا في شرح الشرائع وفيه تامل فان هذا انما يتجه لو وجد دليل عام على الكراهة فيها اذ ح استثناء السبع
يحتاج الى دليل واذا انتفى دليل الاستثناء بالجنب بقي الحكم في الحائض عاما ولم يكن الاستثناء ما يدل على الكراهة بطريق الاطلاق

الا التعميم

ما بين السرة والركبة ويكره لها اغاثة عليه الا ان يطلبه فتنتفي الكراهة عنها لوجوب الاجابة ويظهر من العبارة كراهة الاستمتاع بغير القبل مطلقا والمعروف ما
ذكرناه ويستحب لها الجلوس في مصلاها ان كان لها محل معد لها والا فحيث شاءت بعد الوضوء المنوي به التقرب دون الاستباحة وتذكر الله تعالى بقدر الصلاة
لبقاء التمرين على العبادة فان الخير عادة ويكره لها الخضاب بالحناء وغيره كالجنب وتترك ذات العادة المستقرة وقتا وعددا او وقتا خاصة

او التعميم بالنسبة الى الحائض ورواية سماعة التي هي الاصل في كراهة ما زاد على السبع مختصة بالجنب فينبغي الاحتياط الصحيح المتضمنة لاباحة قراءة
الحائض ما شاءت سالمة عن المعارض كذا اورده في المدارك وهو متجه نظرا الى الروايات لكن المحقق في المعتبر قال يكره لها قراءة ما عدا العزائم
وذكر ان ذلك مذهب علمائنا لا يختلفون فيه وان خبر ابن خطاب في عدم استثناء السبع فتأمل قوله ما بين السرة والركبة هو المشهور بين الاصحاب
ونقل عن السيد المرتضى انه قال بحرمته والاقوى ما هو المشهور واما كراهة الاستمتاع بغير القبل مطلقا كما يظهر من عبارة المتن فلم ينقل من احد
كما اشار اليه الشارح ولا وجه له فكانه لعدم الاعتناء في العبارة قوله ويستحب لها الجلوس في مصلاها المستند من الاخبار حسنة زيد الشحام
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ينبغي للحائض ان تتوضأ عند وقت كل صلاة ثم تستقبل القبلة فتذكر الله عز وجل مقدار ما كانت
تصلي وحسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلاة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلاة عند وقت كل
صلاة ثم تقعد في موضع طاهر وتذكر الله عز وجل وتسبحه وتحمده وتهلله كمقدار صلوتها ثم تفرغ لحاجتها واعلم ان لفظ ينبغي ظاهر في
الاستحباب وعليها الوجوب فذهب الاكثر الى الاول ونقل عن ابن بابويه القول بالثاني والاقوى ما هو المشهور لاصالة البراءة ما لم يثبت خلافه
وثبوت ذلك بمجرد لفظ عليها لا يخ عن اشكال خصوصا مع معارضتها بما ذكرنا على ان الشيخ في الخلاف حكم بالاستحباب وادعى عليه اجماع الفرقة
واعلم انه ليس في الخبرين تعيين مصلاها والموضع الطاهر في الخبر الثاني اعم منه ولعله في كلام جماعة من الاصحاب ايضا وانما ذكره الشيخان وتبعهما
عليه جماعة فالظاهر عدم تعينه على انه يمكن حمل كلام من عينه على انه بناء على الغالب الشائع لا لاستحبابه بخصوصه لكن لو راعت ذلك تبعا لظاهر كلامهم
خصوصا مع ما نقلنا من الشيخ من دعوى الاجماع مع تعيين المصلى في كلامه فيه ايضا لكان اولى وكان على المصنف والشارح تعيين الوقت وهو وقت
كل صلاة كما ورد في الخبرين واتفق عليه الاصحاب كان تركه وقع غفلة وان كان فيما ذكره الشارح من الوجه المذكور فيه تدبر قوله دون الاستباحة
فلو نوت الاستباحة لغت ويحتمل بطلان الوضوء ايضا بناء على ان لكل امرئ ما نوى وانما الاعمال بالنيات فاذا بطل ما نوته بطل العمل ايضا فتأمل
قوله لبقاء التمرين على العبادة كان غرضه بيان حكمة الحكم والا فالتعويل فيه على الاخبار فافهم قوله وتترك ذات العادة المستقرة الخ
هذا اذا كانت في ايام العادة واما اذا انقدمت عليها فهي كرؤية المبتدئة والمضطربة ولو رأته متأخرا احتمل كونه كذلك استظهارا وللاختلاف
والحاقه برؤيتها في العادة لان التأخير يزيد انبعاثا هكذا ذكره الشارح في شرح الشرائع قال صاحب المدارك وهو يقتضي ثبوت الاحتياط للتأخر
العادة في اغلب الاحوال لندرة الانفاق في الوقت وهو مع ما فيه من الحرج مخالف لظاهر الاخبار المستفيضة كما ستقف عليه انتهى ولا يخفى ان الاولى
على ما قرره انما يتوجه على الاحتمال الاول ثم نقل عن الشيخ في ط انه قال اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تأخر عنها الدم بيوم او يومين الى
العشرة حكم بانه حيض وان زاد على العشرة فلا قال وهو غير بعيد الا ان في التحديد بالعشرة نظرا انتهى والمصنف ايضا في كرى نقل كلام الشيخ
مهمها من غير تعرض لرده ولا قبوله والظاهر انه ليس مراد الشيخ ما فهماه من كلامه بل انه اذا انقدم دمها على العادة او تأخر عنها بيوم او يومين
فالجميع اي العادة وما تقدم عليها او تأخر عنها حيض الى العشرة اي ان يتم مجموع العادة والزائد عشرة فاذا زاد على ذلك فالحيض هو العادة فقط
لان الحيض لا يزيد على عشرة وح فالتحديد بالعشرة في موقعه ولا ربط لكلامه بما نحن فيه ثم قال في المبلوح من كلام المصنف في كتب الثلثة على عدم وجوب
الاحتياط الذي لعادة مط ولنت تعلم ان كلامه في غير وان كان ظاهره ذلك حيث قال وتقصير المرأة ذات عادة بان ترى الدم دفعة ثم ينقطع الى
الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بتلك العدة وهذا يشمل العادة الوقتية والعددية معا والعددية فقط ثم قال ان تأمل الاولى فان العادة تترك
الصلاة والصوم برؤية الدم اجماعا وظاهره ترك ذات العادة مطلقا برؤية الدم مطلقا ودعوى الاجماع عليه لكن كلامه في المعتبر ليس كذلك فانه قال
وتترك ذات العادة الصلاة والصوم برؤية الدم في اولها وهو مذهب اهل العلم لان المعتاد كالمتيقن ولما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عن
المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت ويدل على المتقدم والمتأخر مع كونه صفة
الحيض هو قوله في حسنة حفص بن البختري فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلاة ويشهد له ايضا صحيحة العيص بن القاسم قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها قال تترك الصلاة حتى تطهر وموثقة سماعة قال سألته عن المرأة ترى الدم قبل
وقت حيضها قال فلتدع الصلاة فانه ربما تعجل بها الوقت ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المرأة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين
فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فهو من الحيض انتهى ولا يخفى ما في استشهاده بالرواية الاخيرة اما اولا فلانها في الصفرة وصورة قد
اشترط في كون المتقدم والمتأخر حيضا كونه بصفة الحيض واما ثانيا فلانه ليس في الرواية ان ما كان قبل ايام الحيض بيومين يمكن ان يكون المراد
بالحيض الحيض الذي تراه في ايام العادة وح فالحكم بكونه حيضا انما يمكن بعد مجيء حيضها في ايام العادة فلا يدل على جواز ترك العبادة بمجرد رؤيته
لعلها لا يجيء حيضها في ايام العادة فلا يعلم كونه حيضا ثم في اخر الرواية على ما نقله سهو فان اخرها على ما في التهذيب وان كان بعد الحيض بيومين
فليس من الحيض لا فهو من الحيض كما نقله على ما رأيناه من نسخ المدارك لكن ما نقله كانه اوفق بقواعدهم واما على ما في التهذيب فيشكل بان المتأخر بين
الاصحاب على ما يفهم من كلمات الشارح ان المتقدم والمتأخر كليهما وان كان صفرة اذا لم يتجاوز مع ما تراه في ايام العادة عن العشرة حيض ومع
التجاوز لا يكون شيء منهما حيضا فلا فرق بين المتقدم والمتأخر وحمل الاول على عدم التجاوز والثاني على التجاوز كما ترى لكن لو لم يثبت اجماع على
ما ذكروه فلا يبعد العمل بالرواية والحكم بكون الصفرة قبل الحيض حيضا لا بعده وان لم يتجاوز العشرة ويؤيده ذلك في روايات اخرى ايضا كرواية
علي بن ابي حمزة قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن المرأة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس

منه

العبادة المشروطة بالطهارة برؤيتها الدم اذا ما ثبت العادة العددية خاصة فهي كالمضطربة في ذلك كما سلف وغيرها من المبتدأة والمضطربة بعد ثلثة احتياطا والاقوى جواز تركها برؤيته ايضا خصوصا اذا ظننته حيضا وهو اختياره في الذكرى واقتصر في الكتابين على الجواز مع ظنه خاصة ويكره وطيها قبلا بعد الانقطاع قبل الغسل على الاظهر

منه وورواية اسمعيل الجعفي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رأت المرأة الصفرة قبل انقضاء ايام عادتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلت ورواية معوية بن حكيم قال الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض وفي ايام الحيض حيض ومرسلة يونس عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها وقال كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وهذه الروايات وان كانت ضعيفة لكن الحكم بان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ايضا ليس عليه دليل صالح الا ان يكون اجماعا او الاجماع بل الشهرة ايضا في الصفرة غير ظاهر هنا مع ان ظاهر رواية محمد بن مسلم التي نقلها السيد ره اولا ايضا يعاضد تلك الروايات في الجزء الاخير وهي ان لم تكن صحيحة على ما حكم به السيد فلم تقصر عنها فتدبر وبدل ايضا على ما جعله السيد اظهر مضافا الى ما نقلناه من الروايات الادلة موثقة اسحق بن جرير عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قالت فان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ويدل ايضا في خصوص النفاس صحيح حسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة الحديث لكن تقييدها بالقليل الحكم في المتقدم بقليل فوق حد الصحة الرواية وصلاحيتها فتامل **قوله** العبادة المشروطة بالطهارة كالصلوة والطواف واما سائر الاحكام كحرمة الوطي فيتعلق بها بطريق اولى والتخصيص بترك العبادة كان باعتبار ان الحكم بالاحتياط في الصفرة ايام في غيرها انما يتوجه في ترك العبادة اذ الاحتياط في غير العبادة تركه بمجرد الرؤية كما هو الاقوى فافهم **قوله** فهي كالمضطربة في ذلك الخ هذا كلامه الذي ذكرنا سابقا انه يرشدك الى ان مراده سابقا بقوله والاقوى انها كالاولى ان الاقوى في تلك باعتبار كونه اقوى في المضطربة ايضا لان الاقوى فيها ذلك فان لم يحكم بذلك في المضطربة لعدم ظهور وجه له ووجه الارشاد ظ **قوله** والاقوى جواز تركها ايضا برؤيته للعمومات الدالة عليه كصحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اي ساعة رأت الدم فهي تفطر الصائمة اذا طمثت الحديث وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وفيها وفي المرأة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم واجاب المحقق في المعتبر بان الحكم بالافطار عند الدم مطلقا غير مراد فينصرف الى المعهود وهو دم الحيض لا يحكم بانه حيض الا اذا كان في العادة فيحمل على ذلك واما الاخبار التي تضمنت ذكر الطمث فلا يتناول موضع النزاع لانا لا نحكم بانه طمث الا اذا كان في زمان العادة او باستمرار ثلثة فلا بد لها انتهى وما ذكره متجه سيما ما اورده على الاستدلال باخبار الطمث ويمكن الاستدلال ايضا في خصوص المبتدئة بما سبق من موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما ولا يتوجه عليه ما اورده المحقق على الاستدلال برواية محمد بن مسلم كما لا يخفى وقال صاحب المدارك ان موضع الخلاف ما اذا كان المرئي بصفة دم الحيض كما صرح به العلامة في لف وغيره انتهى ولم اجد في لف تصريحا بما ذكره نعم ربما يستنبط ذلك من انه اختار الترك بمجرد الرؤية كما هو مذهب الشيخ واستدل برواية معوية بن عمار وحفص بن البختري الدالتين على اوصاف الحيض ووجه الاستدلال بانه وصف الحيض بما ذكر لتعارف الحيض عن غيره فحكم فيما اتصف به بانه حيض وقد ثبت تحريم الصلوة والصوم على الحائض فان هذا الاستدلال انما يتوجه اذا اعتبر كون المرئي بصفة الحيض لكن المص في كرى رد عليه وقال ظ الخبرين في المستحاضة مع الاشتباه سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فانه ان سلم كان المصالح الحيض اذا حصل الشرط والمدعى اعم منه ولا يخفى ان هذا الكلام من المص صريح في خلاف ما ذكره صاحب المدارك ومع تصريح بذلك لا عبرة بما ذكر من الاستنباط لجواز الغفلة اذ يكون بناء استدلاله على عدم القول بالفصل وكلام المحقق ره في المعتبر ايضا بناء بخلافه حيث اختار مذهب المرتضى ان المبتدئة لا تترك الصلوة حتى يستمر لها ثلثة ايام واستدل عليه بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا يقين قبل استمراره ثلثة قال ولو قيل لو لزم ما ذكرتم قبل ثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلثة قلنا الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل الثلثة والاصل عدم التتمة حتى يتحقق انتهى ولا خفاء في دلالته على ما اورده من السؤال على ما ذكرنا والعجب من صاحب المدارك انه نقل هذا الكلام من المحقق وحكم بانه جيد الا ان اصالة العدم لا يكفي في حصول اليقين الذي اعتبره سابقا ولم يتفطن بمخالفته لما حققه هو من موضع الخلاف فافهم وبما نقلنا عليك من دلائل الطرفين ظهر ان القول بترك العبادة بمجرد الرؤية مما لا قوة له خصوصا اذا لم يكن بصفة الحيض والقائلون به ايضا لم يصرحوا بوجوب الترك بل الشيخ في ط حكم بانه ينبغي تركها وظ كلام بعضهم كالشارح ره ههنا مجرد جواز وعلى هذا فالاحوط الصبر ثلثة ايام هذا ومدار رد على من حكم بقوة قول الشيخ مع كون الصبر احوط كما ذكره ههنا في عدد كرى ان قوة قول الشيخ انما يكون بقوة الحكم بكون الدم المذكور حيضا وح يكون العبادة مظنونة الحرمة اذ لا ريب في حرمتها على الحائض واذا كانت مظنونة الحرمة فكيف يكون فعلها احوط ويمكن دفعه بان حرمة العبادة على الحائض انما هي مع علمها بالحيض فمع الظن لا يكون العبادة مظنونة الحرمة بل انما المظنون وصف لو حصل العلم به كانت العبادة محرمة وابن هذا من ذلك لكن الحق ان دلائل قول الشيخ لو تمت لدلت على تجويز ترك العبادة لا جوازه فالحكم بالجواز وكون الصبر احوط مما لا وجه له وكان نظرهم الى ان ظاهر الدلائل المذكورة وان كان هو وجوب الترك بمجرد الرؤية لكن الجرأة على ترك العبادة بمجرد هذا الظن لا يخ عن اشكال فالصبر احوط بناء على انه يحصل البراءة من العبادات بيقين واذا كان الغرض ذلك فكان احتمال الاتيان بعبادة محرمة اهون من احتمال ترك الفرائض وان كان الاول ايضا احتمال الثاني مرجوحا والله تعالى يعلم **قوله** وهو اي كون الاقوى جواز تركها مط اختياره في كرى فانه قال ولا ريب في قوة قول الشيخ وان كان الاستظهار احوط **قوله** على الموضع

طهرها

خلافا للصدوق ره حيث حرمه ومستند القولين الاخبار المختلفة ظاهرا والحمل على الكراهة طريق الجمع والاية ظاهرة في التحريم قابلة للتاويل وتقضى كل صلوة تمكنت من فعلها قبله بان مضى من اول الوقت مقدار فعلها وفعل ما يعتبر فيها مما ليس بحاصل لها ظاهرا وفعل ركعة مع الطهارة وغيرها من الشرائط المفقودة بعد

ظنه خاصة لكن بالمضطربة وهذه عبارته في الدروس والمبتدأة والمضطربة بمضي ثلثة على الاقرب لا ان تظن المضطربة الحيض فتعمل عليه ووجه التخصيص غير ظاهر الا ان يكون باعتبار بعد حصول الظن بذلك في المبتدئة بخلاف المضطربة بناء على ان يكون مراده بالظن الظن الحاصل بسبب وجود الاوصاف والا فلا بعد في حصول ذلك في المبتدءة ايضا فافهم **قوله** خلافا للصدوق ره حيث حرمه قد اشتهر نقل هذا القول عن الصدوق ره وماخذه كما صرح به في المعتبر انه قال في كتابه ولا يجوز مجامعة المرأة في حيضها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك الغسل من الحيض ولا يخفى ان مثل هذه العبارة وان وقع في الفقيه لكن فيه بعده فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المرأة واراد زوجها ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى وهو صريح في ان مذهبه ليس حرمة الوطي قبل الغسل مط لتصريحه بالجواز مع الشبق فيحتمل ان يكون مذهبه بعد الانقطاع وقبل الغسل التفصيل بالشبق وعدمه او الجواز مط كما هو المشهور ويكون اشتراط الشبق باعتبار ان بدونه لا يقدم احد عليه لتنفر الطبع عنه مع كراهته شرعا وعلى الوجهين فلا بد من ارتكاب تخصيص في كلامه الاول فتدبر **قوله** والاية ظاهرة في التحريم اي على قراءة التشديد لدلالة الغاية منطوقا والشرط مفهوما واما على قراءة التخفيف فلا تدل الا على التحريم قبل الانقطاع لسقوط دلالة الاول ح وظ وكذا الثاني لانه معارض ح بمفهوم الاول مفهوم الغاية لو لم يكن اقوى من مفهوم الشرط كما ذكره الاصوليون فلبس باضعف منه ولو قيل على الاستدلال بالاية ح ان يتعارض القرائتين يسقط دلالتهما نقول ان دلالة قراءة التشديد على التحريم قبل الغسل دلالة منطوق ودلالة قراءة التخفيف على عدمه دلالة مفهوم ومع ذلك معارض بالمفهوم الاخر فلا يصلح معارضا للمنطوق على انه يمكن الجمع بحمل التطهر على الطهر قال في القاموس طهرت انقطع دمها واغتسلت من الحيض بخوه كتطهرت **قوله** قابلة للتاويل اما بحمل النهي على ما يعم الكراهة والشرط على الاستحباب او بحمل التطهر في الموضعين على الطهر لان التفعل قد يجيء بمعنى الفعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وبسم وطعم وقيل ومن هذا القبيل المتكبر في اسماء الله تعالى بمعنى الكبير او على التطهر من الدم بغسل الفرج لو قيل باشتراطه في حل الوطي كما هو ظ ما نقلنا عن الفقيه وكذا عبارة المقنعة وان كان خلاف مذهب الاكثر حيث لم يشترطوه ولا يخفى ان التاويل في قراءة التخفيف على ما ذكرنا من جانب الصدوق وان كان ارجح باعتبار اتفق لفظ واحد بخلاف التاويل على قراءة التشديد اذ لا بد من ارتكابه في الموضعين لكن الثاني ارجح لاعتضاده باصالة البراءة وبالشهرة بين الاصحاب وبانه يمكن الجمع بين الاخبار بخلاف ذلك على الوجه الاول اذ ح يلزم طرح اخبار الجواز مع صحة بعضها وعدم وجود الصحيح في اخبار المنع واما ما ذكره الشارح في شرح الارشاد من قوة ما ذهب اليه الصدوق لدلالة الاية عليه وورود الاخبار الصحيحة به وان عارضها ما لا يبعد بها فهو كما علمت هذا كله مع عدم ظهور قائل بالمنع مط لانه انما نسب الى الصدوق وقد عرفت انه خلافه صريح كلامه في الفقيه فتدبر **قوله** تمكنت من فعلها اي من فعلها بتمامها وهذا هو المش ونقل عليه في ف الاجماع ونقل عن ظ المرتضى وابن بابويه وابن الجنيد اعتبار التمكن من فعل اكثرها والروايات التي استدلوا بها على المش منها حسنة ابي عبيدة بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها واذا طهرت في وقت فاخرت الصلوة حتى يدخل وقت صلوة اخرى ثم رأت دما كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها ومنها موثقة فضل بن يونس عن ابي الحسن الاول عليه السلام وفيها قال واذا رأت المرأة الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلتمسك عن الصلوة فاذا طهرت من الدم فلتقض الظهر لان وقت الظهر دخل عليها وهي طاهر فخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر فضيعت صلوة الظهر فوجب عليها قضاؤها وهاتان الروايتان انما تدلان على وجوب القضاء اذا كانت طاهرا في تمام الوقت واخرت لكن الوقت الاول مطلق في الثانية مفسرا باربعة اقدام ولا دلالة لهما على وجوب القضاء بمجرد التمكن من فعلها كما هو المش وذكر العلامة ره في هي انهما من حيث المنطوق دلتا على وجوب القضاء مع الخروج بالكلية ومن حيث المفهوم على الوجوب مع خروج وقت الامكان لان الثاني يعطي الحكم بسبب التفريط والاول على الضياع وذلك يتحقق في صورة النزاع وفيه تامل فان تحقق التفريط والضياع بمجرد ترك الصلوة في اول الوقت الامكان انما يترتب على تركها الى ان يخرج الوقت بالكلية فافهم ومنها موثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال في امرأة دخل وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن المرأة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهاتان الروايتان مطلقتان في وجوب القضاء اذا حاضت بعد ما دخل الوقت فاخرت الصلوة حتى حاضت من غير تقييد بالتمكن مرادا به التمكن بتمامها مع الشرائط كما هو المش لكن وجوب القضاء مع التمكن من فعلها بتمامها مع الشرائط كانه مما لا خلاف فيه فيجب الحكم به وان كان الحيض في اثناء الوقت واما بدونه فليس على وجوب القضاء فيه دليل صالح ومجرد اطلاق الروايتين لا يصلح دليلا مع عدم صحة سندهما المنع ما هو المش ويمكن تاييده ايضا بموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مسجدها ولا تقضي تلك الركعتين واما اعتبار الاكثر في وجوب القضاء فلا يظهر له مستند وفي رواية ابي الورد عن ابي جعفر عليه السلام ان المرأة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان رأت الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وبمضمونها افتى الصدوق في الفقيه وربما يمكن تنزيلها على اعتبار الاكثر وحمل قضاء الركعة على قضاء كل الصلوة والجواب الاول منها بانها موثقة سماعة ويمكن تاييد المش ايضا لكنها ضعيفة بجهالة الراوي فتدبر **قوله** طاهرة متعلقة بالفعلين اي تمكنت منهما طاهرة قبل مجيء حيضها **قوله** او فعل ركعة منها لحكم من طهرت في اثناء الوقت وتخصيص الطهارة بالذكر هنا من بين الشرائط للعلم باستغنائها هنا بخلاف باقي الشرائط وبخلاف المسئلة السابقة

فافهم

فافهم هذا وانما يتحقق الركعة برفع الرأس من السجدة الثانية كما صرح به في الذكرى او بتمام ذكرها كما هو ظ كلام الشارح في بحث الشك واحتمل [illegible]
الاجزاء او بالركوع لتسميته لغة وعرفا ولانه المعظم واستبعده صاحب المدارك ثم ان حكم المسئلة على ما ذكر هو المشهور بين الاصحاب وبناء على ان ادراك
الركعة تدرك الصلوة ولا خلاف فيه بين اهل العلم كما ادعاه العلامة ره في المنتهى ويدل عليه الاخبار ايضا من العامة والخاصة وان كانت غير
نقية السند هذا اذا امكنها ادراك الصلوة فلا ريب في وجوبها عليها للعمومات وكذا في وجوب القضاء اذا فاتتها للعمومات ايضا ثم ان على المشهور من تقسيم
الاوقات الى وقت الفضيلة والاجزاء فالمعتبر هو وقت الاجزاء قطعا واما على ما ذهب اليه الشيخ ومن وافقه من تقسيمها بالمختارين وذوي الاعذار و
المضطرين فالظ ايضا اعتبار الوقت الثاني لان الحيض ايضا من الاعذار كما صرح به الشيخ في ط فاذا طهرت في الوقت الثاني بقي الوقت لها
فيجب عليها الاداء ومع فواتها القضاء ويحتمل ان يق ان الوقت الثاني انما هو لمن كلف بالصلوة في الوقت الاول وكان له عذر تعذرا وتعسر معه
ادائها او تخصيصها التاخير الى الوقت الثاني فمن لم يكلف بها في الوقت الاول اصلا حتى خرج الوقت فلا يجب عليه في الوقت الثاني ادائها ولا
قضائها مع فواتها هذا وقد اختلف الاخبار في هذا الباب فمنها ما يدل على كفاية الطهر في الوقت الثاني كرواية ابي عبد الله الحلبي كحسنها
موثق حسن عن ابي عبد الله عليه السلام ومنها ما رواه عن ابيه قال كانت المرأة من اهله تطهر من حيضها فتغتسل حين يقول القائل قد كادت
الشمس تصفر بقدر ما انك لو رأيت انسانا يصلي العصر تلك الساعة قلت قد افرط فكان يامرها ان تصلي العصر وموثقة عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشا
ورواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشا وان طهرت قبل ان تغيب الشمس
صلت الظهر والعصر ومثلها ما رواه داود الزجاجي وعمر بن حنظلة ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على وجوب الصلوتين بالطهر قبل المغرب
والفجر وليس فيها تقييد بما ذكر في المشهور من ادراك الركعة وايضا تدل على امتداد وقت العشائين الى الفجر الا ان يق ان القضاء الايجابي يكون
على وجه الاداء فتدبر ومنها موثقة فضل بن يونس قال سئلت ابا الحسن الاول عليه السلام قلت المرأة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع
بالصلوة فقال اذا رأت الطهر بعدما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلي الا العصر لان وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم و
خرج عنها الوقت وهي في الدم فلم يجب عليها ان تصلي الظهر وما طرح الله عنها من الصلوة وهي في الدم اكثر وهذه الرواية تدل على اعتبار الوقت
الاول كما ذكرنا في الاحتمال الثاني على رأي الشيخ ومن وافقه ومنها رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت الحائض قبل العصر
صلت الظهر والعصر وان طهرت في اخر وقت العصر صلت العصر وقوله قبل العصر اي قبل اخر وقت العصر بقرينة مقابلة فيوافق ما هو المشهور
او المراد قبل دخول وقت العصر اي قبل ان ينقضي اربعة اقدام والتمام الاخر في قوله في اخر وقت العصر يمكن ان يكون للاشارة الى انه يكفي طهرها ولو
في اخر الوقت كما ان في التعبير عن وقت الظهر بقبل العصر ايضا اشارة اليه وعلى هذا فيوافق موثقة فضل بن يونس ومنها صحيحة معمر بن يحيى قال سالت
ابا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر تصلي الاولى قال لا انما تصلي الصلوة التي تطهر عندها وظاهرها موافق لرواية فضل بن يونس و
يمكن حمل قوله عند العصر على معنى عند اخر وقت العصر فيوافق المشهور ومثلها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما قال قلت المرأة ترى الطهر عند الظهر
فتشتغل في شانها حتى يدخل وقت العصر قال تصلي العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلوتان فان ظاهرها ايضا على وفق موثقة فضل ويمكن
حمل وقت العصر على الوقت المختص بالعصر اي بقدر اربع ركعات فيوافق المشهور ومثلها حسنة ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رأت
المرأة الطهر وهي في وقت الصلوة ثم اخرت الغسل حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وصحيحة عبيد بن زرارة
عن ابي عبد الله عليه السلام قال انما امرتها ان الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت صلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها
قضاء الصلوة التي فرطت فيها وقال الشيخ ره في باب الذي اعول عليه في الجمع بينها ان المرأة اذا طهرت بعد زوال الشمس الى ان يمضي منه اربعة اقدام
فانه يجب عليها قضاء الظهر والعصر معا واذا طهرت بعد ان يمضي اربعة اقدام فانه يجب عليها قضاء العصر لا غير ويستحب عليها قضاء الظهر اذا كان
طهرها الى مغيب الشمس ولا يخفى ان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يخلو عن وجه واما ما ذكره في ط من انها ان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد
دخول وقت العصر قضت الصلوتين وجوبا معا ويستحب لها قضاؤهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس بمقدار ما تصلي خمس ركعات واذا طهرت بعد
مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين ويستحب لها قضاؤهما اذا طهرت قبل الفجر بمقدار ما تصلي خمس ركعات ومثله في ية ايضا لكن لم
يعتبر فيها الاستحباب في الصورتين بادراك خمس ركعات بل اطلق في الاولى استحباب قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس وفي الثانية اذا طهرت
قبل الفجر ففيه تامل لانه ان كان مبنيا على ما ذكرنا من الاحتمال الثاني على مذهبه في تقسيم الاوقات فلا يستقيم ما ذكره في العشائين لان الوقت
الاختياري لهما عنده لا يمتد الى النصف بل عنده الوقت الاختياري للمغرب الى سقوط الشفق والاضطراري الى ربع الليل والاختياري للعشا
الى ثلث الليل والاضطراري الى نصفها فلا وجه للحكم بوجوب قضائهما اذا طهرت الى نصف الليل وان كان بناؤه على الجمع بين الاخبار ففي
اعتبار الطهر قبل الفجر فيهما لا معارض لهما صريحا حتى يجب حملهما على الاستحباب غاية الامر انه اذا اشتبها ايضا وقت كالظهرين فينبغي
من اطلاق بعض تلك الاخبار او عمومها خصوصا مع موثقة ما ورد في الظهرين انه اذا لم تطهر حتى دخل الوقت الثاني فلا قضاء واذا لم تطهر الى خروج
الثاني فلا قضاء للاولى اذا انقضى وقت الثانية ولم يبق منه شيء اصلا فلا قضاء للثانية ايضا ومع هذا ينبغي الحكم فيهما على تحقيق وقتهما ودخول
الوقت الاول والثاني في كل منهما وحمل القضاء بعده على الاستحباب من راى امتداد الوقت الاول والثاني للعشا الى نصف الليل وللمغرب الى ان

صـ

بعد واما الاستحاضة فهي ما اي الدم الخارج من الرحم الذي زاد على العشرة مطلقا او العادة مستمرا الى ان يتجاوز العشرة فيكون تجاوزها كاشفا عن كون السابق عليها
بعد العادة استحاضة او بعد الياس ببلوغ الخمسين او الستين على التفصيل او بعد الياس ببلوغ الخمسين او الستين على التفصيل او بعد النفاس كالموجود بعد العشرة
او فيها بعد ايام العادة مع تجاوز العشرة اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر او يصادف ايام العادة في الحيض

مر مقدار ان تصلي اربع ركعات فليعتبر ذلك ومن اعتبر الربع او الثلث كما هو مذهب الشيخ فليعتبر ذلك فاعتبار النصف على مذهبه منهما لا وجه
له لان وقت المغرب عنده لا يمتد الى النصف لا اختيارية ولا اضطرارية فتدبر قوله بعده اي بعد الحيض فاذا تمكنت من اداء ركعة قبل الغروب
وجب عليها العصر ومع اهمالها القضاء واذا تمكنت من اداء خمس وجب اداء الظهرين ومع اهمالهما قضاؤهما وكذا في العشائين قبل نصف الليل على
مختار المص ره ولا يكفي فيهما التمكن من اداء اربع كما يتوهم ظاهر الان الوقت بمقدار الاربع مخصوص بالعشاء فلا يمكن من اداء شيء من المغرب في وقته
واما ما ذكره ره في هي من انه اذا طهرت قبل الغروب بمقدار خمس ركعات فقد بيّنا انه يجب الفرضان وهل الاربع للظهر او العصر فيه احتمال ونظهر الفائدة
لو ادركت قبل الانتصاف مقدار اربع ركعات فان قلنا الاربعة للظهر وجب هذا الفرضان وان قلنا للعصر وجب العشاء خاصة والروايات
تدل على الثاني ففيه تامل اذ على القول باختصاص الوقت بمقدار اربع ركعات بالاخرة كما هو المش يختص مقدار الاربع بها الا اذا ادرك
ركعة من الظهر وفيها ايضا على القول بكون الاربع للظهر على ما اشار اليه من الاحتمال يختص وقت الظهر بمقدار الثلث ايضا لها ويختص
العصر بمقدار ركعة وعلى الاخر يكون الاربع للعصر كما كان ولكن زاحمها الظهر في قدر ثلث كما يزاحم العصر المغرب بثلث لو ادرك من وقتها
مقدار ركعة وهذا يتمشى في العشائين ايضا على تقدير ادراك ركعة من المغرب في الوقت بان بقي الى النصف مقدار خمس ركعات واما اذا بقي مقدار
اربع ركعات فلا يبقى من وقت المغرب شيء اصلا بل يختص الوقت بالعشاء ولا يتغير وقت المغرب ولا يتوسع على القولين واما على القول باشتراك
تمام الوقت بين الفرضين فلا خلاف ايضا في وجوب اداء الفريضة الاخيرة اذا بقي بقدرها الكن يجب على هذا القول قضاء الاولى ايضا ويتوى
فيه الظهران والعشاءان كما صرح به العلامة نفسه ايضا في هي ولا يتغير هذا الحكم ايضا بالخلاف في كون الاربع للظهر او العصر في الصورة المذكورة
اذ الاربع وقت لهما على هذا القول مط لكن اذا بقي الوقت للاولى مقدار ركعة يجب تقديم الاولى واخراج العصر من وقته بقدر ثلث واذا
لم يبق يجب الاتيان بالعصر في وقته وقضاء الظهر ومثله الحكم في العشائين على تقدير بقاء مقدار الخمس واما على تقدير بقاء الاربع فهو للعشا
بلا خلاف فتم ثم انه اذا ادرك ركعة من الصلوة في الوقت فهل الصلوة اداء او قضاء او بعضه قضاء مذاهب اشهرها الاول بل ادعى عليه في الخلاف
الاجماع ولا ثمرة مهمة للخلاف الا في النية ولما كان الظ عدم وجوب التعرض للاداء والقضاء في امثال هذه المواضع فلا حاجة بنا الى تحقيق القول
في ذلك واما ما ذكره المص في كري من انه يترتب على الخلاف الحكم بالترتيب على الفائتة السابقة فعلى القضاء يترتب دون الاداء ففيه تامل بل الظ
انه لا خلاف في وجوب الاتيان بالصلوة التي بقي من وقتها مقدار ركعة مع الشرائط في ذلك الوقت وتقديمها على غيرها من الفوائت ولو كان
والله تع يعلم قوله فهي ما ظاهره ان المراد تعريفها او حصر اقسامها وعلى الوجهين يتوجه خروج بعض الاقسام كالناقص على الثلثة وما
كان قبل التسع او بعد الحيض مع تخلل النقاء دون اقل الطهر وحمله على مجرد التمثيل لا يخ من تكلف قوله عن كون السابق عليها
اي على التجاوز والتانيث باعتبار المجاوزة على ان الامر في التذكير والتانيث سهل بناء في المصادر على ما قيل وللمتكلف جعل الضمير لها
اي على ايام العادة اي على تمامها بل على نفسها او لو بالذات فتامل قوله او فيها بعد ايام العادة اي ايام عادتها في الحيض فيما مع التجاوز
الى العشرة فان كان جزء سابق عليها اي على ايام عادتها في الحيض لا عادتها في النفاس قوله اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر قيد لبعد النفاس او للموجود بعد العشرة وقوله او
عن العشرة تجمع الى عادتها في الحيض والمراد ان الموجود بعد النفاس
بصادف عطف على تخلل وكذا قوله او يحصل والنفي وارد على المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة ونفيها انما هو بنفي الجميع والمراد ان الموجود بعد
او بعد العشرة استحاضة اذا لم يحصل احد الامور الثلثة واما اذا تحقق واحد منها فهو حيض اما اذا تخلل عشرة فصاعدا ايض لم تر فيها دما اصلا فلما
ذكروا ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا منه واما اذا صادف ايام العادة بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس ان استمر الدم
فلان ما يرى في ايام العادة فهو حيض اذا تخلل اقل الطهر وكذا اذا حصل فيه التمييز بشرائطه واما اذا لم يوجد شيء منها فهو استحاضة وهو ظ ولنا
ما ذكره سلطان العلماء في توجيه هذه العبارة حيث كتب على قوله او يصادف انه عطف على المنفي بتقدير الكلام انه او لم يصادف ايام العادة والمراد
ان الموجود بعد العشرة باحد الشرطين استحاضة اما بان لا يتخلل اقل الطهر واما بعدم مصادفة ايام العادة من الحيض على تقدير التخلل فما كان
بعد تخلل اقل الطهر ايضا اذا لم يصادف العادة استحاضة ايضا كما كان قبل التخلل استحاضة فالحيض في ذات العادة ما كان بعد التخلل وصادف العادة
وغيره استحاضة انتهى فيه ما فيه من التكلف اما اولا فلان الظ لفظ النقاء هو ما ذكرنا وعلى ما ذكره يجب صرفه عن ظاهره مع انه لا فائدة في اخراج
لا عنا اقل الطهر عنه واما ثانيا فلانه على ما ذكره يكون قوله او يصادف عطفا على المنفي بتقدير او لم يصادف قوله او يحصل لا يمكن حمله على هذا
الوجه وهو ظ بل يجب حمله على انه اذا لم يحصل التخلل او لم يحصل شيء من المصادفة وحصول التمييز فيخرج الكلام على الانتظام او يق ان نفي
الكلام هكذا او لم يصادف في ذات العادة او لم يحصل في ذات التمييز المنفصلة حقيقة مركبة في الجزئين لكن الجزء الثاني منهما في ذات العادة امر
وفي ذات التمييز امر اخر وفيه بعد واما ثالثا فلان على ما ذكره يكون قوله بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس مما لا طائل تحته بل ينبغي
الاكتفاء بما قبله بخلاف ما على التوجيه الذي ذكرنا كما لا يخفى على المتامل ثم يتوجه عليه ان الحكم بكونه استحاضة اذا لم يصادف ايام العادة او
تخلل اقل الطهر مط مشكل بل في صورة التمثال الظ على ما يستفاد من كلماتهم انه حيض الان يتصل بايام العادة ويتجاوز منها عن العشرة او
يحكم بان ما صادف ايام العادة اي نوع منها حيض والباقي استحاضة واما اذا لم يتصل بها او اتصل ولم يتجاوز منها عن العشرة فمقتضى قواعدهم
كونه حيضا وحمل الكلام على ان مع عدم المصادفة استحاضة في الجملة وهو ما اذا كان مع الاتصال والتجاوز بعيد جدا وخلاف الظ ايض ثم
هذا ما كتبته في سالف الزمان عند اشتغالي بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة ره مع بعض زيادات سنح لي في اثناء نقله فاضفته

بعد مضي عشرة فصاعدا من ايام النفاس ويحصل فيه تميز يشبه بطوده بها اي دم الاستحاضة اصفر بارد رقيق فاتر اي يخرج بتثاقل وفتور لا بدفع غالبا ومقابل الغالب
ما يجده في الوقت المذكور فانه يحكم بكونه استحاضة وان كان بصفة دم الحيض لعدم امكانه ثم الاستحاضة تنقسم الى قليلة وكثيرة ومتوسطة لانها اما ان لا تغمس
القطنة اجمع ظاهرا وباطنا او تغمسها كلها ولا تسيل عنها بنفسها الى غيرها او تسيل منها الى الخرقة فان لم تغمس القطنة توضأت لكل صلوة مع تغييرها القطنة لعدم العفو
عن هذا الدم مطلقا وغسل ما ظهر من الفرج عند الجلوس على القدمين لانه ازالة للخبث تقدم ما سلف وما يتمها بغير سبيل تزيد

وقد عرضت ما ذكرته في توجيه العبادة عليه طاب ثراه فاستحسنه وكان مطابقا لرأيه في حلها والان لي فيه تامل فان الظاهر انه لا يجب في الحكم بكون ما بعد
بعد العشرة حيضا تخلل عشرة بيض بل يكفي انقطاع الدم ثم عوده مع تخلل اقل الطهر بناء على ما ذكروا ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولم
يستثنوا منه الا ما اذا اتصل الدم فانه حكموا بان ما صادف العادة حيض والباقي استحاضة وان مضى اقل الطهر وعلى هذا فالحكم في حل العبادة
ان يقال المراد بنقاء اقل الطهر النقاء الحاصل في اقل الطهر فصاعدا وان لم يكن في تمام زمانه فعدم تخلل نقاء اقل الطهر اما بان لا يحصل النقاء اصلا
او حصل ولم يكن في جملة عشرة فصاعدا بل فيما دونها اي لا يكون زمن النقاء مع ما سبق عليه من ايام حكم فيها على الدم بالاستحاضة بقدر اقل الطهر
اذ على الوجهين يحكم على الموجود بعده بالاستحاضة الا ان يصادف ايام العادة بعد مضي عشرة او يحصل تميز بشرائطه فالمعتبر في كونه استحاضة
عدم تخلل النقاء على الوجه الذي ذكرنا وكذا عدم المصادفة وعدم حصول التميز فمتى انتفى شيء منها يكون حيضا وحمل نقاء اقل الطهر على هذا المعنى
وان كان لا يخ عن تكلف لكن الظ ان الكلام على مقتضى قواعدهم لا يستقيم بدونه فتامل **قوله** بعد مضي عشرة فصاعدا الخ هذا اشارة
على اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس لحكمهم بان النفاس كالحيض ولانه حيض محتبس وقد قطع به في شرح الارشاد واحتمل عدم الاشتراط
لعدم كونه حيضا حقيقيا وعدم استلزام المشابهة اتحاد الحقيقة وعموم الاحكام ونقل عن العلامة ره في النهاية انه استقرب الاشتراط ثم ذكر ان
في الاخبار الصحيحة دلالة على الاشتراط في الحيض المتعقب للنفاس فيحكم به ويلزم مثله في السابق ايضا اذ لا قائل بالفرق مع ان في رواية عمار الساباطي
ما يدل على الاشتراط منه ايضا وقال الشيخ في الخلاف انما اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس فلا خلاف فيه والاخبار التي وردت بان اقل الطهر
عشرة ايام يتناول هذا الموضع لانها ما تعرض في الطهر عقيب الحيض وعقيب النفاس وايضا روى عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الاول عليه السلام في
امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس
فاثبت كما ترى ايام الطهر بعد ايام النفاس وهذا نص **قوله** ان يحصل فيه تميز بشرائطه بقي شرط اخر لا بد منه وهو ان لا يكون فرضها الاخذ
باحد الروايات والا كان ما تختاره منها مستثنى ايضا وكانه تركه احالة على ما علم سابقا من حكم من هذا شانه كذا في الحاشية في بعض النسخ ولا
يخفى انه لا بد ايضا من اشتراط ان لا يكون فرضها الرجوع الى الاهل والاقران والا فما زاد في تلك الوقت ايضا مستثنى ويمكن حمل العادة في كلام الشرح
على ما يشمل عادة الاهل والاقران ايضا ح فلا حاجة الى هذا الاشتراط ثم لا يخفى ظهور سياق هذه الحاشية في الحل الذي ذكرنا لكلام الشارح
دون ما ذكره سلطان العلماء ره فيهم **قوله** في الوقت المذكور اي الاوقات المذكورة في المتن التي حكم بكون الدم فيها استحاضة وهي ما زاد
على العشرة الخ وقد ذكرنا بعض الاوقات الاخرى ايضا فيها ايضا يحكم بالاستحاضة وان كان بصفة الحيض لعدم امكانه **قوله** اما ان لا تغمس القطنة جميع
ظاهرا او باطنا الظاهر ان الاعتبار بغمس تمام القطنة اي جميع باطنه وجميع ظاهره فمع الغمس كك بدون السيلان متوسطة ومعه كثيرة وبدون الغمس كك
قليلة وان ثقب القطنة الى ظاهرها ما لم يغمس جميع الظاهر وكلامه في شرح يع اظهر منه حيث كتب على قول المصنف اما ان لا يثقب الكرسف المراد
ثقب الدم الكرسف غمسه له ظاهرا وباطنا فمتى بقي منه شيء من خارج وان قل فالاستحاضة قليلة انتهى لكن الظ من كلام الاكثر والمستفاد من الاخبار
ان الاعتبار بالثقب بمعنى خروج الدم من الباطن الى الظاهر وظهوره عليه وان لم يغمس جميع الظ فمع الثقب كك متوسطة او كثيرة وبدونه قليلة ويمكن
حمل كلامه هيهنا على هذا المعنى بان يجعل قوله ظاهرا او باطنا بيانا فالمراد بغمس القطنة اجمع اي المراد منه وصوله الى الظاهر والباطن وانما يستوعبهما
لكن حمل كلامه في شرح يع عليه بعيد جدا ثم انهم لم يتعرضوا التحديد بقدر القطنة وزمان اعتبار الدم فالظاهر الرجوع فيهما الى العرف والعادة كما
ذكره صاحب المدارك ره فتامل **قوله** توضأت لكل صلوة هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال ما لم يظهر على القطنة فلا
غسل عليها ولا وضوء وعن ابن الجنيد انه ان ثقبت فالاغسال الثلثة والا فغسل في اليوم والليلة والظ انه لا فرق في الصلوة بين الفريضة والنافلة لعموم
صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وصحيحة زرارة تصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ
الدم وجوز الشيخ صلوة ما شاءت من النافلة بوضوء الفريضة وكانه حمل الصلوة على المعهودة وهي اليومية او الفريضة ولو جوزنا لها فعل القضاء
ينبغي الخلاف كما ذكره المص في كرى **قوله** لعدم العفو عن هذا الدم مطلقا اي وان كان اقل من الدرهم وللكلام فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا
ومع ذلك فنفي تمام الاثم فيه الصلوة وظاهرهم جواز الصلوة في النجس منه مطلقا وان كان بنجاسة لم يعف عنها في غيره كما صرح به المحقق في يع مع انها ليست
من الملابس واولاه عدم جواز الصلوة في النجس بخصوصه بها وكان نظره ليس الى نجاستها في نفسها بل الى تنجس المحل بها باعتبار رطوبته ورطوبتها غالبا
وتخلل بره ما اوردنا بعد الكلام الاول هنا والاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه العلامة ره في نهي وفي بعض الاخبار ايضا الحكم بتغيير القطنة في غير القليلة
والظ عدم الفرق بين القليلة وغيرها في ذلك فحكم تغييرها ما ظهر كما سيذكره في الخرقة ثم ان الشيخ ره في طويه حكم بتغيير الخرقة في هذا القسم
ايضا وكانه للاستحباب والاحتياط دفعا لاحتمال الوصول لطوبة اليها ولو كان المعتبر في المتوسطة غمس جميع الظاهر والباطن كما هو ظ كلام الشارح كما
اشرنا اليه ففي القليلة ربما خرجت الدم وتنجست الخرقة وان لم يصل فحكمه بتغيير الخرقة يمكن ان يحمل على الوجوب في هذه الصورة فتدبر **قوله** وغسل
ما ظهر من الفرج عند الجلوس اما مطلقا على القول بعدم العفو عن هذا الدم مطلقا كما ذكروا اما مع زيادته عن قدر المعفو على الاحتمال الذي ذكرنا
من التنبيه بين لدما في العفو عما عفي عنه فتامل **قوله** قد علم مما سلف من وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن وانما ذكر تغيير القطنة والخرقة لعدم
شمول الثوب لهما **قوله** وما يتمها بغير سبيل الخ اثبات المتوسطة على هذا الوجه هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل انهما
سويا بينها وبين الثالثة في وجوب ثلثة اغسال مع ما نقل عنهما من الخلاف في الاولى ايضا كما اشرنا اليه سابقا واما هما في هذه التثنية المحقوق

ابهمني

على ما ذكر في الحالة الاولى الغسل للصبح ان كان الغمس قبلها ولو كانت صائمة قدمته على الفجر واجتزأت به للصلوة ولو تأخر الغمس عن الصلوة كالاولى وما يسيل الخ يجب في
الحالتين ويزيد عنهما انها تغتسل ايضا للظهرين تجمع بينهما ثم للعشائين كك مع تغيير الخرقة فيهما اي في الحالتين اي الوسطى والاخيرة لان الغمس يوجب رطوبتها الاصبح به
من القطنة وان لم تسل اليها فيجس ومع السيلان واضح وفي حكم تغييرها تطهيرها وانما يجب الغسل في هذه الاحوال مع وجود الدم الموجب قبل فعل الصلوة وان كان في غير وقتها
ان لم تكن قد اغتسلت لمعرد كما يدل عليه خبر الصحاف وعيا قيل باعتباره وقت الصلوة ولا شاهد له واما النفاس بكسر النون فدم الولادة معها بان يقارن خروج جزء وان كان
منفصلا اما بعدها وبعده لتسواد تمه وان كان مضغة مع اليقين اما العلقة وهي القطعة من الدم الغليظ

ايضا في المعتبر فقال والذي ظهر لي انه ان ظهر الدم على الكرسف وجب ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل صلوة
ورجح العلامة ره ايضا في هي وجماعة من محققي المتأخرين وما ذهبوا اليه لا يخ عن قوة والكلام ح في كفاية الاغسال الثلثة او وجوب الوضوء معها
او لكل صلوة كالكلام في القسم الثالث على ما سيجيء والله تع يعلم **قوله** على ما ذكر في الحالة الاولى من تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة والذي
صرح به اكثرهم هو الغسل للغداة والوضوء للصلوات الاربع والظ ان ايجاب الوضوء للغداة مبني على الخلاف في وجوب الوضوء في الاغسال غير
الجنابة فمن اوجبه كالشيخ ومن تبعه اوجب هيهنا ايضا كما ذكره هيهنا ومن لم يوجبه كالسيد المرتضى ره فلا وضوء عنده الا للصلوات الباقية فافهم
قوله ولو كانت صائمة قدمته على الفجر كذا ذكره المص في كرى وس وظاهره وجوب التقديم ولذا نسب في شرح الارشاد الى المص انه قطع بوجوب
التقديم لكن لا يظهر له مستند صالح فانهم تمسكوا في توقف صحة صوم المستحاضة بغسلها على الغسل بصحيحة علي بن مهزيار قال كتبت اليه
امرأة طهرت من حيضها او دم نفاسها في اول شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل
لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فقال تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر فاطمة والمؤمنات
من نسائه بذلك وهذه الرواية مع عدم ذكر المكتوب اليه ومخالفتها لما عليه الاصحاب بالفرق بين الصوم والصلوة غاية ما يستفاد منها توقف صحة الصوم على
كل غسل وجب عليها للصلوة وح يكفي في صحة فعلها الاغسال للصلوات ولا دليل على ما ذكره من التقديم نعم يمكن القول بوجوب الاحوط لها
رعاية خروجا من الخلاف لكن بشرط ان يقع قبل الوقت واما احتمال عدم اعتبارها كما يشعر به حكمهم بتقديمه من غير تقييد فهو ضعيف جدا اذ
وفي شرح الارشاد ذكر ان اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة يشعر بعدم تقديم غسل الفجر عليه للصلوة لان المعتبر منه للصلوة
ما كان بعد الفجر فليكن للصوم كك لجعلهم الاخلال به مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك ان كان دم الاستحاضة حدثا في الجملة لمغايرته لغيره من الاحداث
ويحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديم غسله عليه كالجنابة والحيض المنقطع ولان جعل الصوم غاية لوجوب غسل
الاستحاضة مع الغمس يدل عليه لان ما كان غاية منه الفعل يقدم عليه ولا ما اعتماده في بعض الاخبار بالنسبة الى العبادة المشترطة لا يوجب القبلية
انتهى وبعد ما ظهر لك مستند الحكم تعلم قوة ما ذكره اولا وضعف ما ذكره من الاحتمال وما ذكره من الوجوه والعلامة ره في نه توقف في ذلك
وهذه عبارته وهل يشترط في الصوم غسل العشائين او الظهرين وتقديم غسل الغداة على الفجر اشكال **قوله** ولو تأخر الغمس عن الصلوة كالاولى
في انه لا يجب عليها للصلوات الباقية الا الوضوء لكل صلوة واما تغيير الخرقة فلا اختلاف بكون الغمس قبل الصبح او بعده وهو ظاهر ولو كانت صائمة
فهل يجب عليها الغسل للصوم بحضوري لان تصريح منهم بذلك وجعلهم الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغمس شامل للوسطى والكثيرة
يشعر بالوجوب لكن لا يظهر له مستند فان مستند الحكم من الاخبار هو صحيحة علي بن مهزيار كما اشرنا اليه وهو كما ترى لا تدل الا على قضاء الصوم
بترك جميع الاغسال المعهودة لكل صلوتين مع ان الوسطى على القول المشهور ليس لها الا غسل واحد في الصورة المذكورة للصلوة فالحكم بتوقف
صومها على الغسل فيها لا وجه له فتامل **قوله** وما يسيل يجب فيه جميع الخ لا خلاف بين الاصحاب في وجوب الاغسال الثلثة في هذا القسم وانما
الخلاف في الوضوء فاقتصر جماعة منهم على الاغسال الثلثة واثبت الوضوء للظهرين وكذا العشائين وكذا صلوة الليل في الغداة كالاغسال
واوجب ابن ادريس مع الاغسال الثلثة الوضوء لكل صلوة كما ذكره هيهنا وتبعه عامة المتأخرين وقد بالغ المحقق ره في المعتبر في انكار هذا القول
والتشنيع على قائله فقال وظن غالط من المتأخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا
ويمكن ان يكون غلطه لما ذكره الشيخ في ط وف ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص
بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء وظاهر الاخبار هنا وكذا في المتوسطة الاقتصار على الاغسال فالظاهر هو القول الاول الا ان يثبت وجوب
الوضوء مع كل غسل سوى الجنابة كما وقع في بعض الاخبار وح فالقول قول ابن الجنيد واما المتأخرون فليس لهم مستند صالح وذكر الشارح في شرح
الارشاد ان الاخبار الصحيحة دلت على ما ذهب اليه المتأخرون وهو اعلم بما قال الا الاحوط في الغمس الاتيان بالاغسال الثلثة مع الوضوء
لكل صلوة والله تع يعلم **قوله** تغتسل ايضا للظهرين وهذا على سبيل الرخصة فيجوز التفريق مع تعدد الغسل كما صرح في شرح الارشاد
قال بل هو كان افضل وفي جزم به استحبابا ولو لم يكن جواز اجماعيا امكن المناقشة فيه بناء على ظاهر الروايات فتدبر **قوله** وتغيير الخرقة فيهما
الظ انه ايضا اجماعي كتغيير القطنة ولا فاذ كما نسبه لا يتم فيه الصلوة اشكل الحكم بوجوب تغييرها باعتبار نجاستها كما ذكرنا في القطنة فتذكر
قوله وانما يجب الغسل في هذه الاحوال الخ اعلم ان ههنا مسائل لا بد من تحقيق القول فيها ليظهر بعد ذلك حقيقة ما ذكره الشارح ههنا
الاولى انه اذا انقطع دم الاستحاضة في غير وقت الصلوة بعد ما فعلت موجبه وقت الصلوة فما حكمه فنقول نقل المص في كرى عن الشيخ انه حكم بان
انقطاعه موجب للوضوء وبوجوب الوضوء ولم يذكر البرء وقيده بعض الاصحاب بالبرء ثم حقق ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء
وحده تارة والغسل اخرى فاذا انقطع فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدها
او في اثنائها دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب
ما يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا
يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تأثيره في الحدث وهذه المسألة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلام ولكن ما افتى به الشيخ هو قول
العامة بناء منهم على ان دم الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي ما كان عليه لما كان لاصحابنا يوجب فيه الغسل فليكن مستمرا هنا

كلام وغيره ارجحه تامل اذ كون دم الاستحاضة حدثا مطلقا ممنوع لعدم الدليل على ايجابه الوضوء او الغسل مطلقا بل في الاوقات المخصوصة والوقت
الذي وجد فيه ههنا ليس منها بعد دخول الوقت انقطع الدم مع سقوط اعتباره شرعا بعد فعل ما اوجب عليها من الغسل او الوضوء واستيناف الصلوة
فالاصل بقاؤها وعدم ايجاب شيء اصلا ولو سلم كونه حدثا فلا نسلم الا وجوب الوضوء لثبوته في الاستحاضة مطلقا بخلاف الغسل اذ لم يرد الا في مواضع
مخصوصة الا ترى عدم وجوبه في المتوسطة لغير الصبح وفي الكثيرة للصلوة الثانية مع الجمع ولعموم ناقضية الوضوء خرج بالدليل كالمتطهر غير الاستحاضة بخروجه
بالاجماع فيبقى الباقي ولعدم ظهور قائل بعدم وجوب ايجابه شيء اصلا على ما ذكرنا من الاحتمال الاول وعدمه ... دليل على وجوب غير الوضوء ويحكم
بالوضوء وحده امن خرق الاجماع ومن ههنا ظهر ان ما نقله عن الشيخ لا يجاب يكون بناء على مذهب العلامة حكم المصنف واستحسنه الشارح في شرح الارشاد
وحكم ما في غاية الوضوح وظاهر اخبار الواردة في هذا الباب وجوب في طبقة كل حالة عند وجودها في وقت الصلوة التي هو وقت الخطاب بتلك
الوظيفة لا مطلقا كما يظهر بالتامل فيها لكن صحيح الصحاف من بينها كما سيجيء ربما يشعر بوجوب الغسل بالسيلان في الجملة فيما بين الظهرين والمغرب بعد
مصلت الظهرين وهو باطلاقه يشمل ما اذا انقطع وقت المغرب ايضا لانه مؤيد لما رجحه الشارح ثانيا انه اذا ثبت احد الاحوال الثلثة في وقت الصلوة ...

قال فرض العلم بكونها مبدوءة اثنان كان دمها نفاسا الا انه بعيد او بعدها بان يخرج الدم بعد حين فيرجع

دعوى الصراحة لا يخلو عن شيء والاولى دعوى الظهور فان قوله فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب ظاهر فيما ذكره لا اشعر بعدم السيلان ما بين
الظهرين الى المغرب الى وقت المغرب فقط ومفهومه انه اذا سال فيما بين الوقتين في الجملة فليس الحكم الوضوء بل الغسل ودلالة المفهوم ليست صريحة على ان
النسخ فيها مختلفة وفي بعضها بضمير التثنية على ما نقلنا ووجه الامر كما ذكرنا وفي بعضها بضمير التانيث ... حمله على ان المراد ما بين
...

ولو تعدد الجزء منفصلا او الولد فلكل نفاس وان اتصلا او بتداخل منه ما اتفقا فيه واحترز بالقيد بين عما يخرج قبل الولادة فلا يكون نفاسا بل استحاضة الا
مع امكان كونه حيضا واقله مسماه وهو وجوده في لحظة فيجب الغسل بانقطاعه بعدها ولو لم تره ما فلا نفاس عندنا واكثره قدر العادة في الحيض

من القوابل بل يكفي العلم مطلقا نعم يمكن الاكتفاء بقول اربع من القوابل ايضا وان لم يحصل به العلم ولعل المراد بالعلم في كرى هو العلم الذي كان يحصل شرعا
وان لم يحصل اليقين فاشار بالتقييد الى انه انما يحصل بقول اربع من القوابل ويؤيده ما ذكرنا انه في س تكفي المضغة لا العلقة الا ان تشهد اربع
نساء عدول بانها مبدء الولد فاعتبر شهادتهن مع عدم اعتبار العلم ثم انه لم يشترط اليقين في المضغة واشترط الشارح هنا تبعا للذكرى ولعل بنا
ما في س على حصول اليقين في المضغة غالبا فلا حاجة الى شرطه وبناء ما في كرى على انه ربما يحصل الاشتباه ايضا فيحتاج الى ذلك ثم مع الاشتبا
اذا اكتفى بشهادة الاربع في العلقة فلتكتف في المضغة بطريق اولى فعلى ما حملنا ذكرى من تعميم العلم في العلقة ينبغي تعميم ما اشترطه من اليقين ايضا
في المضغة فافهم ثم ان المحقق الثاني توقف في شرح القواعد في هذا الحكم لانتفاء التسمية واعترض عليه في شرح الارشاد بانه لا وجه بعد فرض
العلم وفيه ان توقفه باعتبار عدم صدق الولادة عرفا وان علم كونه علقة وانه مبدء نشوء آدمي اذ لا دليل على صدق النفاس بمجرد ذلك ما لم
يصدق الولادة فالتوقف في محله بل ربما امكن التوقف في صورة كونه مضغة ايضا للتوقف في صدق الولادة معا ايضا الا ان يثبت فيه اجماع ثم
قوله ولو تعدد الجزء منفصلا او الولد المشهور بين الاصحاب ان مع تعدد الولد يكون ابتداء نفاسها من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير ولو
زاد المجموع عن اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس علحدة ويتداخلان فيما اتفقا فيه او المجموع نفاس واحد صرح جمع منهم كالشارح بالاول
وظاهر بعضهم كالعلامة في نه هو الثاني وهو مبني على الغالب من عدم تراخي الثاني عن الاول بما زاد عن اكثر النفاس او العادة والا وجب القطع بتعدد
النفاس ويظهر فائدة الخلاف فيما لو تخلل النقاء بينهما فانه على الاول يحكم بكونه طهرا مطلقا وان لم يزد من وضع الاول الى انقطاع الدم من وضع
الاخير على اكثر النفاس وعلى الثاني يحكم عليه بالنفاس فان النقاء المتخلل بين ايام النفاس نفاس كما في الحيض ولعل الاول اظهر وتردد المحقق
في المعتبر في كون الدم الخارج قبل ولادة الثاني نفاسا من حيث انها حامل ولا حيض ولا نفاس في الحبل ثم رجح كونه نفاسا لحصول مسمى النفاس فيه
فهو تنفس الرحم بعد الولادة فيكون لها نفاسان هنا واما اذا تعدد الجزء منفصلا فقد ساوى الشارح بينه وبين تعدد الولد فكان احتمال
كون المجموع نفاسا واحدا ههنا اظهر منه هناك بل يحتمل الحكم بكون ما زاد عن الاكثر او العادة بالنسبة الى ما يخرج مع الجزء الاول استحاضة
وان لم يزد عن ذلك بالنسبة الى الجزء الاخير ويحتمل ان يكون الاعتبار فيه بالجزء الذي يصدق معه الولادة عرفا دون الاجزاء الاخرى لكن يشكل
فيما اذا انقطع بحيث لا يبقى جزء كذلك الا ان يعتبر حينئذ خروج الجزء الذي يصدق به الولادة عرفا بعد ملاحظة خروج الاجزاء السابقة وان بقي
بعض الاجزاء بعد وهذه الاحتمالات وان لم يذكر في كلام الاصحاب لكن لما كانت المسألة مما لم يتعرض له الاكثر ولم يظهر فيه نص ولا اجماع فكانه
لا منع فيها من تجويز احتمال اخر لم يذكره من تعرض لها وقال المص في كرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب ولو وضعت
الباقي بعد العشرة امكن جعله نفاسا اخر كالتوأمين وعلى هذا لو تقطع بفترات تعدد النفاس لم اقف فيه على كلام سابق انتهى وظاهره ان ما خرج
من الاعضاء المتفرقة في العشرة يجعل الجميع نفاسا واحدا وما خرج بعد العشرة احتمل فيه ان يكون له نفاس اخر وقوله كالتوأمين الظاهر بقرينة ما سبق منه في
مسألة التوأمين انه تشبيه في الحكم الثاني اي كما ان في التوأمين لكل منهما نفاس على حدة وان كان الحكم فيهما مط وذلك لانه قال في مسألة التوأمين ذات
التوأمين فصاعدا يتعدد نفاسها عملا بالعلة فلكل نفاس حكم نفسه وان تجاوز العشرة فالباقي طهر حسب ما مر وقوله وان تجاوز العشرة اي كل
واحد لا المجموع اذ مع الحكم بتعدد النفاس لا وجه للحكم بكون الباقي طهرا لو تجاوز المجموع ويمكن ان يحمل كلامه ههنا على تعدد النفاس بتعدد
الجزء الخارج مط ويكون قوله ولو وضعت الباقي بعد العشرة على سبيل المثال وفيه بعد لكن التشبيه بالتوأمين يرجح حمله على ظاهره فتأمل **قوله** عما يخرج
قبل الولادة وكانه لا خلاف فيه كما يظهر من الخلاف بين الخاصة ولا العامة ايضا ويدل عليه ايضا مضافا الى اصالة عدم سقوط العبادات ما تقدم من
رواية عمار فتذكر **قوله** الا مع امكان كونه حيضا هذا مبني على القول بامكان حيض الحامل كما هو الاصح عند المص والشارح لكن الشيخ في
الخلاف ادعى اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا في حيضها قبل ان يستبين الحمل وهذا بعد الاستبانة فهذا من
شرائط امكانه ح ان يتخلل بينه وبين النفاس اقل الطهر كما هو رأي المص واختاره الشارح وادعى في الخلاف عدم الخلاف فيه كما نقلنا منه سابقا
فتذكر **قوله** فلا نفاس عندنا وخالف فيه بعض العامة فاوجب الغسل بمجرد خروج الولد ومنهم من جعله حدثا اصغر **قوله** واكثره قدر
العادة في الحيض اختلف الاصحاب في اكثر النفاس فالمشهور بينهم ان اكثره عشرة ايام لكن منهم من اطلق كما نقله الشيخ في ط وير ومنهم من فصل وحكم
بان المعتادة ترجع الى عادتها وفي غيرها اكثره عشرة كما ذكره المص هنا ومنهم من اطلق ان اكثره ثمانية عشر يوما ومنهم المرتضى وابن الجنيد
ابو الصلاح والصدوق وسلار وادعى المرتضى عليه الاجماع وذكر الشيخ في يب انه قال الشيخ واكثر ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رأت الدم
النفساء يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فلتعمل بما رسمنا للمستحاضة وتصلي وتصوم وقد جاءت
الاخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس هو عشرة ايام وعليها اعمل لوضوحها عندي فقد وضع في الفقيه خلاف المتن على جميع ذلك وحمل ما فيه
رجوع المفيد من القول بثمانية عشر الى القول بالعشرة كما نقله عنه في المدارك ويحتمل ان يكون قوله وقد جاءت الاخبار الى اخره كلام الشيخ
الطوسي وعلى هذا فيكون مذهب المفيد هو الاول وهذا اظهر عبارة التهذيب ويرشد اليه كلام المص في كرى حيث نقل هذه العبارة عن
الشيخ في يب وتبعه الشارح في شرح الارشاد وفي عبارة الشيخ بعد ذلك ما يؤيد كلا من الاحتمالين وما عندنا من نسخ المقنعة مختلفة في
بعضها كما نقله الشيخ بدون قوله وقد جاءت الاخبار الخ وفي بعضها معه وفي بعضها العبارة هكذا واكثر ايام النفاس عشرة ايام وان رات
النفساء الدم يوم الحادي عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس فلتفعل ما رسمنا في المستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وذهب جمع الى

الى ان

الى ان ذات العادة ترجع الى عادتها والمبتدئة تصبر ثمانية عشر يوما والظاهر ان ذكر المبتدئة على سبيل المثال وحكمه في غير ذات العادة معهم
فيشمل المضطربة ايضا ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال في كتابه المتمسك ايامها عند ال الرسول ع ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع
دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين وان كانت كثيرة الدم صبرت ثلثة
ايام ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت ولا يخفى ما في هذا الكلام من التشويش والروايات فيها مضطربة جدا ففي كثير منها الحكم
برجوعها الى عادتها في الحيض كصحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلم قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل
المستحاضة وصحيحة زرارة ايضا قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت
واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم
يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء الحديث وهذه الرواية وان كانت مضمرة في يب عند نقلها اولا الا انه
بعد قليل اسندها الى ابي جعفر عليه السلم وصحيحة يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول النفساء تجلس ايام حيضها التي
كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي وصحيحة يونس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد
ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ثم لتصل قال في
يب قوله ع تستظهر بعشرة ايام يعني الى عشرة ايام لان حروف الصفات تقوم بعضها مقام بعض انتهى والمراد تستظهر بقية عشرة ايام وحسنة
فضيل بن يسار وزرارة بابراهيم بن هاشم عن احدهما عليهما السلم قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل عمل
المستحاضة ورواية اخرى ايضا قريبة منها عن زرارة وفضيل عن احدهما ع وموثقة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال تقعد النفساء ايامها التي
كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين ورواية مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها
من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها
ان احب قال الشيخ وهذا الحديث يدل على ان اكثر ايام النفاس مثل اكثر ايام الحيض لانه لو كان زائدا على ذلك لما وسع لزوجها وطؤها لما قدمنا
ان النفساء لا يجوز وطؤها ايام نفاسها ورواية عبد الرحمن بن اعين قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فعد لها ايام حيضها ثم امرها
فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا منه واسجد فيه
فقال قد امر بذا رسول الله صلى الله عليه وآله قال فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر وامر علي ع بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأة ورأت
الطهر فما فعلت صاحبتكم قلت ما ادري وقد اورد الشيخ في يب في عداد تلك الروايات صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن موسى ع
عن امرأة نفست فبقيت ثلثين ليلة او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رأت دما او صفرة فقال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة
وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة ايام اقرائها ثم لتغتسل ولتصل وكانه حمل جوابه ع على انه جواب بيان حال مطلق المستحاضة من اول
الامر من غير التفات الى خصوص ما سأله السائل اذ ح يكون دالا على الرجوع الى عادتها في الحيض مثل الروايات الاخرى ويمكن ان يكون حكمه ع في
خصوص ما سأله السائل انه ان كان الدم الذي رأته اخيرا صفرة فلا تمسك عن الصلوة اذ هو استحاضة مط وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك
عن الصلوة اذا بلغت ايام اقرائها وتعمل عمل المستحاضة في غيرها وح فلا دلالة له على ما هو المراد ههنا لكن الحمل على هذا انما يتوجه على القول بتقدم
التمييز على العادة كما نقلنا سابقا عن الشيخ واما على ما هو المشهور من تقديم العادة فيحمل على تقدير كونه صفرة تمسك عن الصلوة في ايام العادة
وتعمل عمل المستحاضة في غيرها هذا وفي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كم تقعد النفساء حتى تصلي قال ثماني عشرة سبع عشرة
ثم تغتسل وتحتشي وتصلي وفي صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول
الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل لثماني عشرة ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين ومثلها رواية اخرى ايضا بسند فيه موثق وحسن عن محمد بن مسلم
عنه ع وفي رواية الفقيه وقد روي انه صار حد قعود النفساء عن الصلوة ثمانية عشر يوما لان اقل ايام الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام واوسطها خمسة
ايام فجعل الله عز وجل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره وفي رواية ابن سنان وحكم في كرى بصحتها وكانه لقرينة عنده على انه عبد الله قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة قال الشيخ وقد روينا عن ابن سنان ما ينافي
هذا الخبر وان ايام نفاسها مثل ايام الحيض فيعارض الخبران وما نقل عن ابن سنان رواية بهذا المضمون قبله ولا بعده فلعل مراده انه وصل الينا
عن ابن سنان رواية بهذا المضمون ولم ينقلها ولا يبعد الظ انه كانت عنده رواية عنه ما نقلها فسهى وظن انه نقلها وقد وردت روايات
اخرى بقعودها ازيد من ذلك كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلثين او اربعين يوما الى خمسين
وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي عليه السلام انها تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت
وصلت انشاء الله ورواية حفص بن غياث انها تقعد اربعين يوما ورواية محمد بن يحيى الخثعمي بالرجوع الى عادتها فيما مضى من اولادها فان لم
تلد فيما مضى فبين الاربعين والخمسين هذا ما ورد في هذا الباب ومن نظر فيها علم ان القول برجوع المعتادة الى عادتها اقوى وتبين لظواهر اخبارها
واما غيرها فلا يبعد القول فيها بالعشرة كما اختاره المص اقتصارا في ترك العبادات على ما هو المتيقن وهو العشرة لعدم الخلاف فيها ولان الحكم
بالرجوع الى العادة لا يزيد النفاس على اقصى العبادات التي هي العشرة ويمكن ان يقال بقعود النفساء بقدر حيضها مط سواء كان حيضها بالعادة او

واجمع

بالرجوع الى الاخبار الائمة وبالروايات فان تعد بعضها فى العشرة الثانية زوائد وكذا الايام بان ايام حيضها [illegible] الروايات

[illegible]

لا يقطعنها اما الوهم الاولى لا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام [illegible] ما زاد على ذلك

[illegible]

فى المبسوط [illegible]

[illegible]

منقدما عليه او متاخرا او يستحب قبله وتخير فيه بين نية الاستباحة والرفع مطلقا على اصح القولين

عن ابن ابي عمير فيمنع ما فيه من الارسال لما انه من ابن ابي عمير فان ما اشتهر من قبول مراسيله قد نوقش فيه في محله يمكن حملهما على الاستحباب لعدم ظهورهما في الوجوب على ان الرواية الاولى لا بد من حملها على الاستحباب على راي كثير منهم ايضا للحكم فيها بقبلية الوضوء مع انهم جوزوا تقدم الوضوء وتاخيره ولو لم يكن ذلك اجماعا منهم كما ستنقله عن ابن ادريس الا ان يحملوها على الوجوب التخييري ولا يخفى بعده واما الرواية الاخيرة فمع ضعف سندها محمولة على الاستحباب جمعا مع اختصاصها بغسل الجمعة فلا تفيد الكلية الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل لا يقال قد ورد الامر بالوضوء في بعض الروايات في غسل الجنابة ايضا كحسنة ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته قلت كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلاة ثم اغتسل وحسنة محمد بن ميسر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء يغترف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا اقل من حملهما على الاستحباب مع انه على ما ذكرت من حمل الروايات على الاستحباب مقتضى رواية ابن ابي عمير نفي استحباب الوضوء في غسل الجنابة فكيف يجمع بينهما لانا نقول يمكن حمل الامر بالوضوء في غسل الجنابة على التقية اذ الظاهر من بعض الروايات انهم كانوا قائلين بوجوب الوضوء في غسل الجنابة كما هو احد قولي الشافعي وروي عن احمد وداود وابي ثور ايضا ويؤيده اشتهار القول بعدم الاستحباب بين الاصحاب فانه لم ينقل فيه الا الشيخ في التهذيب لكن ما بين الروايتين من انه يجوز ان يكون للاستحباب مراتب بعضها اكد من بعض ويكون استحباب الوضوء في غير غسل الجنابة اكد منه فيه وبهذا يجمع ايضا بين هذه الروايات وبين ما ذكر في الكافي انه روي انه ليس شيء من الغسل فيه وضوء الا غسل يوم الجمعة فان قبله وضوءا ان يحمل على ان استحباب الوضوء في غسل الجمعة لعله اكد من الجميع ثم في سائر الاغسال غير الجنابة ثم في غسل الجنابة على ان الظاهر ان الوضوء في الرواية الاخيرة ليس بالمعنى الشرعي كما يشعر به السياق فانه واما الحجة الاخيرة فيجاب عنها بان منع من الدخول في الصلوة قبل الغسل اما بالاجماع او بالاية والروايات فان كان بالاجماع فلا نسلم انه اذا انعقد الاجماع على حكم في وقت مخصوص او حال خاص يستصحب ذلك الحكم في وقت اخر او حال اخر لم يتحقق فيه الاجماع لا بد له من دليل وان كان بالاية والروايات باعتبار عمومها فيرجع الى الدليل السابق ويستدرك اخذ الاستصحاب وقد ذكر الجواب عنه هذا ثم لو كان مراده هو الوجه الاول من الوجهين المذكورين فيرد على التمسك بالروايات انه يجوز ان يكون الوضوء فيها هو الوضوء للعبادة المشروطة بها لا التحصيل غاية الاغسال مع عدم تماميتها بدونها مع اطلاق الاوامر الكثيرة بها من دون تقييدها بالوضوء وظهور عدم دخول الوضوء في مفهوم الغسل والظاهر ان الامتثال يتحقق بالغسل الا ان يقال ان الحكم يتعلق بها على الغسل وجوبا او استحبابا انما يشعر بكونه لصحة الغسل اذ لو كان للعبادة المشروطة فلا يظهر وجه لذلك التعقيب سيما في الاغسال المندوبة و خصوصا اذا وقعت خارج الوقت ويؤيده ايضا وروده في الاخبار في غسل الميت على ما سيجيء ان شاء الله تعالى حجة القول الاخر الاصل وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وفي الكافي ايضا وروي اي وضوء اطهر من الغسل بحمل اللام للعهد الخارجي اشارة الى غسل الجنابة باعتبار انه اشهر الاغسال مع انه لا يخلو عن بعد يأبى عنه ما ذكر من التعليل فانه ظاهر في العموم ولا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة الى غيره من الاغسال ويؤكد ذلك وروده هذا التعليل في غسل الجمعة وغيره كما ستنقله وابعد منه حمله للعهد الذهني بجعل تحققه في ضمن غسل الجنابة لخروج الكلام عن الفائدة المعتد بها وقد يجاب بان المراد عدم الاحتياج الى الوضوء لتحقق الغسل وان احتاج اليه لاجل الصلوة مثلا وانت خبير بإباء اللفظ يجزي عنه وكذا التعليل فتدبر وصحيحة حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال افض وساق الحديث الى ان قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ والسؤال وان اختص بغسل الجنابة لكن الجواب عام وخصوص السؤال لا يوجب تخصيص الجواب في الكلام فيه ايضا مثل ما في سابقه وموثقة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزأه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزأها الغسل وقد يجاب عنه ايضا بالحمل على عدم الوضوء لتحقق الغسل ولا يخفى بعده سيما مع انضمام هذه الاغسال بغسل الجنابة والتسوية بينها في الحكم مع انه يجزي عن الوضوء للصلوة اجماعا ورواية ابرهيم بن محمد بن عبد الرحمن الهمداني كتب الى ابي الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في غسل يوم الجمعة ولا غيره وفيه تصريح بنفي الوضوء للصلوة ولا يجري فيه الجواب المذكور الا ان يحمل الوضوء للصلوة على معنى الوضوء الشرعي ويكون الغرض من التقييد تعيين معنى الوضوء فيجري فيه ايضا التأويل المذكور وفيه بعد وتدبر ورواية حماد بن عثمان عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك يجزيه عن الوضوء فقال ابو عبد الله عليه السلام اي وضوء اطهر من الغسل وقد يجاب عنه ايضا بالجواب المذكور سابقا والجواب حمل الشيخ في كتابي الروايات الثلثة الاخيرة على ما اذا اجتمع هذه الاغسال مع غسل الجنابة فانه يسقط الوضوء فاذا انفردت هذه الاغسال او شيء منها عن غسل الجنابة فان الوضوء واجب قبلها ولا يخفى بعده بل فساده ويبطل هذا القول ايضا ما روي من الاخبار المتظافرة ان غسل الجنابة والحيض واحد وانه اذا حاضت المرأة وهي جنب اجزأها غسل واحد وما في معناهما وما ورد ايضا من الروايات في بيان حكم الحائض والمستحاضة والنفساء من الامر بالغسل ثم الصلوة بدون تعرض للوضوء مع وقوع الغسل مقابل الوضوء في بعضها ويؤيده ايضا ما يدل من الروايات على ان غسل الحائض مثل غسل الجنب هذا ما يتعلق بادلة الطرفين وقد ظهر به قوة القول الثاني وظهوره لكن الشهرة مع القول الاول بل قال في الذكرى ويكاد يكون اجماعا فلا يترك الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** متقدما عليه او متاخرا هذا هو المشهور بين الاصحاب بل يستفاد من كلام ابن ادريس اتفاق القائلين بوجوب ضم الوضوء عليه حيث قال وقد يوجد في بعض كتب اصحابنا في كيفية غسل الحائض مثل كيفية غسل الجنابة ويزيد بوجوب تقديم الوضوء على الغسل وهذا غير واضح من قائله بل الزيادة على غسل الجنابة ان لا تستبيح الحائض اذا طهرت بغسلها اذا تجرد الصلوة

كما يستبيح

اذا تم بعد الانقطاع واما غسل المس للميت الادمي النجس فبعد البرد وقبل التطهير بتمام الغسل فلا غسل بمسه قبل البرد وبعد الموت وفي وجوب غسل العضو اللامس قولان اجودهما ذلك

كما يستبيح الجنب سواء تقدمت الوضوء او تاخرت فان اراد يجب تقديم الوضوء على الغسل فغير صحيح بلا خلاف انتهى وظاهره انه لا فرق في هذا المعنى بين غسل الحائض الحيض وسائر الاغسال الواجبة والمندوبة لكن ظاهر كلام الشيخ في التهذيب وجوب تقديم الوضوء لما نقلنا عنه انفا والقول في موضع اخر واما سائر الاغسال فيجب تقديم الطهارات عليها وقال في باب الحائض وكيفية غسلها مثل غسل الجنابة سواء ويلزمها تقديم الوضوء ليسوغ لها استباحة الصلوة على الاظهر من الروايات فان لم تتوضأ قبله فلا بد منه بعده وفي اصحابنا من قال يجزيه الغسل والاول احوط وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده باللزوم بقرينة ما بعده هو تاكد الاستحباب وعلى هذا يمكن حمل الوجوب في كلامه في باب ايضا عليه وثانيهما ان يرى وجوب التقديم لكن يرى انها اذا اخلت به واغتسلت بدون تقديم الوضوء لا بد من الوضوء بعده ويكفيها ذلك بلا حاجة الى اعادة الغسل مع تقديم الوضوء ولا يخفى كون التقديم افضل بل احوط اما اولا فللرواية الاولى المنقولة عن ابن ابي عمير واما ثانيا فللموثقة سليمان بن خالد عن ابي جعفر عليه السلام قال الوضوء بعد الغسل بدعة ورواية عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الوضوء بعد الغسل بدعة ويمكن حمل الخبرين على غسل الجنابة ويكون التخصيص بالبعد باعتبار ان العامة القائلين بالوضوء فيه لعلهم قالوا به بعد الغسل والشيخ في التهذيب لما قال باستحباب الوضوء مع غسل الجنابة باعتبار ما نقله من رواية ابي بكر الحضرمي حمل هاتين الروايتين اولا على غسل الجنابة واولهما بانه اذا اعتقد ان الغسل لا يجزيه يكون مبدعا ثم احتمل ان يكونا مخصوصين باحد اغسال الجنابة وقال لان من المسنون في هذه الاغسال ان يكون الوضوء فيها قبلها فاذا اخره الى بعد الغسل كان مبدعا وكانه اراد بالمسنون المستحب بل الذي ثبت عليه سنة النبي صلى الله عليه وآله فيكون مذهبه وجوب التقديم كما هو ظاهر ما نقلناه عنه من العبارتين او اراد بالمبدع ما يشمل الاتي بالمرجوح ثم لا يخفى انه على تقدير حمله على غسل الجنابة ايضا وعلى ما يعمه يجري ما ذكره من الوجه الثاني لان ما ورد بالوضوء فيه ايضا ورد بعضه مما يمكن ان يكون بعده بدعة فتدبر واما رسالة محمد بن احمد بن يحيى ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة فيحتمل ان يخص بغسل الجنابة ويحمل ما ورد بالوضوء فيه على التقية كما ذكرنا سابقا وفي باب خبر مرسل لم يسنده الى امام ولو صح لكان معناه انه اذا اعتقد انه فرض قبل الغسل فيكون مبدعا اما اذا توضأ اندبا او استحبابا فليس بمبدع ولا يخفى بعده ثم الاولى ترك قوله قبل الغسل او بعده بدله مع انه في الرواية ذكر البعد ايضا وحكم بالبدعة على كل منهما فلا بد من التأويل فيهما الا ان يكون اشارة الى ما ذكرنا انفا من انه يمكن ابقاء الحكم بكون البعد بدعة على ظاهره وانما وجب التأويل في القبل فيه ان الاظهر ان يحمل الرواية على غير غسل الجنابة او على ما يعمه ويحمل قوله قبل الغسل خبر المبتدأ وبعده بدعة كلاما مستانفا تطابق الروايتين السابقتين فتامل واعلم ان القول بوجوب تقديم الوضوء على الغسل مع القول بكونه للصلوة بعد لانه اذا كان للصلوة لا مدخل له في الغسل اصلا فلا وجه لظاهر الوجوب تقديمه على الغسل خصوصا في الاغسال المندوبة سيما اذا وقع خارج الوقت والله تعالى يعلم **قوله** ويتخير فيه بين نية الاستباحة والرفع مطلقا اي سواء قدم او اخر خلافا لابن ادريس حيث منع ان ينوي فيه الرفع في الحالين بل يتعين نية الاستباحة نظرا الى ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث الاكبر فان تقدم الوضوء فهو باق وان تاخر فقد زال فظاهره ضعفه يغني عن رده كذا في شرح القواعد اعلم ان على القول بوجوب الوضوء مع هذه الاغسال فهل هنا حدثان ولهذا لا يرتفع الا بهما او حدث اكبر واصغر فيحمل الوضوء ينصرف الى الاصغر والغسل الى الاكبر او يشتركان في رفع الحدثين بل لا يرتفع شيء منهما الا بهما احتمالات والظاهر على ما صرح به من ان الوضوء مع الغسل انما هو لتعلق شرعيته كالصلوة لا لتحقق غاية الغسل هو الاحتمال الثاني وعلى القول بان يكون لتحقق غاية الغسل هو احد الاحتمالين الاخيرين كما يظهر بالتامل وفي شرح عدة الكلام على تحقق الحدثين وذكر ما اورد مما في الاحتمالين وهل عن كري انه استبعد الاحتمال الاول ورجح التشريك واورد عليه انه لا ريب في ضعف القول بالتشريك والا لكان موجب الطهارة الصغرى موجب الكبرى وهو باطل اجماعا ولم يحل الصوم واللبث في المسجد والوطؤ للحائض قبل الغسل على القول بجواز الوطي قبله ولعل مراده انه لو لم يرتفع الحدث الاصغر بالوضوء ولا يتاتى رفعه من الغسل ايضا كما هو مقتضى القول بالتشريك فيلزم ان يكون كل موجب للطهارة الصغرى موجبا للكبرى ايضا وفيه ان القول بالتشريك انما هو في الحدث الاصغر الجامع للاكبر الحاصل بحصوله على القول بتحقق الحدثين فيه كما يلزم القول بالتشريك فيه وعدم رفعه الا بهما ان يكون الحدث الاصغر مطلقا حتى يلزم ما ذكره واما ما اورده ثانيا فكان في عبارته سهوا والصواب بدل قوله قبل الغسل بعد الغسل اي بعد الغسل وقبل الوضوء وبه صرح بعد الاصلاح ان على القول بعدم تحقق غاية الغسل الا بالوضوء يلزم ما ذكره من عدم حل الصوم وغيره للحائض قبل الوضوء ثم على القول بان الوضوء لغسل مشروط به لا يمكن التزام ذلك وقد عرفت ان القول بالتشريك انما يتوجه على القول الاول فتم ثم على الاحتمالات ضعف ما ذكره ابن ادريس ظاهر اما على الثاني فلان لكل حدث رافعا يمكن ان ينوي به رفع حدثه فلا اشكال واما على الاول فلان كلا منهما علة ناقصة لرفع الحدث الواحد او الحدثين فلها اي كل منهما نية الرفع في الجملة بمعنى الرفع بالكلية لعدم حصوله في شيء منهما على الاحتمالين الا في المتاخر منهما ولو نويت الاستباحة فعلى الوجوه يلزم ايضا ان تقصد بكل منهما الاستباحة في الجملة اذ لا اباحة التامة لا تحصل الا بهما او تنوي في المتقدم الاستباحة في الجملة وفي المتاخر الاستباحة التامة وعلى التقادير فتخصيص الرفع بالغسل والاستباحة بالوضوء على ما ذكره ابن ادريس مما لا وجه له فتفطن **قوله** اذا وقع بعد الانقطاع وانما اذا وقع قبل الانقطاع الدم كما في المستحاضة والحائض والنفساء اذا استمر بها الدم وحكم عليهما بالاستحاضة فلا ينوي الرفع لبقاء الحدث فيتعين الاستباحة وقد اشرنا سابقا الى ما هو التحقيق في هذا المقام فتذكر **قوله** وقبل التطهير ولو كان تكافوا لا يقبل التطهير احتمل في المنتهى عدم وجوب الغسل عنه لان قولهم قبل تطهيره بالغسل انما يتحقق في يقبل التطهير ويحتمل الاول في وجوبه لان الكافر في حيوته نجس وبالموت لا يزول عنه ذلك الحكم ومنه نامل اذ بعد تسليم بقاء نجاسته بعد الموت لا يعتد لذلك الحكم بوجوب الغسل عنه بل انما يفيد غسل العضو اللامس نعم ما جعله اقرب قريب كما اختاره المصنف في الذكرى للاخبار العامة بوجوب

الغسل

خلافا للمرتضى ره وكذا لا غسل بمسه بعد الغسل وفي وجوبه بمس عضو كمل غسله قولان اختار المص ره

الغسل بمس الميت بعد ما يبرد او مس كما انه تقديره وقولهم قبل تطهيره لا يصلح للتخصيص لشمول القبلية لما لا تطهير فيه ايضا اذ لا ريب في وجوب
الغسل بمس الميت المسلم وان لم يقع بعده تطهيره فلعل المراد بالقبلية ما يستلزم وقوع التطهير بعده وعلى هذا فكما يمكن حمله على معنى ما اذا لم يطهر
وكان قابلا للتطهير كذلك يمكن حمله على ما اذا لم يطهر قط ولو لم يكن الثاني اظهر فلا اقل من المساواة على انه لا يبعد ايضا ان يكون هذا القول انما
خرج بناء على ما هو الشائع بين المسلمين من كون الميت الممسوس مسلما فتخصيص الاخبار بمجرد هذا القول مشكل جدا على ان هذا القيد انما اشتهر في كلام
الاصحاب ولم اجده في الاخبار الا في مكاتبة الصفار الصحيحة قال كتبت اليه رجل اصاب يده او بدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل ان يغسل هل
يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل وانما الموجود في غيرها انه لا باس ان يمسه
بعد الغسل وان مس الميت عند موته وبعد غسله ليس به باس وهذا لا دلالة له على خروج الكافر بوجه بل ينبغي حمل الرواية الاولى ايضا على ان
يغسل الغسل المعتبر الاحتراز عما اذا وقع بعد الغسل موافقا لما بين العبارتين ثم على ما اخترناه لا فرق في وجوب الغسل بمس الكافر بين مسه قبل
الغسل او بعده كما صرح به في الذكرى لان غسله لا يفيد طهارة والظاهر من الغسل في الاخبار هو الغسل الشرعي الذي يفيد الطهارة فتامل قوله بتمام
الغسل اي تمام الاغسال الثلاثة اذ الظاهر من بعد الغسل الوارد في الروايات هو ذلك لا تمام غسل الاعضاء جميعا لما سيشير اليه من بيان حكمه والتقييد
بالغسل كانه اشارة الى انه لا يكفي التطهير بالتيمم في سقوط غسل المس كما صرح به في شرح الارشاد والمدارك لورود الغسل في الاخبار والتيمم ليس
غسلا وان كان بدلا منه اذ البدلية لا تقتضي المساواة من جميع الوجوه وظ المص حيث اطلق التطهير الاكتفاء به قوله وفي وجوب غسل العضو
اللامس له في صورة المس قبل البرد قولان لم يجوزهما ذلك واستدل له في شرح الارشاد بحسنة الحلبي بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلم
قال سالته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب ورواية ابرهيم بن ميمون قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل
يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك منه فانهما يدلان
على نجاسة الميت مطلقا من غير تقييد بالبرد وبدلالة ان الحق على نجاسة الميت تتعدى مع الرطوبة واليبوسة الحكم بهما من غير استفصال وانت خبير بانه
تعارض الروايتين صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس به باس وحمل عند موته على قبل
الموت بحمل الميت على المشرف على الموت بعيد جدا او كذا حمل نفي الباس على مجرد عدم وجوب الغسل فالاظهر تقييد الروايتين بما بعد البرد او
حمل هذه على ما قبله في الغسل ويمكن تاييد ذلك بمكاتبة الصفار المتقدمة ايضا فان ظاهرها ان وجوب غسل اليد انما هو عند وجوب الغسل
لينطبق الجواب على السؤال الا ان يتناقش بان الغسل فيها يمكن ان يكون بالفتح لا بالضم وح يصير بعمومه دليلا اخر للشارح فافهم وانما الاطلاق
بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة فمعارض بقوله عليه السلم في موثقة عبد الله بن بكير كل يابس ذكي واذ يمكن التخصيص فيها كانه ليس باولى من حملهما
على ما اذا كان مع الرطوبة بل الثاني اولى لاصالة الطهارة والبراءة مع ان مس الروايتين على ظاهره لا يخ من شيء اذ الظ في الرواية الاولى
ما اصاب الثوب في الرواية الثانية ما اصاب من ثوبك فلا بد من تقدير اي ما اصابه الثوب او ثوبك حتى يدل على ما ذكره وكما يحتمل ذلك
يحتمل ايضا ان يحمل الثوب كذا ثوبك مفعولا لاصاب فيكون المراد غسل ما اصاب الثوب اي علق من اثره من رطوبة ونحوها وح فلا دلالة له
على ما ذكره اذ مع اليبوسة لا يعلق بالثوب شيء منه ولو حمل على غسل ما اصاب الثوب من نجاسته فلا يجب الغسل الا اذا علم اصابته نجاسته
الثوب ولا يعلم ذلك الا مع الرطوبة فافهم والله تعالى يعلم قوله خلافا للمص فانه حكم في كرئ بانا لا نوجب عدم وجوبه لعدم القطع بنجاسته
واصالة البراءة ولان نجاسته ووجوب الغسل متلازمان اذ الغسل لمس النجس وان قلنا ان وجوبه تعبد محض فبطريق الاولى سقوط غسل اليد
قال ويلوح ذلك من كلام ابن ابي عقيل الا انه مخالف للجماعة ولدعوى الشيخ الاجماع عليه الفاضل اوجب غسل يده بمسه قبل البرد محتجا بان
الميت نجس جوابه انا انما نقطع بالموت بعد البرد انتهى ولا يخفى ان دعوى التلازم بعد النجاسة ووجوب الغسل غير ظاهرة اذ لا دليل على تلازم
وجوب الغسل للنجاسة ايضا بل يختص ذلك بوجوب غسل العضو بدون النجاسة لكن دعوى التلازم من الجانب الاخر لا يهمه اذ يكفيه دعوى لا تلازم
الاول ايضا لعدم جزمه اولا بالتلازم المذكور وقوله وان قلنا ان وجوبه تعبد محض كما ترى ولعل مراده انه ان كان وجوب غسل الميت ان كان
لاجل نجاسته فوجوب الغسل ملزوم للنجاسة قبل البرد لما لم يجب الغسل فلم يكن نجسا وان كان تعبدا محضا فبطريق الاولى لا يحكم بوجوب غسل
اليد قبل البرد اذ ح لا يمكن الحكم بوجوبه بعد البرد الذي يجب فيه الغسل فضلا عن قبله وح يندفع التدافع بين الكلامين لكن لا يخفى انه يجوز
ان يكون وجوب الغسل لخصوص نجاسته بعد البرد لا مطلقا او يكون بعد البرد تعبدا محضا لا لاجل نجاسته فلا ينافي نجاسته قبله ايضا والظ
الاكتفاء بما ذكره قبله من التمسك باصالة البراءة وعدم القطع بنجاسته قبل البرد مضافا الى عموم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر واما ما ذكره
اخرا من عدم القطع بالموت قبل البرد لجواز بقاء شيء من الحيوة ما بقي من الحرارة ففيه انه مخالف لظ الاخبار الكثيرة كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما
قال قلت الرجل يغمض الميت اعليه غسل فقال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل وصحيحة اسمعيل بن جابر قال دخلت على ابي عبد الله
حين مات ابنه اسمعيل الاكبر فجعل يقبله وهو ميت فقلت جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه فعليه الغسل فقال
اما بحرارته فلا باس انما ذلك اذا برد وهذه الرواية ايضا لا يخ عن تاييد لصحيحة محمد بن مسلم المنقولة في الحاشية السابقة وصحيحة معوية بن عمار قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام الذي يغسل الميت عليه غسل قال نعم قلت فاذا مسه وهو سخن قال لا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل و
حريز بابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من غسل ميتا فليغتسل قال وان مسه ما دام حارا فلا غسل عليه اذا برد ثم مسه فليغتسل قلت فمن

ادخله

وكذا لا غسل بمسه بعد الغسل وفي وجوبه بمس عضو كمل غسله قولان اختار المصنف رحمه الله عدمه وفي حكم الميت جزؤه المشتمل على عظم والمبان منه من حي والعظم المجرد عند
المص استنادا الى دوران الغسل معه وجودا وعدما وهو ضعيف ويجب به اي بغسل المس الوضوء قبله او بعده

ادخله القبر قال لا غسل عليه انما يمس الثياب ورواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال يغتسل الذي غسل الميت وان قبل الميت انسان
بعد موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن اذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل ولا باس ان يمسه بعد الغسل ويقبله وفي كرئ وشرح القواعد وشرح
الارشاد نقل هذه الرواية وفيها بدله وان قبل ان غسل ولذا قال في شرح الارشاد وهذا الحديث كما يدل على صدق الموت قبل البرد كذلك يدل
على جواز تقبيله قبله ايضا وكانه سهو فان نسخ التهذيب على ما نقلنا قوله وكذا لا غسل بمسه بعد الغسل كانه لا خلاف فيه ويدل عليه الاخبار ايضا
كما سبق بعضها واما موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل
فيمكن حملها على الاستحباب كما فعله الشيخ وكذا مفهوم انما يمس الثياب في حسنة حريز السابقة انه غسل فافهم قوله اختار المص عدمه قال في كرئ
ولو مس ما تم غسله منه فالاقرب سقوط الغسل للحكم بطهارته ولو غلبنا النجاسة الحكمية وقلنا ان زوالها عن جزء مشروط بزوالها عن الجملة امكن
الوجوب لانه يصدق عليه انه مس ميتا لم يغتسل تماما على القول بالنجاسة العينية كما هو ظ الاصحاب فلا اشكال في عدم الوجوب انتهى وكان في نسبة
العدم الى المص ايماء الى ضعفه فان الظ ان نجاسة الميت وان كانت عينية بدليل التعدي ليست عينية محضة بقرينة وجوب الغسل المعهود
لتوقف زوالها على الغسل على الترتيب عند الارتماس بالخلاف فيه بابتنائه على ما هو المشهور وادعى الشيخ في الخلاف عليه اجماع الفرقة ووجوب الغسل
ايضا ليس بمجرد نجاسة العينية اذ لو كان كذلك لما وجب غسل المعصوم لما تعدى النجاسة من العضو الملاقي للحي كما هو شان سائر النجاسات العينية
ولما وجب الغسل بمس العظم المجرد لانه مما لا تحله الحيوة مع ان المص قائل بوجوبه كما سيجيء عن قريب ايضا لما وجب الغسل بالمس بغير رطوبة كما هو المشهور
من النجاسات العينية فالظ انه بنجاسة الحكمية او تعبد محض وعلى هذا فلما وردت الاخبار بوجوب الغسل بمس الا اذا كان بعد الغسل والظ منه الغسل
بتمامه لا بتمام غسل العضو الممسوس فالظ وجوب الغسل ما لم يتم الغسل كلا وان تم غسل العضو الممسوس وطهر العضو بتمام غسله من النجاسة
العينية فتامل قوله وفي حكم الميت جزؤه المشتمل على عظم وجوب الغسل بمس قطعة فيها عظم سواء ابينت من ميت او حي مما ذكره الشيخ في كتبه
واستدل عليه في الخلاف باجماع الفرقة وللاحتياط ويدل عليه صحيحة ايوب بن نوح على ما في يب عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلم
قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه
قال في شرح الارشاد وهذه الرواية تدل باطلاقها على حكم المبانة من الحي والميت وان كان الاصحاب قد ذكروها في الميت خاصة انتهى ولا
يبعد ان يدعى ظهورها في المبانة من الحي وقال المحقق في المعتبر والذي اراه التوقف في ذلك فان الرواية مقطوعة والعمل بها قليل ودعوى
الشيخ في الاجماع لم يثبت على انا نبينا ان علم الهدى ره انكر وجوب الغسل في كتاب المصباح والشيخ وذكر انه سنة فكيف يدعي الاجماع
في محل الخلاف فان الاصل عدم الوجوب وان تعللنا بالاستحباب كان تفصيا من اطراح قول الشيخ والرواية انتهى قوله والعمل بها قليل اي العمل
بالرواية المقطوعة او بخصوص هذه الرواية باعتبار عدم ظهور عمل الاكثر عنده لا ظهور عملهم على خلافه لعدم ظهوره وايضا لو كان كذلك لما
حسن منه الاكتفاء في الرد على دعوى الشيخ الاجماع بعدم الثبوت وذكر مخالفة السيد ره هو ظ ثم ما ذكره من التوقف وان كان لا يخ عن وجه
لكن الاولى العمل بالخبر للاحتياط ولظهوره بين الاصحاب ودعوى الشيخ الاجماع ولا يقدح فيه خلاف المرتضى لامكان حصول العلم لديه باتفاقهما
الاجماع على خلاف مذهبه ويمكن ايضا ان يكون مراده وجوب الاجماع من القائلين بوجوب غسل المس فلا وجه في الجملة فعليه ان يوجبه في
القطعة ايضا للاجماع المركب واما ما ذكره المص في كرئ من ان هذه القطعة يجب قطعا الوجوب غسلها كاملة وهي بعض من جملة يجب الغسل بمسها
وخصوصا في الميت فكل دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها ولان الغسل يجب بمسها متصلة فما الذي اخرجه عن الوجوب بانفصالها
ولانه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت متفرقا فلا يخفى ضعفه لان النصوص وردت بوجوب الغسل لمس الميت والمتبادر منه هو الجملة فلا دليل
على كون حكم ابعاضها حكمها وهذا هو الفارق بين صورتي الاتصال والانفصال فاندفع الوجهان الاولان على انهما لو تما لدلا على وجوب
الغسل بمس القطعة عند ذات العظم ايضا ولم يقولوا به واما الثالث فبطلان اللازم فيه ممنوع اذ لا دليل عليه سوى مجرد الاستبعاد لا يمكن
اجراء الوجوه في المبانة من الحي الا بزيادة تعسف كما لا يخفى على المتامل فتامل وذكر الشارح في شرح الارشاد ان هذه القطعة من شانها
الحيوة فاذا قطعت صدق اسم الميت عليها لان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فكل ما دل على حكم الميت دل عليها وفي ظهوره
ضعف ايضا بما اشرنا اليه فان المتبادر من الميت الوارد في النصوص هو الجملة لا كل ما تحله الحيوة وكان من شانه ان يكون حيا على انه ايضا
لو تم لجرى في غير ذات العظم ايضا فتدبر قوله والمبان منه اي من المشتمل على العظم والظرف حال او صفة وقوله من الحي صلة للابانة اي وكذا
الجزء المشتمل على العظم المبان من الحي قوله والعظم المجرد عند المص سواء كان متصلا او منفصلا كما صرح به في كرئ قوله وهو ضعيف بكل
مع ضعف العمل بالدوران كما حقق في الاصول بان العظم مما لا تحله الحيوة فلا ينجس بالموت فلا يبعد عدم نجاسته وهذا انما يتوجه لو قلنا
ان غسل المس للنجاسة الممسوس نجاسة عينية واما اذا كان لنجاسة حكمية او تعبدا فلا اما على الثاني فظ واما على الاول فلان المعلوم انما
لا تحله الحيوة لا ينجس بالموت بنجاسة عينية واما الحكمية فلا واجاب المص في كرئ بمنع طهارته قبل الغسل الشرعي لانه ينجس بالاتصال اي بما
عليه من اللحم والجلد نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وظهر ثم مات فمسه يتوجه الاشكال ولا يخفى انه اذا كانت نجاسته عرضية باعتبار الاتصال
بما عليه من اللحم والجلد فيمكن غسله ايضا بعد ازالة ما عليه فينبغي ان يطهر بذلك وح يتوجه ايضا الاشكال في الحكم بوجوب الغسل بمسه مع
الاشكال على القول باعتبار النجاسة العينية بانه يمكن القول بنجاسته بتبعية الميت عينا وفيه ان ظ ما نقلنا من الاتفاق يحكم بنجاسته ما لا

تحله الحيوة

كره من اغتسال الحي عن الجنابة وغيرها في قوله فيه الصاحبة كقوله نعم ادخلوا في امره وخرج على نور سرى فنيشران غاد منهم الى الغسل وان عاد الى المس فسبهيز القول
في احكام الاموات ومهمة الاول الاحتضار

وهو التسوية عاننا الله عليه وثبتنا بالقول الثابت لديه بحضور الموت والملائكة الموكلين واخوانه واهله عنده ويجب كفاية توجيهه اي المحتضر المدلول عليه
بالمصدر الى القبلة في المشهور بان يجعل على ظهره ويجعل باطن قدميه اليها بحيث لو جلس استقبل ولا فرق في ذلك بين الصغير والكبير ولا يختص الوجوب بولي بل
بمن علم باحتضاره وان تأكد فيه وفي الحاضرين ويستحب نقله الى مصلاه وهو ما كان اعده للصلوة فيه او عليه ان تعسر عليه الموت واشتد به النزع

كما ورد به النص وحيث يراد المرء في عزمه وتلقينه الشهادتين والاقرار بالائمة عليهم السلام والمراد بالتلقين التفهيم يقال غلام لقن اي سريع الفهم فيعتبر افهامه ذلك وينبغي للمريض متابعته باللسان والقلب فان تعذر اللسان اقتصر على القلب وكلمات الفرج وهي لا اله الا الله الحليم الكريم الى قوله وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وينبغي ان يجعل خاتمة تلقينه لا اله الا الله فمن كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وقراءة القرآن عنده قبل خروج روحه وبعده للبركة والاستدفاع خصوصا يس والصافات قبله لتعجيل راحته والمصباح ان مات ليلا في البيت الذي مات فيه والا فمنه وفي دوامه دوام الاسراج ولتغمض عيناه بعد موته لئلا يقبح منظره

قوله كما ورد به النص فان النصوص مقيدة بذلك كما نقلنا بعضها ونقل بعض المحققين ورود رواية مطلقة ايضا ولم اطلع عليها وعلل الحكم في المعتبر بان سؤال الطلوة مظنة الرحمة وهو مقام استرحام وعلى هذا لا يبعد حمل ما اطلقه المص هنا على حاله **قوله** الى قوله وسلام على المرسلين الروايات في ذكر كلمات الفرج لا تخلو عن اختلاف واوضحها حسنة زرارة بابراهيم بن هاشم في يب وفي عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وحسنة الحلبي بابراهيم ايضا في عن ابي عبد الله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله دخل على رجل من بني هاشم وهو يقضي فقال له رسول الله قل لا اله الا الله الى اخر ما نقلنا عن يب في الرواية السابقة فقالها فقال رسول الله الحمد لله الذي استنقذه من النار واما قوله وسلام على المرسلين الذي ذكره الشارح فقد ذكره المفيد فيها وكذا الشيخ في ط وكانه مستنده مرسلة الفقيه فانه نقل فيه مضمون ما نقلنا من رواية الحلبي هكذا قال الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله دخل على رجل من بني هاشم وهو في النزع فقال له قل لا اله الا الله الى اخر ما نقلنا الا ان فيه اضافة وما تحتهن بعد وما بينهن وسلام على المرسلين قبل والحمد لله رب العالمين ثم قال بعد تمام الخبر وهذه الكلمات هي كلمات الفرج **قوله** للبركة والاستدفاع العذاب والشياطين المضلين المتشكلين اوكليهما والظاهر ان كلا منهما تعليل لكل من قراءته قبل خروج روحه وبعده وقال المحقق في المعتبر واعلم ان تلاوة القرآن مستحبة قبل خروج روحه ليسهل الله عليه الموت وبعد خروجه استدفاعا عنه ولو اطلقه على ما اخذه ولكن على هذا يمكن ان يحمل التعليل الاول على انه تعليل لكل منهما والثاني على انه تعليل للاخير او يجعل الاول للاول والثاني للثاني وظ كلام العلامة ايضا في ير ان الاستدفاع انما هو بالقراءة بعده فانه بعد ما قال انه يستحب ان يقرء عنده شيء من القرآن ونقل ما سيجيء من الرواية في الصافات قال كما يستحب قراءة القرآن قبل خروج روحه فكذا بعده استدفاعا ومثل هذه العبارة في كره ايضا **قوله** خصوصا يس والصافات لورود النص فيهما بالخصوص بخلاف مطلق قراءة القرآن اذ لم اقف على نص فيها في خصوص هذه الحال وانما استدل لها بما سمعت من التعليل ان اما يس فلما في كره انه روي عن النبي صلى الله عليه وآله اقرؤا يس على موتاكم وفي بعض النسخ عند موتاكم وفي رواية ابي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وآله على ما في مجمع البيان وايما مريض قرئ عنده سورة يس نزل عليه بعدد كل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا ويشهدون دفنه وايما مريض قرءها وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاءه رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاه اياه وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء حتى يدخل الجنة وهو ريان واما الصافات فلرواية سليمان الجعفري قال رايت ابا الحسن عليه السلام يقول لابنه القاسم قم يا بني فاقرأ عند راس اخيك والصافات صفا حتى تستتمها فقرأ فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به يقرء عنده يس والقرآن الحكيم فصرت تأمرنا بالصافات فقال يا بني لم تقرء عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته وهذا الخبر يصلح سند القراءة يس ايضا وبما نقلنا من الروايات ظهر ان الظاهر ان قول الشارح قبله لتعجيل راحته متعلق بالصافات فقط وعلى ما نقلنا من المعتبر من ان مطلق تلاوة القرآن قبله لتسهيل الموت يمكن تعلقه بكل من السورتين ويكون وجه التخصيص بهما ورود الخبر بقراءتهما بالخصوص فافهم **قوله** وروي ضعيفا دوام الاسراج اشارة الى ما اسنده الشيخ في يب على ما هو المش وذكره المفيد من رواية سهل بن زياد عن عثمان بن عيسى عن عدة من اصحابنا قال لما قبض ابو جعفر عليه السلام امر ابو عبد الله عليه السلام بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله عليه السلام ثم امر ابو الحسن موسى عليه السلام بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان وضعفه مع ضعف السند بسهل وان كان سهلا للتسامح في ادلة السنن ان مدلوله غير المدعى كما اورده المحقق الشيخ علي ره فانه في المدارك وتدفق ان ما تضمنه الحديث لا يدل على المدعى ابو ان استحباب ذلك يقتضي استحباب الاسراج عند الميت بطريق اولى انتهى وفي كلام الش ايضا اشارة الى ما ذكره اولا وفيه تامل لان راح المدعى فيه كلياتم فان ما هو المش استحباب الاسراج عند الميت ان مات ليلا وما يدل عليه الحديث استحباب الاسراج في البيت الذي كان يسكنه وربما لم يمت فيه بل صرح بعض عباراتهم كعبارة المحقق في يع استحباب ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا وهو يشمل ما اذا نقل من مسكنه الى غيره ولو بعد الموت وح فاستحباب الاسراج عنده لا يستفاد من الحديث نعم عبارة المفيد ان مات ليلا في بيت اسرج فيه مصباح الى الصباح وهي وان لم يحتمل عليها ما اوردنا ثانيا لا ما ذكرنا اولا ايضا اذ مات في غير البيت لكن يبقى ان ظ الخبر البيت الذي كان يسكنه لا البيت الذي مات فيه فما ذكره ايضا لا يندرج في الخبر كليا هذا واما ما ادعاه ثانيا من الاولوية فممنوع اذ علل الشرع لا سبيل للعقل اليها هذا كله مع احتمال اختصاص الحكم بالامام فالحكم الكلي لا يخلو عن اشكال خصوصا على ما هو مفاد الحديث من دوام الاسراج لاحتمال الاسراف اذا لم يكن مسكونا ثم اشتراط الموت ليلا كما هو المش كانه بناء على الغالب واشارة الى ان ذلك انما هو مع الموت ليلا اذ مع الموت نهارا فلا يؤخر تجهيزه الى الليل بل العرف في تجهيزه الا فلا وجه لذلك الاشتراط والظاهر ان المراد بدوام الاسراج هو الاسراج كل ليلة دون خصوص تلك الليلة عند الميت لا دوامه ليلا ونهارا مطلقا بعده وان احتمله ثم ذكر هذا واكثر ما ذكر بعده في احكام الاحتضار كانه بالتبع وتطفلا فتامل **قوله** ولتغمض عيناه بعد ولو علي عليه كذا على شد اللحيين موثقة زرارة اذ فيها ان ثمامة ابن الجهم لما مات به ابو جعفر عليه السلام فغمض وشد لحيا ورواية ابي حمزة قال حضر موت اسمعيل وابو عبد الله عليه السلام جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطى عليه الملحفة واما ما ذكره الشارح من التعليل فكان مراده به بيان ثمرة الحكمين بعد ثبوتهما بالخبر والا فيخفى التمسك بمجرده ما نرى كما اشرنا اليه في نظائره ايضا واما تطبيق فيه فلم اقف على نص ولا يبعد ان يكون شد اللحيين مغنيا عنه بل ان يكون الغرض

تعجيله

ضبط

ويطبق فوه كذلك وكذا يستحب شد لحييه بعصابة لئلا يسترخي وتمد يداه الى جنبيه وساقاه ان كانتا منقبضتين ليكون اطوع للغسل واسهل للدرج في الكفن ويغطى بثوب للتاسي ولما فيه من الستر والصيانة ويعجل تجهيزه فانه من كرامه الا مع الاشتباه فلا يجوز التعجيل فضلا عن رجحانه فيصبر عليه ثلاثة ايام الا ان يعلم قبلها التغير وغيره من امارات الموت كانخساف صدغيه وميل انفه وامتداد جلدة وجهه وانخلاع كفه من ذراعه واسترخاء قدميه وتقلص انثييه الى فوق مع تدلي الجلدة ويكره حضور الجنب والحائض عنده لتأذي الملائكة بهما وغايته الكراهة تحقق الموت وانصراف الملائكة وطرح حديد على بطنه في المشهور ولا شاهد له من الاخبار ولا كراهة في وضع غيره للاصل وقيل يكره ايضا الثاني الغسل ويجب تغسيل كل ميت مسلم او بحكمه كالطفل والمجنون المتولدين من مسلم ولقيط دار الاسلام او دار الكفر وفيها مسلم يمكن تولده

منه ذلك لعله لهذا اكتفى الاكثر كالمحقق والعلامة في بعض كتبه والمص بالتطبيق ولم يذكروا الشد ولعل العكس كان اولى فتأمل **قوله** ويطبق فوه كذلك اي بعد موته لئلا يقبح منظره لئلا يسترخي فينفتح فوه ويقبح منظره وتمد يداه الى جنبيه وساقاه قال في المعتبر ذكر ذلك الشيخان وابن الجنيد ولم اعلم في ذلك نقلا عن اهل البيت عليهم السلم ثم احتمل كون العلة ما ذكره الشارح **قوله** ان كانتا منقبضتين ولو لم يمنعا من ذلك كما قيده في المعتبر **قوله** للتاسي لما روي من طرق الجمهور ان النبي صلى الله عليه وآله سجي بحبرة ولما سبق في رواية ابي حمزة **قوله** فانه من كرامه اشارة الى ما رواه الصدوق مرسلا عن النبي ص انه قال كرامة الميت تعجيله وقد ورد في استحباب التعجيل روايات اخرى ايضا وعليه اجماع اهل العلم كما نقله في المعتبر **قوله** فيصبر عليه ثلثة ايام التحديد بها ورد في الروايات في المصعوق والغريق كحسنة هشام بن الحكم بابرهيم عن ابي الحسن عليه السلام في المصعوق والغريق ينتظر به ثلثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وكانهم حكموا به مع مطلق الاشتباه بناء على عدم الفرق وفيه تامل وقال في كره ولا ينتظر به اكثر من ذلك للعلم بانه اذا لم يحصل منه افعال الحيوان من الحس والحركة في هذه المدة فانه يكون ميتا انتهى وليس لنا ما ادعاه من العلم لكن يؤيده ما نقل في كرى عن جالينوس انه مع الاشتباه منع الدفن قبل يوم وليلة الى ثلاثة فان ظاهره ان الثلثة منتهى ما يمكن معه الاشتباه لكن الشيخ الرئيس قال في بحث السكتة من القانون وقد يعرض ان يسكت الانسان فلا يفرق بينه وبين الميت ولا يظهر منه تنفس ولا شيء ثم انه يعيش ويسلم وقد راينا منهم خلقا كثيرا كانت هذه حالهم وان لم تخف لتنفس لا يظهر فيهم والنبض يسقط تمام السقوط منهم ويشبه ان يكون الحار الغريزي فيهم ليس شديدا الافتقار في الترويح ونقص البخار الدخاني عنه الى نفس كثير لما عرض له من البرد ولذلك يستحب ان يؤخر دفن المسكل من الموتى الى ان يستبرئ حاله ولا اقل من اثنين وسبعين ساعة انتهى وظاهره يشعر بخلاف ما فهم من كلام جالينوس وان الحكم بما يبقى الاشتباه بعد ثلثة ايام فتأمل **قوله** كانخساف صدغيه الخ هذه علامات نقل في كرى يقبل انه يستبرئ بها والتعويل عليها لا يخلو عن اشكال لكن اذا حصل العلم كما فرضه الشارح فلا كلام انما الكلام في حصول العلم بها والله تعالى يعلم **قوله** لتأذي الملائكة بهما كانه اشارة الى ما رواه الصدوق في العلل عن ابيه مرفوعا الى الصادق عليه السلام قال لا تحضر الحائض والجنب عند التلقين لان الملائكة تتأذى بهما وقد ورد ذلك في الحائض في رواية علي بن حمزة ايضا قال قلت لابي الحسن عليه السلام المرأة تقعد عند راس المريض وهي حائض في حد الموت فقال لا باس ان تمرضه واذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فان الملائكة تتأذى بذلك في رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا تحضر الحائض الميت ولا الجنب عند التلقين ولا باس ان يليا غسله **قوله** ولا شاهد له من الاخبار وقال الشيخ ره في يب سمعنا ذلك مذاكرة من الشيوخ ره وفي خ ادعى اجماع الفرقة على الكراهة ولا ريب ان القول باستحبابه كما هو راي الجمهور تشريع كما اشار اليه العلامة في كره لعدم دليل شرعي عليه وقد عللوه بانه لا يؤمن من علو بطنه وعليه فانه **قوله** ولا كراهة في وضع غيره للاصل ولكن لا يستحب ايضا ونقل في كرى عن ابن الجنيد انه قال يضع على بطنه شيئا يمنع ربوه وهو شاذ **قوله** وقيل يكره ايضا كان القائل هو العلامة ره فانه قال في ير ولا يترك على بطنه حديد ولا شيء ثقيل خلافا للجمهور واستدلوا بان الرفق بالميت مامور به وذلك ينافيه انتهى **قوله** كالطفل والمجنون اي من بلغ مجنونا واما اذا طرء جنونه بعد بلوغه واظهار الاسلام فهو مسلم ولا يشترط في وجوب غسله تولده من مسلم والمسلم المتولد منه اعم من الاب والام فيكفي اسلام احدهما **قوله** وفيها مسلم يمكن تولده منه اعتبر الاخيرين فلا يكفي مجرد امكان تولده منه اذا لم يكن فيها مسلم بان يحتمل حمل امه به من مسلم في بلاد الاسلام ثم انتقالها اليها لبعد الاحتمال لكن يبعد كليا بخلاف ما اذا كان فيها مسلم محل تامل ويمكن ان يكون غرضه مجرد اعتبار الامكان ويكون ذكره كون المسلم فيها على سبيل التمثيل بالفرد الظ لتحقق الامكان والا فالمعتبر هو مجرد الامكان كما وقع في عبارات بعضهم وكيف ما كان فللنظر في اصل الحكم مجال كما اشار اليه صاحب المدارك اذ مستند الحكم بعموم وجوب غسل الميت من الاخبار كرواية ابي خالد قال اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل والا فلا وموثقة سماعة غسل الميت واجب لا يصلح مستند الحكم بالوجوب لضعف السند والدلالة فالتعويل فيه على الاجماع وتحقق الاجماع فيما نحن فيه غير ظ وقال المص في كرى ولو وجد الميت في دار الاسلام غسل وجهز تغليبا للظ وان لم يكن فيه علامة الاسلام ولو كان في دار الحرب اعتبرت العلامة المفيدة للظن كالختان ومع عدمها يسقط للاصل انتهى ولا يبعد ان يحكى في اللقيط ايضا بذلك لكن كلامه في بحث الصلوة يدل على انه اكتفى فيه بمجرد الامكان فانه قال اللقيط دار الاسلام لو مات طفلا يحكم المسلم تغليبا للدار وكذا لقيط دار الحرب اذا كان فيها مسلم تغليبا للاسلام ولعل وجه الفرق ان في الكبير اذا لم يوجد علامة الاسلام كالختان فيقوى ظن كفره بخلاف الصغير فلا يعتبر فيه ذلك لكن اذا اعتبر غلبة الظن فينبغي ان يعتبر هنا فلا يحكم في اللقيط ايضا في لو لم يوجب مع غلبة الظن بقوله يكونه من الكافر الا ان يفرق بين الحالين بان الاصل في المولود فطرة الاسلام للحديث المش فيترتب عليه احكامه الا ان يعلم خلافه كان يعلم كونه من كافرين بخلاف الكبير لاصالة عدم اسلامه وللتامل فيه مجال فتأمل **قوله** على القول بتبعيته في الاسلام واما على القول بتبعيته في الطهارة فقط او بعدم تبعيته اصلا فلا يكون من حكم المسلم في وجوب الغسل وكذا الصلوة **قوله** وان كان المسبي لذلك زنا كان هذا بناء على القول بعدم كفر ولد الزنا مطلقا واما على القول به فيلزم المنع من تغسيله والصلوة عليه كما صرح به في المعتبر الا ان يكون القول بكفر ولد الزنا مخصوصا بكون الزنا من المسلم ولم اقف على تصريح منهم بذلك **قوله** وجوبا يستثنى من المسلم من حكم بكفره من الخ واما اهل الخلاف فظ جماعة وجوب تغسيلهم كما هو ظ الكتاب وبه صرح في شرح الارشاد وقال المحقق في يع كل مظهر للشهادتين وان لم يكن معتقدا للحق يجوز تغسيله عدا الخوارج وهو لا يدل الا على جواز تغسيلهم وقال المفيد في المقنعة ولا يجوز لاحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي عليه الا ان يدعوه ضرورة الى ذلك من جهة التقية وقال ابن البراج لا يغسل المخالف

بهام

الالتقية

منه والمسبي بيد المسلم على القول بتبعيته في الاسلام كما هو مختار المصنف وان كان السبي ولد زنا وفي الحاق من الزاني المسلم نظر من انتفاء التبعية شرعا ومن
تولده منه حقيقة وكونه ولدا لغة فيتبعه في الاسلام كما يحرم نكاحه ويستثنى من المسلم من حكم بكفره من الفرق كالخارجي والناصب والمجسم وانما ترك استثنائه لظهور خروجه عن
الاسلام حقيقة وان اطلق عليه ظاهرا ويدخل في حكم المسلم الطفل ولو سقطا اذا كان للاربعة اشهر ولو كان دونها لف في خرقة ودفن بغير غسل بالسدر اى
بماء مصاحب لشيء من السدر اقله

الا التقية وقال الشيخ في ط وبه لا ينبغي للمؤمن ان يغسل اهل الخلاف فان اضطر غسله غسل اهل الخلاف ومثله في يه ايضا حيث حمل على المكروه وان يغسل مخالفا
فان اضطر غسله غسل اهل الخلاف وذكر في كرى ان المشهور كراهته واستدل الشيخ في يب على ما ذكره المفيد بان المخالف لاهل الحق كافر الا ما خرج
بالدليل والكافر لا يجوز غسله باجماع الامة فيجب ان يكون غسل المخالف ايضا كذلك ويظهر من الشارح في شرح الارشاد انه حمل الكراهة في
كلام الاصحاب على ما اذا لم يتعين علينا غسله كان وجد منهم من يغسله واما اذا لم يوجد فيجب علينا تغسيله من غير كراهة وبه صرح المحقق الشيخ
على في ايضا وربما يحمل الكراهة هنا ايضا على ما تحمل عليه في سائر العبادات المكروهة من قلة الثواب وهو متعين في الاظهر على تقدير كون مذهبهم
وجوب تغسيلهم حمل الكراهة في كلامهم على ما ذكره الشارح ثم على تقدير تغسيله فالذي صرح به جماعة منهم كما نقلنا عن بعضهم انه يغسل
غسلهم ولا نعرف لاحد تصريحا بخلافه ولعل مستندهم ما نقل من قولهم عليهم السلام الزموهم بما الزموا به انفسهم وذكر الشارح في شرح الارشاد انه لو لم
يعرف كيفية الغسل عندهم جاز تغسيله غسل اهل الحق وتردد فيه في شرح القواعد مع فرض عدم امكان استعلامه والمتخبر انه على القول
بكفرهم فالمتجه الحرمة كما ذكره المفيد واما على القول باسلامهم فالمسألة لا تخلو عن اشكال الا ان الاظهر عدم وجوب تغسيلهم لضعف التمسك بالعموم
على ما اشرنا اليه فالحكم بالوجوب في غير موضع الاجماع مشكل ولا يظهر في المخالف اجماع حتى من القائلين باسلامهم وح فلو لم يقل بالحرمة فلا اقل
من الكراهة تبعا للاصحاب على انه لو عمل بالعموم فالظاهر وجوب الغسل الشرعي وهو غسل اهل الحق وهو خلاف ما صرحوا به فتأمل **قوله** اذا
كان له اربعة اشهر ذكر في المعتبر ان ذلك مذهب علمائنا واستدل عليه برواية احمد بن محمد عمن ذكره قال اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل
ورواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن السقط اذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب عليه اذا استوى
قال ولا مطعن على الروايتين بانقطاع سند الاولى وضعف سماعة في سند الثانية لانه لا معارض لهما مع قبول الاصحاب لهما انتهى ومثله ذكر في شرح
الارشاد ايضا وفي كرى زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل وكانهم غفلوا عنها والا فهي اولى بالذكر وان كانت
ضعيفة لكنها اقوى من رواية احمد بن محمد لانها مع قطعها لم يتصل الى امام ثم الاستدلال بالرواية الثانية كانه بناء على استلزام استكمال اربعة
اشهر لاستواء الخلقة وهو غير بين الا ان لا يكون غرضهم من الاستدلال بها اثبات الحكم الكلي بها بل تقوية الحكم فيما اذا تحقق الاستواء ايضا كما
هو الغالب فيكون معتمدهم فيما فرض فيه الاشكال بدون الاستواء هو الرواية الاولى فافهم والظاهر ان الكفن في الرواية الثانية هو الكفن على النحو
المعهود اي بالقطع الثلث وهو الظاهر من كلام المصنف ايضا وكذا الشيخ في ط واضاف التحنيط ايضا وصرح جماعة من المتأخرين بوجوب تكفينه بالقطع
الثلث وتحنيطه ايضا وذهب بعض الاصحاب كالمحقق في يع الى وجوب تغسيله ولفه في خرقة ودفنه والاول اظهر واحوط **قوله** ولو كان دونها
لف في خرقة الخ قال في المعتبر ولو كان السقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه بل يلف في خرقة ويدفن ذكر ذلك الشيخان وهو مذهب
العلماء خلا ابن سيرين ولا عبرة بخلافه ولان المعتبر الموجب للغسل هو الموت وهو مفقود هنا ويدل عليه من طريق الاصحاب رواية محمد بن الفضيل
قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام اسأله عن السقط كيف يصنع به قال السقط يدفن بدمه في موضعه انتهى وكان بناء دليله على توقف الحيوة على
استكمال اربعة اشهر والا فلا يدل على الحكم الكلي ويرشد اليه كلام الشيخ ايضا في ت بل يفهم منه التلازم بينهما فانه جعل تارة مناط وجوب الغسل
الحيوة وتارة اربعة اشهر واشار في كرى الى اخبار ايضا تدل على ان الاربعة مظنتها او يشير اليه لكن نقل بعضهم في خبر يونس الشيباني عن الصادق ع
اذا مضت خمسة اشهر فقد صارت فيه الحيوة وظاهرها ان ابتداء الحيوة من مضي خمسة اشهر ويمكن الجمع بينهما باختلاف الاجنة في ذلك بان يكون
استكمال الاربعة اشهر مظنة الحيوة ومضي خمسة اشهر موجبا للقطع به كما هو ظاهر خبر يونس فان ظاهره حصول القطع بالحيوة بمضي خمسة اشهر لكن يبقى انه اذا
كان الحيوة مع استكمال اربعة اشهر وكان الاستواء قبلها كما يظهر مما ذكره الاصحاب في بحث دية الجنين فانهم حكموا ان ديته مع استواء الصورة مائة دينار
وبعد ولوج الروح دية كاملة وصرح بعض الاطباء ايضا بتقدم التصور على الحيوة كما سننقله فيكون الاستواء قبل الاستكمال وح على هذا فحكمهم كلهم
بعدم الغسل قبل الاستكمال ينافي ما سبق من رواية سماعة فلا بد من ارتكاب تخصيص فيها بان تخصص بما اذا استكمل اربعة اشهر ايضا نظرا الى مفهوم
الرواية الاولى ولا يخفى ضعفه فالظاهر ان بناء كلام الاصحاب ليس على تلازم الحيوة واستكمال الاربعة اشهر بل هو غير بين وما اشار اليه في كرى من دلالة
الروايات التي اشار اليها واشارتها اليه لم يظهر لي سوى دلالة ما نقله من الرواية اليونسية والظاهر انها عامية وعلى هذا فيجوز كون الحيوة بعد
الاستكمال فلا يلزم منه الا الحكم بوجوب الغسل الشرعي في الجملة قبل الحيوة ولا محذور فيه لانهم استندوا فيه الى النص نعم بناء كلامهم على عدم تحقق
الاستواء قبل الاستكمال وح تشهد له الاخبار فانها تدل على ان استكمال الاربعة اشهر حد المضغة فلا يتحقق الاستواء قبله هذا لكن قد صرح
الاطباء بتقدم الحيوة على اربعة اشهر وتقدم استواء الصورة على الحيوة ايضا خصوصا في الذكور في المولود لسبعة اشهر ولا يخفى منافاته لما
ذكره الاصحاب والظاهر ان استواء الصورة الذي ذكره الاطباء قبل اربعة اشهر وكذا قبل الحيوة هو التصوير بصورة الانسان في الجملة واستواء بعض الاعضاء
كما نقل في الشفاء عن التعليم الاول ان السقط بعد اربعين اذا شق عنه السلا ووضع في الماء البارد ظهر شيئا صغيرا متميز الاطراف واستواء الصورة
الذي في كلام الاصحاب والاخبار لعله هو الاستواء التام الكامل الذي تم جميع الاعضاء والجوارح وامتاز بعضها عن بعض وشق عنه السمع
والبصر ولعل هذا لا يكون الا مع استكمال اربعة اشهر او بعدها وكذا ما ذكره الاطباء من حلول الحيوة قبل اربعة اشهر يمكن ان يكون حيوة خفية
لا تكاد تحس وما يلوح من الاخبار وكلام الاصحاب من كونها مع استكمال اربعة اشهر او بعده كون الحيوة المثبتة الظاهرة التي عليها تبتنى
الشرع في احكام الحي والميت لكن كلام بعض الحكماء يأبى عنه للتحقيق ان الحكيم ابا الحامد الغزنوي ادعى في كتاب الكفاية في النجوم ان جميع التابعين في

انه ما يطلق عليه اسمه واكثره ان لا يخرج به الماء عن الاطلاق في المسألة الاولى فتم بماء مصاحب لشيء من الكافور كذلك ثم يغسل ثالثا بالماء القراح وهو
المطلق الخالص من الخليط بمعنى كونه غير معتبر فيه لا ان سلبه عنه معتبر وانما المعتبر كونه ماء مطلقا

لم ازداد اي على النطفة ثلثة اشهر صارت متحركة هنا او يكون حلول الحيوة وولوج الروح في كلام الاصحاب والاخبار على تعلق النفس الناطقة ولكن يكون ذلك
مع استكمال الاربعة اشهر او بعدها لا الحيوة التي تعم افراد الحيوان وعلى هذا فلا منافاة في كلام الاطباء فانه ليس في كلامهم الا حركة الجنين قبل ذلك
فتدبر ثم ان ظاهرهم وجوب اللف في الخرقة ولم اقف على دليل عليه ظاهر ورواية محمد بن فضيل كما ترى دفنه بدمه مطلقا فلو لم يكن اجماعيا فالظاهر عدم
وجوبه وفي المدارك نسب الى المعتبر انه اختار عدم وجوبه ولم ار ذلك في كلامه فيما عندنا من نسخة المعتبر بما نقلنا نعم الشيخ في ت وط وبه لم يذكر
ذلك كما في ق اذا ولد لدون اربعة اشهر لا يجب غسله ويدفن بدمه وان كان لاربعة فصاعدا غسل وقال في ط وان كان الصبي سقطا وقد بلغ
اربعة اشهر فصاعدا غسله وحنطه وكفنه وان كان لاقل من ذلك دفن كما هو بدمه ومثله في النهاية فالظاهر عدم وجوبه عنده ومن هنا ظهر ان في نقل
المعتبر ذكر ذلك الشيخان اشارة الى ما ذكره اولا من عدم وجوب التغسيل والكفن والصلوة لا ما ذكره بعد الاضراب من اللف في الخرقة ايضا اذ ليس في
الشيخ في كتبه المعروفة كما نقلنا وانما ذكره منهما المفيد فلا تغفل **قوله** اقله ما يطلق عليه اسمه ظ كلامه هنا وفي شرح الارشاد انه يكفي
مصاحبة شيء يطلق عليه اسم السدر وكذا في الكافور ويدل عليه قوله ع في صحيحة يعقوب بن يقطين ويجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور
وكذا في روايات اخرى بماء سدر وبماء وكافور والاولى رعاية ما ذكره صاحب المدارك من اعتبار ان يطلق عليه في العرف ماء السدر وماء الكافور
فلو كان السدر او الكافور قليلا جدا بحيث لا يطلق عرفا على الماء السدر او الكافور لم يكف ذلك وان صدق عليه لغة وعرفا اسم السدر والكافور
لما ورد في روايات اخرى من الغسل بماء السدر وبماء السدر وفي بعضها بماء الكافور اذ الظاهر منها هو ما ذكرنا وفي رواية يونس ان يجعل في الجرة ... وفي موثقة
عمار يجعل في الجرة من الكافور ونصف حبة ونقل عن المفيد تقديره السدر برطل وعن ابن البراج برطل ونحوه فلعل مرادهما بيان
القدر الاكمل وان لم اقف على نص عليه ايضا وقيل انا قله سبع ورقات وفي شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا وكذا في شرح القواعد وادعى فيه
لا يتعين وان تقديد ذلك في بعض الاخبار ولعله اشاره الى رواية عبد الله بن عبيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت قال
يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلوة ثم يغسل راسه بالسدر والاشنان ثم الماء والكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات
صحاح في الماء وفي رواية معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله عليه السلام ان اعصر بطنه ثم اوضئه ثم اغسله بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر
ولحيته ثم افيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم افيض عليه ثلاثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه الماء بالكافور وبالماء القراح واطرح فيه
سبع ورقات سدر تحمل طرح سبع ورقات فيهما على انه في الغسلة التي بالسدر وظاهرهما انه في الغسلة الاخيرة التي بالقراح وح يجب حمله
على الاستحباب ويبعد على هذا ان يكون السدر في الغسلة الاولى ذلك بعد ذلك هذا ثم انه في شرح القواعد اوجب كونه مطحونا او ممروسا بناء على ان
الغرض منه التنظيف لا يتحقق بدونه وفي شرح الارشاد جعل ذلك مستحبا ولنظر في دعويه وهو في موقعه للشك في الغرض وعموم الاخبار واطلاق
الروايات **قوله** واكثره ما لا يخرج به الماء عن الاطلاق كذا ذكره العلامة واستدل عليه في شرح الارشاد تبعا لشارح القواعد بان قول الصادق
عليه السلام في خبر سليمان بن خالد يغسل بماء وسدر ثم بماء وكافور ثم بماء ايضا يدل على ان المقصود التطهير والمضاف غير مطهر وما نقله من رواية سليمان بن خالد
ورد في صحيحة ابن مسكان ايضا وجه الدلالة ان الظاهر من الغسل بماء وسدر صدق الماء عليه بالاطلاق وحقيقة الغسل لا ما كان ماء قبله واذا صار مضافا
لم يكن كذلك لكن في كثير من الاخبار وقع الامر بالغسل بالسدر فقط وظاهره كفاية الغسل بالسدر فقط وان خرجه ما خلطه من الماء عن الاطلاق فلا يبعد
بقرينة تلك الروايات ان يحمل الماء في الروايتين السابقتين على مطلق الماء او على انما المطلق وان كان في الماضي وعلى انه بيان لبعض افراد الواجب
اما ما ذكره من الدليل الثاني فيرد عليه ان الغسل بماء السدر والكافور يجوز ان يكون للتنظيف كما في تراب الولوغ ويكون المطهر التام هو الغسل
الاخير فلا يلزم اطلاق المائين نعم ما ذكره الشارح احوط اذ مع بقاء المائين على الاطلاق مع الخلط على الوجه الذي نقلنا عن المدارك يتحقق الامتثال على
مقتضى ظاهر جميع الروايات ولا يشكل بما ذكره المحقق في كرى من ان تقدير المفيد السدر برطل ونحوه وابن البراج برطل ونصف ينافي الاحتياط على
توهمات الاضافة لان ما ذكراه من اضافة التقديرين مما لا دليل عليه ومع ذلك فقد ذكر المفيد في المقنعة في بيان كيفية غسل الميت انه يغسل راسه
ولحيته بعد ان يستغرا رطلا من السدر ثم يغسل جانبه الايمن كذلك ثم يغسل جانبه الايسر من ماء السدر كما غسل راسه بنحو اتساع الارطال من ماء السدر
الى اكثر من ذلك الظاهر ان رطلا من سدر او رطلا ونصفا لا يخرج مثل هذا الماء عن الاطلاق وكذا الظاهر ان لتوفيقه لا يخرج مثل الماء عن الاطلاق
بل هو يجري مجرى اللبن المطلقة التي تعلوها الزبد ولعل مضافيها او ابناسن كلامهم ما يدل على وقوع الغسل الاول بالرغوة حتى يقال ان الرغوة خرجت
عن اطلاق الماء بل ان غسل انما هو لغسل راسه بالرغوة كما صرح به وكانهم لا يكتفون في غسله بذلك بل يغسل بعده بما يبقى ايضا وح فلا يضر
اضافة الرغوة ويشهد بما ذكرنا كلام المحقق في يع حيث عد من المستحبات غسل راسه برغوة السدر امام الغسل واما ما ذكره صاحب المدارك ان المستفاد
من الاخبار ان تغسيل الراس برغوة السدر محسوب من الغسل الواجب لانه مستحب متقدم عليه واستشهد برواية الحلبي والكاهلي ليس فيها اخذ الرغوة
اصلا واما رواية يونس فهو وان وقع فيها حكاية الرغوة لكن ظاهرها هو ما ذكرنا لا ما ذكره كما يظهر بالتامل فيها فتامل **قوله** ثم بماء مصاحب
لشيء من الكافور الترتيب بين الاغسال كما يستفاد من ثم هو المشهور بين الاصحاب ويستفاد من الاخبار الواقعة الواردة في هذا الباب يلوح من كلام
ابن حمزة استحبابه وهو ضعيف **قوله** وهو المطلق الخالص من الخليط قد وقع في كثير من الروايات التقييد في الغسلة الثالثة بالماء القراح وهو على
ما ذكره اهل اللغة الخالص الذي لا يشوبه شيء فحمله بعضهم على ظاهره وحكموا باعتبار عدم شوبه بشيء اصلا حتى انه لم يجوز تغسيل الميت بالماء
المشوب بالطين كماء السيل ونحوه وان جاز التطهير به في غيره لانهم اعتبروا في تطهير غير الميت المطلق لا القراح وحكم الشارح في شرح الارشاد والمحقق

الشيخ على نية بغداده لا ناسم القراح فى هذا الماء باعتبار تميز حيث عبر فيهما المزج لا مطلق وجعلا قوله فى خبر سليمن بن خالد ثم بماء شبيها على ذلك حيث اطلق منه الماء وزاد الشارح ههنا وصرح بان الوصف بالقراح باعتبار عدم اعتبار الخليط لا ان سليمه عنه معتبر فيجوز بالخليط ايضا وما نقل من رواية سليمن بن خالد يصلح شاهدا لهذا ايض وانت خبير بان حمل الاخبار على ما ذكره وان كان ليس ببعيد جدا لكن الحكم به لا يخ عن اشكال فالاولى العمل بظاهرها من اعتبار الخلوص وعدم الممازجة بشئ عرفا لاحتمال ان يكون فى غسل الميت خصوصية اعتبر لاجلها ذلك وصرف جميع تلك الاخبار المتكثرة من ظاهرها بمجرد اطلاق رواية سليمان بن خالد لا يخ عن اشكال اذ لا بعد فى حمل المطلق على المقيد واشكل منه ما ذكره هنا من تجويز الخلط بالسدر والكافور ايض اذ على تقدير حمل القراح على مقابل الخليط الذى يقع فى صحيحة فالظ منه غير الخليط بالسدر والكافور لا عدم اعتبار الخليط بهما ودعوى العلم بعدم ضرر الخالط بهما فى التطهير بل انه ابلغ فيه مما لا يسمع لجواز ان يكون فى تطهير المرة الثالثة خصوصية اعتبر لاجلها عدم الخلط بهما وايض ربما لا يكون تلك الخصوصية متعلقة بالتطهير بل يكون عدم الخلط بهما لغرض اخر نعم يمكن الاستدلال على ما ذكره الشارح بما سبق من رواية عبد الله بن عبيد ومعوية بن عمار بناء على ما ذكرنا من ان ظاهرهما طرح سبع ورقات سدر فى الماء القراح ويمكن ايضا تاييده بصحيحة يعقوب بن يقطين قال سئلت العبد الصالح عن غسل الميت افيه وضوء الصلوة ام لا فقال غسل الميت يبدء بمرافقه فيغسل بالحرض ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات ولا يغسل الا فى قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه ويجعل فى الماء شئ من سدر وشئ من كافور ولا يعصر بطنه الا ان يخاف شيئا قريبا فيمسح مسحا رفيقا من غير ان يعصر ثم يغسل الذى غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات ثم اذا كفنه اغتسل فان ظاهره ان ما ذكر اولا من غسل الوجه والراس بالسدر هو شئ استحب للتنظيف ولا يكون من الغسلات الواجبة بل اشير الى الغسلات بقوله ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات وقوله ويجعل فى الماء ظاهره الماء الذى يستعمل فى الغسلات فيعلم منه جواز الخلط بالسدر والكافور معا فى جميع الغسلات وحمل الكلام على انه خال شئ من السدر فى غسلة ومن الكافور فى غسلة اخرى فى غاية البعد عن الكلام اعتمادا على ما هو المعروف لا يخ عن بعد هذا وفى نهاية ابن الاثير الماء القراح بالفتح الذى لم يخالطه شئ يطيب به كالعسل والتمر والزبيب وعلى هذا فالمعتبر عدم الخلط بما يتطيب به كالسدر والكافور ونحوهما فلا يضر الخالط بغيرهما اذ لو لا دليل الاطلاق فتامل ثم ان القول بوجوب ثلث اغسال هو المشهور بين الاصحاب وقد قطعوا فيه بالاخبار الدالة عليه وقد نقل عن سلار انه قال بوجوب الغسل بالقراح فقط وحمل الزائد على الاستحباب تمسكا بالاصل وبرواية على عن الكاظم عليه السلم فى الميت يموت وهو جنب قال يغسل غسلا واحدا مثله اخبار اخرى ايض فى الجنب ولا يخفى ضعفه قوله الاول لو عدم السدر والكافور فقيل يغسل ثلثا بالقراح وقيل يكفى الغسلة الثالثة والاول احوط والثانى اقوى لان الامر بالمجموع لا يدل الا على وجوب كل جزء فى ضمن الكل لا مط لجواز تعلق غرض بالمجموع من حيث المجموع فعند عدم امكان الاتيان باحد الجزئين لا يمكن الحكم بوجوب الاتيان بالجزء الاخر مع ان الاصل براءة الذمة ومثله القول فيما اذا عدم احدهما فعلى الثانى يكتفى بالاخرين وعلى الاول يغسل بما وجد من الخليط وبالقراح مرتين الثانى لو وجد السدر والكافور ولكن لا يفى الماء الا بغسل واحد فالظ وجوب الغسل بالسدر لوجوب البدئة به مع امكانه واختار فى كرى القراح لانها اقوى فى التطهير ولعدم احتياجها الى جزء اخر ولا يخفى ضعفه بل الظ تساويهما مع السدر اقوى اتحاد الوجوب المانع لاطلاق ولو وجد الماء لغسلتين فالظ على ما ذكرنا تقديم السدر والكافور وعلى ما اختاره المص قال يتعين السدر لوجوب البدئة به واحتمل تقديم الكافور لكثرة نفعه على التقديرين فالثالث عند القراح الثالث هل يجب التيمم هنا بدل الغسلين المفقودين بدلا عن الغسلات او الاثنين اختار فى كرى عدمه لحصول مسمى الغسل اختار الشارح فى شرح الارشاد وجوبه لاستقلال كل واحد من الثلثة بالاسم والحكم ولان وجوب التعدد فى البدل منه وعدم اجزاء احد افعاله او القسمين عن الواجب عدم اجزائهما او احدهما عن بدله وهو اختيار المص فى المبسوط والظ انه اذا امتثل غسل الميت غسلا واحدا لم يتعدد بالغسلات كيفيته فالظ عدم وجوب التيمم هنا لان التيمم انما هو بدل عن الغسل لا عن بعضه وههنا لم يتعذر الغسل بل انما تعذر بعضه وجوز الاتيان بالبعض ايضا الباقى غسلا فى حقه فلا وجه للحكم بوجوب بدله وان قيل انه ثلثة اغسال لصدق الغسل على كل واحد منها فان قلنا ان فى كل واحد والخلط منها قصد التطهير بالماء والخليط الاولين زيادة للتنظيف حتى انه لو تعذر الخليط يجب ايضا تعدد الغسل بالقراح كما هو احد المذهبين على ما ذكرنا فالظ هنا وجوب التيمم بدلا عن كل ما تعذر اذ قلنا ان المطهر بالحقيقة هو الثالث والاولان انما وجبا فى وجه الخليط لغرض يتعلق به من التنظيف او غيره مع تعذر ذلك لا يجب الغسل بالقراح بدلهما فالظ هنا سقوط التيمم بدلا عن الغسلات لان ما كان الغسلات هو الغسل بالقراح لان الذى ثبت هو ان التيمم بدل عن الغسل بالماء الذى يقع التطهير به بمجرد الملاقاة لا باعتبار ضم امر خارج وههنا اليس كذلك لاشتراط السدر والكافور وتاثير التيمم اثر السدر والكافور غير ظاهر ومع قيام الاحتمال فالاصل براءة الذمة فتامل واعلم انهم اختلفوا فى انه اذا تعذر غسل الميت لعدم الماء او لعدم امكان استعماله فهل يجب التيمم بدله مرة واحدة او يتعدد بتعدد الاغسال فاختار المص فى كرى الاول والعلامة فى نه والشارح فى شرح الارشاد الثانى وينبغى بناء ذلك ايضا على ما ذكرنا فالاظهر هو الاول وان كان الثانى احوط مطلقا الرابع اذا تعذر بعض الاغسال واكتفى بالباقى مع التيمم بدلا عن الغسلات او بدونه على القولين ثم تيسر ذلك قبل الدفن فهل يجب اعادته بتمامه ذلك لان الاكتفاء بما هو للضرورة وقد زالت وبه جزم فى شرح الارشاد ويحتمل عدمها لتحقق الامتثال والاصل عدم وجوبه مرة اخرى الخامس اذا تعذر بعض الاغسال واتى بالباقى ثم احدث بعده فما حكمه فنقول انه ان قلنا بكفاية الباقى من غير حاجة الى التيمم فالظ حصول التطهير به وصح لحصول الغسل الشرعى بحصر فالمس بعده لا يوجب الغسل ويحتمل وجوبه بناء على ان الظاهر من الغسل الذى لا باس بالمس بعده هو الغسل التام والغسل ههنا ليس بتام بل اكتفى به للضرورة فلا يسقط بهما يوجبه المس

من الغسل

وكل واحد من هذه الاغسال كالجنابة يبدء بغسل راسه ورقبته او لا ثم بميامنه ثم بمياسره او بغمسه فى الماء دفعة واحدة عرفية مقترنا فى اوله بالنية وظاهر العبارة وهو الذى صرح به فى غيره الاكتفاء بنية واحدة للاغسال الثلاثة

من الغسل وان قلنا بوجوب التيمم بدلا عن الغسلات فالظ عدم سقوط غسل الميت وان كان بعد التيمم لان الاخبار الدالة لا تدل الا على سقوط الغسل اذا كان المس بعد الغسل والظ منه هو الغسل بتمامه وههنا لم يتحقق الغسل بتمامه بل انما تحقق بعضه وبدل بعضه الاخر ولا دليل على السقوط به بناء على ان البدل حكمه حكم المبدل لكن فى الحكم الكلية تامل فتامل قوله وكل واحد من هذه الاغسال كالجنابة يدل عليه رواية محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال غسل الميت مثل غسل الجنب وان كان كثير الشعر فزد عليه فى طريقها ابرهيم بن هاشم ولم يوثقوه بل بما زادوا فى مدحه على ان له كتاب الشارات وما فى من انه ممدوح لا تعويل عليه لكن حكم العلامة ره حكم بصحة طريق الصدوق الى حجر السقاء وهو فيه وفى كتب الشيعة عد ابرهيم من السفراء للصاحب ع والابواب المعروفين الذين لا يختلف فيهم الامامية القائلين بامامة الحسن على ع وقد استدل بها على ما هو المش من عدم الوضوء مع غسل الميت ونقل عن ظ ابى الصالح وجوبه والشيخ فى يب جعله احوط وفى المقنعة ذكر يوضئه من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب ذهب جمع من الاصحاب منهم الشيخ فى الاستبصار والمحقق والعلامة ره الى الاستحباب وجعله المص فى كرى اولى من القول بالوجوب وانت خبير بان الاستدلال بهذه الرواية لا يخ عن ضعف اذ المماثلة لا يلزم ان تكون من جميع الوجوه بل يكفى فيها المشابهة للاصل ككيفية الغسل تماما ذكره العلامة فى لف من منع المماثلة من كل وجه والا لزم الاتحاد ونفى المماثلة وكل حكم يؤدى ثبوته الى نفيه يكون محالا واذا وجب حملها على البعض لم يتم الاستدلال لا لك تمنع تماثلهما فى اسقاط الوضوء ولا يخفى ما فيه هذا وقد سبق فى بحث الوضوء مع غسل الحائض واخواتها ما يصلح دليلا للجانبين والظ نظرا الى تلك الادلة عدم الوجوب ههنا ايضا ومما يخص هذا الموضع من جانب القائل بعدم الوجوب ما ورد من الاخبار المستفيضة فى كيفية غسل الميت الا انه فيها من تلين اصابعه وغسل يديه الى غسل راسه وجسده ثم الانتقال بعد تمامه الى تكفينه من غير ذكر الوضوء وربما يؤيده ايضا ما ورد من الاخبار فى ان علة غسل الميت الجنابة وهى خروج النطفة التى خلق منها منه خروج الروح ومن جانب القائلين بالوجوب الاخبار الواردة هنا بالوضوء كصحيحة حريز عن ابى عبد الله عليه السلام قال الميت يبدء بفرجه ثم يوضا وضوء الصلوة الحديث ورواية ابى خيثمة عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان ابى امرنى ان اغسله وساق الحديث الى ان قال فبدئ فغسل يديه ثم توضئه وضوء الصلوة الحديث وما سبق فى بحث تقدير السدر من رواية عبد الله بن عبيد ومعوية بن عمار ولا يبعد حملها على الاستحباب جمعا بين الادلة سيما ان الامر فى الاوليين وانما الثالثة فقوله فيهما ثم اوضئه ليس بظاهر فى الوضوء الشرعى بل الظ منه تنظيفه من النجاسة بقرينة ذكره بعد عصر البطن وازالة الاحتياط واضح وقال الشيخ فى ط وقد روى انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل بها كان جائزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء فى غسل الجنابة ولعل مراده انه اذا عمل بها اى قبل بوجوبه كان جائزا اى محتملا له وجه لكن عمل الطائفة على ترك العمل به اى عدم وجوبه لما ذكره من الوجه وح يندفع عليه ما اورده ابن ادريس فى السرائر من انه اذا كان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك فاذن لا يجوز العمل بتلك الرواية لان العامل بذلك يكون مخالفا للطائفة وفيهما فيه انتهى ثم على تقدير الوضوء قالوا انه لا مضمضة ولا استنشاق واستدل عليه فى المعتبر بان ذلك لا يتيسر الا بقلب الميت على وجهه ليخرج الماء من فيه وانفه وعبر عنها انه لم يعتبرها الشارع وربما وصل الجوف فيخرج الى كفانه وهو اذى فاجتنابه اولى ويؤيده ايض ما فى رواية يونس واجتهد ان لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم ان العلامة فى هى صرح بكراهتهما والشيخ فى ف ادعى عدم الخلاف فى انه لا يجوز المضمضة والاستنشاق فيه فتدبر قوله او بغمسه فى الماء دفعة واحدة الاكتفاء فى غسل الميت بالغسل الارتماسى ذكره جماعة من المتاخرين منهم المص فى س وكرى لكنه فى كرى لم يقطع بل حكم بظهوره ومستندهم رواية محمد بن مسلم المتقدمة انفا المتضمنة لان غسل الميت مثل غسل الجنابة وهى مع عدم صحة سندها تقصر عن اثبات الحكم بها لما اشرنا اليه من ان المماثلة لا يلزم ان تكون من جميع الوجوه لا سيما ان الشايع فى زمانهم ع كان هو الغسل الترتيبى فيمكن ان يكون المماثلة معه لخروج بها عن مقتضى الاخبار المتظافرة الواردة فى كيفية غسل الميت بعنوان الترتيب مشكل جدا وما اشرنا اليه من الروايات فى علة غسل الميت وان كان لا يخ عن تاييد لها لكن مع ذلك ايض لا تقوم حجة فى مقابلة تلك الاخبار المتظافرة والعلامة فى نه حكم بالاشكال فيه والله تعالى يعلم قوله بالنية وجوب النية فيه مذهب الاكثر الاصحاب وادعى الشيخ فى ف عليه الاجماع ونقل عن السيد المرتضى ره انه قال بعدم وجوبها لان غسل الميت لتطهيره من نجاسة الموت فكان كغسل الثوب وتردد المحقق فى المعتبر لذلك استدل فى كرى على وجوبها بانه مثل غسل الجنابة وتجب فيه النية قطعا وبانه عبادة وقد عرفت ضعف الاول والثانى كانه غير مسلم عند الخصم والظ ان العمومات الدالة على وجوب النية لو ثبت لدلت على وجوبها فى جميع الاعمال الا ما خرج بالدليل ولا دليل ههنا على الخراج وايض وجوب الترتيب بين الاعضاء يشهد بكونه غسلا حقيقيا لا لمجرد ازالة النجاسة وعلى قول المرتضى يتفرع الاجزاء بالماء المغصوب فى المكان المغصوب كما ذكره فى كرى فتدبر قوله وظاهر العبارة حيث اكتفى بالنية ولم يشر الى تعددها وان امكن ان يقال ان قوله كالجنابة يشمل لكل واحد من الاغسال الا المجموع كما صرح به الشارح فهو يصلح قرينة على ان يجعل بالنية ايضا متعلقا بكل واحد فيتعدد قوله وهو الذى صرح به فى غيره فانه فى الرسالة الالفية صرح باجزاء الواحدة وكذا فى كرى وفى بلغ عن الخرقية والمجدد قوله الاكتفاء بنية واحدة قال فى المدارك ينبغى القطع بالاكتفاء بنية واحدة للاغسال الثلثة لانه فى الحقيقة غسل واحد مركب منها ولا يخفى ان كونه غسلا واحدا محل نظر لا بد له من دليل ولم يتعرض له نعم التعبير عنه فى اكثر الروايات بغسل الميت وسمى فى بعضها بغسل الميت ثلث غسلات دون ثلثة اغسال يشعر ظاهرا بوحدته واستدل فى شرح الالفية على تعدد الاغسال باختلافها اسما ومعنى ومن ثم لو تعذر بعض اغسالها يمم عنه مع ان بعض الغسل لا يمم عنه ولو كان الجميع غسلا واحدا لم يجب ايض تغسيله لو وجد من الماء ما يغسله مرة واحدة منها لان الغسل الواحد لا يتبعض والاتفاق على وجوبه وانت خبير بان اختلافها اسما ومعنى لا ينافى صيرورة المجموع عبادة واحدة تكون لها نية واحدة واما ما ذكره من انه لو تعذر

بعض

والاجود التعدد بتعددها ثم ان اتحد الغاسل تولى هو النية ولا يجزى من غيره وان تعددوا واشتركوا في الصب نووا جميعا ولو كان البعض يصب والاخر يقلب نوى الصاب
لانه الغاسل حقيقة واستحب من الاخر واكتفى المص في الذكرى بها منها ولو ترتبوا بان غسل كل واحد منهم بعضا اعتبرت من كل واحد عند ابتداء فعله والاولى
بميراثه اولى باحكامه

بعض فتامه يجب بدله التيمم ولا تيمم عن بعض الغسل فقد ظهر لك بما سبق آنفا ان وجوب التيمم بدله محل كلام وانه انما يتجه على القول بتعدد الاغسال
لا على القول بالوحدة فاثبات التعدد به دور على انه لو ثبت دليل على وجوب التيمم بدل كل غسل تعدد فهو وان كان مرجحا للتعدد في الجملة لكن يمكن
الحكم به اذ يمكن مع ذلك مصيرهن المجموع فعلا واحدا وعبادة واحدة في غسل الميت كما يشعر به الاخبار ولانه لا استبعاد في وجوب التيمم بدلا عن بعض
الغسل اذا كان البعض عبادة لثالثا واما انه لو كان غسلا واحدا لما وجب تغسيله مرة او مرتين اذا لم يف الماء الا بذلك فهو وان كان لا يظهر في
الجملة في التعدد لكن ليس بمرتبة يصلح لبناء الحكم عليه اذ لا استبعاد جدا في وجوب عبادة واحدة ووجوب بعض اجزائها ايضا عند تعذر الكل
كما في صوم شهر رمضان على القول بانه عبادة واحدة كما هو المشهور على ما سيجيء نعم الاستشهاد ايضا بتعدد بالتشبيه في النص والفتاوى بغسل الجنابة
فانه لو كان كل غسلة فالظاهر ان يكون كل غسلة غسلا مستقلا كالجنابة وهو ايضا ضعيف لما اشرنا اليه من ان التشبيه لا يلزم ان يكون في المماثلة من جميع
الوجوه بل يكفي فيه ان يكون في مجرد وجوب الترتيب فالحق ان الحكم بوحدتها او تعددها لا يخلو عن اشكال فالاحوط الاتيان بنية واحدة للكل ثم
بنية للاخرين بل لكل واحد من الغسلات مع استحضار النية الاولى ايضا في الاولى ناويا تماما يشعر به قول الشارح لاكتفاء بنية واحدة وكذا قول المص
في الالفية وتجزي نية واحدة لها من جواز تعددها ايضا على القول بجواز الواحدة فغيبة تامل لان جواز النية الواحدة انما هو على تقدير كونه
عبادة واحدة وجواز تفريق النية على اجزاء عبادة واحدة غير ظاهر وقطع بعضهم بعدمه والمصنف في الذكرى في بحث الوضوء ذكر له صورا واحتمل
البطلان في الجميع وتجزي بعضها فكيف يحكم هنا بجواز الواحدة الا ان لا يكون تجويزه الواحدة باعتبار الحكم بوحدته بل يكون بناءه على ما
ذكر في شرح الارشاد انه ربما قيل بالتخيير بين الواحدة والثلث لانه في المعنى عبادة واحدة وغسل واحد مركب من غسلات ثلث فيجوز مراعاة
الوجهين فهو بعيد لكون نظر المص اليه بعيد فتدبر **قوله** والاجود التعدد بتعددها لما نقلنا عنه في شرح الالفية وفصلنا القول فيه **قوله**
واشتركوا في الصب كذا لو كان بعضهم صابا وبعضهم موصلا للماء صبه الى ساير الاجزاء غير ما صب عليه اذ الغسل يتحقق بفعل الجميع **قوله** واستحب من
الاخر كذا في شرح القواعد ايضا ولعل وجهه الاحتياط لصدق الغاسل عليه ايضا في الجملة او لان فعله اعانة على فعل الواجب فيثاب مع النية
قوله واكتفى المص في الذكرى بها منه اي بالنية الواقعة من الاخر والضمير الاول راجع الى نية الاخر والثاني الى الصاب والظرف متعلق بالاكتفاء بنية
الاخر من الصاب اي من نيته قال في الذكرى لو اشترك في غسله جماعة نووا ولو نوى الصاب خاصة اجزء لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب
الاجزاء لان الصاب كالالة ولا يخفى ما فيه من التدافع ثم ان كان فعل الاخر مجرد التقليب فالظاهر ان الغاسل هو الصاب على ما ذكره اولا ويحتمل
ان يكون هو المقلب لان وصول الماء الى اجزائه بفعله حتى انه لو جرى الماء من ميزاب او ماء جرى بجراه موضع الميت تحته وقلبه او ابعث وصل الماء
الى جميع اجزائه بالترتيب فلا يبعد صدق الغسل به للعرف وان كان فعله هو ايصال المصبوب الى الاجزاء بامرار اليد ونحوه فالظاهر انه الغاسل
حقيقة والصاب كالالة كما ذكره اذ الشرط ان يراد ان لله غسل جميع بدنه فيعتبر ولا يكفي في تحققه معتد بها منه صب الماء عليه حتى انه لو كان بالمطر
ح من الميزاب ونحوه ايضا فالظاهر صدق الغسل به لذلك والله تعالى اعلم **قوله** والاولى به اولى باحكامه هذا الحكم مشهور بين الاصحاب ونقله
شرح القواعد انه الظاهر انه مجمع عليه المراد بالاولوية عليه ايضا ذكره جمع من المتاخرين انه لا يجوز لاحد توليتها الا باذنه فاستدلوا عليه بان النبي
بهو انه اولى الارحام وفي خصوص الزوج بما سيأتي من موثقة اسحق بن عمار ايضا لكل برواية غياث بن ابراهيم الرزامي عن جعفر عن ابيه عن علي ع
قال يغسل الميت اولى الناس به ولا يخفى ان عموم الاية الشريفة في ظرف الاولوية غير ظاهر ولو سلم فلا يفيد الا الاولوية لو اراد المباشرة واما
اذا لم يردها فالتوقف على اذنه كما انه لا يظهر منها واما الرواية فهي مع ضعف سندها قاصرة على الدلالة ايضا لعدم تصريح او اشعار فيها بان طرف الاولوية
هو ما ذكره من الميراث وايضا يمكن ان يحمل على استحباب تغسيل الاولى او اولوية اذا اراد المباشرة فلا تدل على توقف تغسيل الغير على اذنه هذا
مع اختصاصها بالغسل وقد ورد في الصلوة ايضا حسنة ابن ابي عمير بن ابراهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها
او يامر من يحب وظاهرها ما ذكره من اعتبار اذن الولي في تولي غيره لكنها مخصوصة بالصلوة وقد ذكر مثل هذه الرواية في الغسل ونسبها الى
ابن بابويه انه روى عن امير المؤمنين عليه السلام قال يغسل الميت اولى الناس به او من يامره الولي بذلك لكنه لم ار في الفقيه ولعله في سائر
كتبه ولو لم يعثر عليه النظر فيه تدبر واما ما ذكره بعض المحققين من منافاة هذا الحكم لكونه واجبا كفائيا مع نقلهم الاجماع عليه فغير ان الوجوب
على الجميع كفاية لا ينافي توقف فعل بعض على اذن بعض فيجب على الجميع المبادرة وان كان في غير الولي بعد الاذن ويسقط بفعل البعض فلذلك
وذكر في شرح الارشاد انه اذا امتنع الولي من الاذن او فقد سقط اعتبار اذنه فيعتبر اذن الامام ثم الحاكم قبل ثم المسلمون ولعل وجهه صحة الامام
ان ذلك اذا كان حق الولي وجب عليه فعله بنفسه واذنه لغيره فاذا لم يفعل احدهما فلا يجوز لاحد التصرف في حقه الا للامام فان الامام
هذه التصرفات كما في بيع مال المديون لاداء دينه مع امتناعه منه وحاكمه خاصا او عاما بحكمه ومع عدم حضور الامام وحاكمه والحكم بثبوت
على ان المسلمين على ما قيل مما لا يظهر له دليل صالح ولا يبعد سقوط حقه وجواز مباشرة كل من اراده من المؤمنين فاما مع فقد الولي فالامام
وليه وحاكمه في حكمه ومع عدم حضورهما فالامر كما في سابقه وقال في الذكرى لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته الحاكم للمولى
ومع عدمه المسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت وثبت تسليمه الى غيره ولا يبعد حمل قوله
مع عدم المسلمون على ما ذكرنا من ان لكل مسلم ان يتولى امره من غير اذن ولعل مراده بما ذكره من وجه النظر هو الشك في ان الولاية هل هي نظر
للولي واثباتا من نيته له او للميت ويصير تسليمه الى غيره ولا يبعد حمل قوله مع عدم المسلمون على ما ذكرنا من ان لكل مسلم ان يتولى امره

باعتبار

يعني ان الوارث اولى ممن ليس بوارث وان كان قريبا ثم ان اتحد الوارث اختص وان تعدد فالذكر اولى من الانثى والمكلف من غيره والاب من الولد والجد والزوج اولى بزوجته
مط في جميع احكام الميت ولا فرق بين الدائم والمنقطع ويجب المساواة بين الغاسل والميت في الرجولية والانوثية فاذا كان الولي مخالفا للميت اذن للمماثل الا ان لا يكون فيسقط
اذ لا منافاة بين الاولوية وعدم المباشرة وقيد بالرجولية لئلا يخرج تغسيل كل من الرجل والمرأة ابن ثلث سنين وبنته لانتفاء وصف الرجولية في المغسل الصغير ومع
ذلك لا يخ من القصور كما لا يخفى وانما يعتبر المماثلة في غير الزوجين

باعتبار ان تولي الولي اصلح له فعلى الاول لا يجب الاجبار مع امتناع الولي واسقاط حقه وعلى الثاني يجب فتوليه او تسليمه الى غيره واشار به الى
ما ذكره بعد ذلك بقوله ولو سلم الاولى الى غيره جاز الا في تسليم الرجال الى النساء في الرجل وبالعكس في المرأة كانه الى ان المراد باجباره واجبا (اشارة)
على فعله بنفسه او تسليمه الى غيره لانه اذا جاز له تسليمه الى غيره فلا يصح اجباره على مباشرته بنفسه فحاصل كلامه انه هل يصح اجباره على احد
الامرين من مباشرته بنفسه او تسليمه الى من يختاره او يسقط حقه بامتناعه ويكون الولي يحق للامام او المسلمين على ما نقلنا من شرح الارشاد فتم
قوله يعني ان الوارث اولى قد صرح بهذا المعنى العلامة ره ايضا في نهى واحتمل صاحب المدارك ره ان يكون المراد بالاولوية في الميراث كثرة النصيب
فيه او صدق على الاكثر نصيبا انه اولى بالميراث ولا يخفى على انه ما ذكره لا بد من امكان اشكال تخصيص الحكم باعتبار تقدم الزوج والاب
على الولد كما سيذكر وان كانا اقل نصيبا منه واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى تخصيص فيهم **قوله** وان كان قريبا ولذلك اذا لم يكن
من مرتبته او كان له حاجب عن الارث كالقتل والكفر او الرق فتح يسقط اولويته وان كان في مرتبة الوارث او اقرب منه كما صرح به في كري
قوله فالذكر اولى من الانثى الحكم مشهور بين الاصحاب ومستنده غير ظاهر الا ان يكون الاجماع او حمل الاولوية في الرواية السابقة على كثرة النصيب
وقد صرح في شرح الارشاد بانه لا فرق في ذلك بين كون الميت رجلا او امرأة فلو كان امرأة لا يمكن للذكر تغسيلها اذن للمماثل فلا يصح فعله بدون
اذنه قال وربما قيل ان ذلك مخصوص بالرجل واما النساء فالنساء اولى بغسلهن ولم يثبت وامتناع المباشرة لا يستلزم انتفاء الولاية انتهى وما
نقله من القيل كانه اشارة الى ما ذكره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد حيث كتب على قول العلامة الرجال اولى من النساء المراد بالرجل
ظ كلام الشيخ فط ايضا ذلك فانه ذكر في تفصيل حكم الاولى بالميت انه ان كان الميت امرأة مع اجتماع رجال ونساء من القرابات فالنساء اولى من الرجال
لانهن اعرف بذلك واوسع في باب النظر اليهن ولم يشترط الاستيذان قطعا اولوية النساء غير اعتبار الاستيذان بل ظ كلامه اعتبار الاولوية مع جواز
مباشرتها لا بد معها حيث حكم بان الاجنبيات ايضا اولى بغسل المرأة من اهل الولاية ولم يتعرض لاشتراط الاستيذان اصلا وكذا في الرجل حكم بانه
متى كان هناك رجال اباعد ونساء اقارب ليس فيهن ذو رحم محرم فالرجال اولى بتولي غسله ولم يشترط الاستيذان وانت خبير بان ما ذكره لا يخ
عن وجه فان رواية غياث السابقة التي هي الاصل للحكم في هذا الباب لا يدل الا على اولوية الاولى في تولي الغسل فاذا لم يجز له التولي سقط
حكمها وقد ادعوا الاجماع على الوجوب الكفائي فلكل من جاز له توليه مباشرته واشتراط استيذانه من الولي يحتاج الى دليل وليس عليه
دليل صالح فتامل **قوله** والمكلف من غيره لا يظهر فيه خلاف بينهم وكان وجهه عدم الوجوب على غير المكلف فيجب تقديم من وجب عليه
او انه لا ولاية للصبي في نفسه ففي غيره اولى كما ذكره في نهى في الصلوة والمناقشة في الوجهين مجال وصرح في المدارك في بحث الصلوة بان غير المكلف
بمنزلة المعدوم وانه ينتقل الولاية الى غيره من الورثة وعلى هذا فلو تولى الاجنبي اعتبر اذن الوارث الغير البالغ فقط ولو انحصر الوارث في غير
البالغ فهل هو غير المرء لا وارث له من الاقارب او ينتقل الولاية الى الوارث او الى من هو اقرب الى الميت وان لم يرثه في الحال او بعده لم يخف على
كلام من الاحتمال في ذلك **قوله** حكم العلامة في نهى بانه يجوز للصبي المميز تغسيل الميت واختاره المص ايضا في كري معللا بصحة طهارته وامره بالعبادة
ثم احتمل المنع لان فعله تمريني والنية معتبرة وتردد فيه في المعتبر ثم جعل الجواز اشبه لانه يصح منه الطهارة للصلوة المندوبة **قوله** والاب من (بقرينة القرينة كان فيه)
الولد والجد لانه يجيء الجد لا يرث مع الاب فلا يبعد فيما ذكره من القاعدة حتى يحتاج الى بيان النسبة بينه وبين الاب ذكره تطفلا للتصريح على هذه
ابن الجنيد حيث حكم بتقديم الجد اصلا اختيار ولاية الاب لتقديمه في النكاح هذا مع امكان دخالة في الوارث توسعا باعتبار ما يستحب له من الطعمة (فلعله)
ذهب ابن الجنيد الى ارثه في بعض الموارد فانه نقل عنه انه جعل الفاضل عن سهمي البنت والابوين للجد بين هذا وبما ذكرنا ظهر حجة المشهور
فانه مبني على ما اسسوه من القاعدة مع قولهم بعدم ارثه وبعده فلا غيره بما ذكره ابن الجنيد من الوجهين ومع ذلك فقد عارض في كري بقرب الاب
ويتقدمه في الحضانة هذا واما تقدم الاب على الولد فقد ذكره الشيخ في الصلوة من تبعه وعللوه كما في نهى بان الاب احق على الولد واشفق ودعاء (ويتبعه)
لما قرب الى الاجابة وشفاعته اقرب الى القبول لكان اولى بالصلوة واثبات الحكم بمثل هذه الوجوه لا يخ عن اشكال كذا اجراء هذا الوجه في الغسل
ليحكم بتقديمه فيه كما ذكره هنا فتدبر ح على تقدير تعدد الورثة بغير اولوية وتشاحهم اقرع بينهم على ما صرح به في نهى **قوله** والزوج اولى
بزوجته مطلقا اي حتى من اقاربها الوارثين والحكم كما ذكره في المعتبر متفق عليه ويدل عليه ايضا موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام الزوج احق
بالمرأة حتى يضعها في قبرها ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له المرأة تموت من احق الناس بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج
احق من الاب والاخ والولد قال نعم ويغسلها لكن في صحيحة حفص بن البختري تقديم الاخ على الزوج في الصلوة وكذا في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله
عنه ع وحملها الشيخ على التقية لموافقتهما لمذهب العامة وهو متجه ولا عبرة بكونهما اوضح سندا من الاوليين لما اشرنا اليه من الاتفاق ولا فرق
بين الدائم والمنقطع لشمول الزوج والزوجة للقسمين كما في قوله تعالى الا على ازواجهم والاخرى بقوله فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون و
للتامل فيه مجال اذ المتبادر منه عرفا هو الدائم ويحمل عليه كثير من الموارد كما في المواريث وغيرها فالحكم بشموله هنا للمنقطع محل تامل فتدبر
قوله لئلا يخرج تغسيل كل الخ اي لو لم يقيد بالرجولية بل اطلق الذكورية او اطلق المساواة وكان الظ منها المساواة بينهما في الذكورة
والانوثية فيخرج تغسيل كل من الرجل والمرأة ابن ثلث سنين وبنته فلذا قيد بها واورد بالمساواة فيهما عدم الاختلاف فيهما اي انه لا يجوز ان
يكون احدهما رجلا والاخر انثى وح لا يخرج تغسيل المرأة ابن ثلث سنين لانتفاء الرجولية فيه لكن يبقى خروج غسل الرجل بنت ثلث سنين و
قول الشارح ومع ذلك لا يخ عن القصور اشارة اليه واما ما كتبه سلطان العلماء ره في جواب القصور من انه لا ينتفي الانوثية عن الطفلة الصغيرة بل

الا يكون

يجوز لكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا والزوج بالولاية

ان يكون تغسيل الرجل لها مشابها للحكم بوجوب المساواة وكذا غسل الانثى للصغير فيفهم من قوله وكذا غسل الانثى للصغير انه محل المساواة بعد التقييد
على انه ان كان احدهما رجلا يجب ان يكون الاخر ايضا كذلك اذ يلزم خروج الانثى الصغيرة ايضا ولا يخفى انه لا يظهر توجيه لكلام الشارح لانه اذا كان بعد
التقييد ايضا يخرج كل منهما فما فائدة التقييد اصلا ويبقى القصور بحاله مع ان كلام الشارح صريح في ان له فائدة لكن معه ايضا لا يخلو عن قصور بل نحو
التقييد على ما ذكره يزيد القصور اذ يفهم منه عدم جواز تغسيل الرجل الذكر الغير البالغ ايضا فالصواب حمل الكلام بعد التقييد على ما ذكرنا
لنظهر له فائدة في الجملة وان بقي معه بعض القصور وبما قررنا ظهر وجه اخر للقصور الذي اشار اليه الشارح وهو انه بعد التقييد يمكن ان يحمل على
ما فيه سلطان لعل الشارح لا يفيد التقييد اصلا بل يزيد القصور هذا ويمكن ايضا ان يوجه القصور بانه بعد التقييد يفهم منه جواز غسل المرأة
الذكر غير الرجل مطلقا وان زاد على ثلث سنين لكن الامر فيه سهل اذ لا يلزم من الحكم بعدم الجواز مع المخالفة بينهما الجواز بدونها مطلقا خصوصا بعد
ما استدركه بقوله ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين وكذا المرأة حيث يفهم منه عدم الجواز فيهما فيما زاد والظاهر انه ليس غرض المصنف ما ذكره الشارح
بل اراد بالرجولية الذكورية اما توسعا بقرينة مقابلته بالانوثية او بدون التوسع كما احتمله في القاموس ولا يضر خروج تغسيل كل من الرجل و
المرأة ابن ثلث سنين وبنته لانه استدركه اخرا فقوله فيجوز تغسيل الخ بمنزلة الاستثناء من هذا الحكم وح فلا قصور فتامل قوله ويجوز
لكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا هذا هو المشهور بين متأخري الاصحاب وهو قول ابن الجنيد والجعفي صاحب الفاخر والمرتضى وظ الشيخ في ف وفي كتابي
الاخبار وظ النهاية تخصيص ذلك بحالة الاضطرار وعدم المماثل واما مع الاختيار فلا يجوز غسل احدهما صاحبه ونقل ذلك عن ابن زهرة ايضا
وظ كلام ط في الزوج موافق المشهور انه يجوز له تغسيل زوجته مع الاختيار وفي الزوجة ما في كتابي الاخبار انه لا تغسل زوجها الا مع الاضطرار
وقال في كري ويظهر من كلام اكثر الاصحاب انهما كالمحارم وهم الذين يحرم التناكح بينهم نسبا او رضاعا او مصاهرة انتهى وسيذكر حكمهم
حجة المشهور اطلاق روايات كصحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثوب ورواية محمد بن مسلم عن غير الامام بعينه
حسنة محمد بن مسلم ايضا بابرهيم قال سألته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وحسنة الحلبي بل صحيحه على ما في شرح القواعد
والمدارك وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها
ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها وعن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم
ولا نساء قال تدفن كما هي بثيابها وعن الرجل يموت وليس معه الا نساء ليس معهن رجال قال يدفن كما هو بثيابه وموثقة سماعة قال سألته عن المرأة اذا ماتت قال
يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها وما يمكن ان يحتج به للشيخ حسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام اذا مات الرجل
مع النساء غسلته امرأته فان لم تكن امرأته معه غسلته اولاهن به وتلف على يدها خرقة وجه الدلالة تقييد تغسيل امرأته له بموته مع النساء فلا يجوز مع وجود
الرجال ويمكن الجواب بان المعلق على الشرط لعله وجوب تغسيل المرأة له بموته لا جوازه ويمكن ان يكون الشرط بناء على الغالب من تغسيل الرجال
للرجل مع وجودهم وعدم مباشرة النساء له فالمراد انه اذا مات الرجل مع النساء غسلته ولا يظهر منه عدم جوازه معهم على انه يمكن حمله على استحباب ذلك مباشرة
بدون الشرط ورواية ابي بصير قال ابو عبد الله عليه السلام يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل وجه الدلالة التقييد
بالسفر في كل من الزوجين لانه مظنة الضرورة ولولا ذلك لم يظهر للتقييد وجه ويؤكده ايضا في المرأة مفهوم قوله اذا لم يكن معهم رجل وقد ظهر جوابها
مما سبق ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة والرجل فيها عام يشمل الزوج ايضا والجواب انه لا بعد في التخصيص
بغير الزوج بعد معارضة اطلاق الاخبار السابقة ولعله اظهر من تقييد تلك الاخبار بحال الضرورة خصوصا مع ضعف سندها ويمكن حملها ايضا
على التقية كما سيظهر وههنا روايات اخرى تشعر بالتقييد بالضرورة منها في كلام الراوي دون الامام عليه السلام لا باس ان تغسلها وتكلم عليها البحث
عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ايصلح له ان ينظر الى امرأته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المرأة
هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا باس بذلك انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه وانت خبير
بان التقييد وان وجد في السؤال لكن ظاهر الجواب عدم التقييد حيث نفى الباس وذكر انه لا مانع منه الا كراهة اهل المرأة ان ينظر زوجها
الى شيء يكرهونه ولو كان جوازه مقيدا بالضرورة لكان الظاهر ان يقال لا باس بذلك مع الضرورة وحمل الكلام على انه لا باس بذلك مع
الضرورة وانما يفعل المنع معها اهل المرأة للكراهة المذكورة كانه بعيد جدا وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وليس معه
نساء قال تغسله امرأته لانها منه في عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة وهذه الرواية ايضا وان وجد التقييد في كلام الراوي لكن
الظاهر حمل قوله تغسله امرأته على ما يعم حال الاختيار ايضا بقرينة المنع من العكس اذ لا يظهر خلاف بين الاصحاب في جواز العكس ايضا مع الاضطرار
لكن يبقى تخصيص الجواز فيها بتغسيلها له والمنع من تغسيله لها وهو مع منافاته للاخبار السابقة لا يظهر قائل به ويمكن حمله على الكراهة او
على التقية فان عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد والثوري والاوزاعي وفي رواية عن احمد انه لا يجوز للرجل ان يغسل امرأته مع اطباقهم على
تجويز العكس الا في رواية عن احمد فان احدى الروايتين عنه عدم الجواز فيهما والاخرى الجواز فيهما وقد يحمل منع العكس على المنع من تغسيلها مجردة عن الثياب
وظاهره القول بجواز تغسيلها له مجردا دون تغسيله اذ على القول بالمنع مجردا فيهما حمل الجواز فيها على الجواز مع الثياب والمنع فيه على المنع مجردا
بعيد جدا ومناف لما ذكر من التعليل لكن لم ينقل القول بالتفصيل وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يموت
وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته او ذو قرابته ان كانت له وتصب النساء عليه الماء صبا وفي المرأة اذا ماتت يدخل زوجها يده تحت

والزوجة معها او باذن الولي والمشهور انه من وراء الثياب

قميصها فيغسلها وهذه الرواية وان لم يظهر منها جواز تغسيلها له في غير الضرورة للتقييد في السؤال بقرينة قوله او ذو قرابته على القول بان جواز
تغسيل ذات القرابة له انما هو في حال الضرورة لكن الحكم الاخير ظاهره الاطلاق لعدم تقييده فيه وحمله فيه ايضا على التقييد بعدم النساء
بقرينة تقييد السائل في عكسه بعيد واذا ظهر منها جواز تغسيل الزوج بدون الضرورة فيمكن ان يثبت في الزوجة بطريق الاولى بقرينة ما
ذكر من الفرق والتعليل في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي وكصحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل يموت في السفر في
ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق
الدرع ويسكب الماء عليها سكبا ولا ينظر الى عورتها وتغسله امرأته ان مات والمرأة ليست بمنزلة الرجال المرأة اسوء منظرا اذا ماتت و
رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام مثلها وانت خبير بانه يمكن حمل الجواز فيهما في هذه الرواية على الاطلاق لعدم تقييده في كلامه
فيهما او على التقييد بقرينة الفرض السابق والفرق بين الزوج والزوجة فيهما ظاهره انه في الحاجة الى الدرع في تغسيلها دون العكس بعلة ما
ذكره من ان المرأة بعد الموت اسوء منظرا وصحيحة منصور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال
نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة ولا يفهم منها الا الجواز في حال الضرورة بقرينة تقييد السائل بالسفر الذي هو مظنتها [illegible]
لكنها على القول بان جواز غسلها مقيد بالضرورة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في المرأة اذا ماتت وليس معها امرأة تغسلها قال
يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها الى المرافق ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة ورواية عبد الرحمن بن ابي نجران قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امرأته او ذات محرمه وتصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب
ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة للتقييد في السؤال بقرينة اضافة ذات المحرم على القول بالتقييد فيها ورواية زيد الشحام قال سألته عن
امرأة ماتت وهي في موضع وليس معهم امرأة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم
زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسألته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل فقال ان لم يكن له فيهن
امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته وهذه الرواية ايضا لا تدل الا على الجواز فيهما
في حال الضرورة للتقييد في السؤال مع اضافة ذي رحم في المرأة وههنا رواية اخرى عن مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك
من غسل فاطمة عليها السلام قال ذاك امير المؤمنين عليه السلام قال فكاني استعظمت ذلك من قوله فقال كانك ضقت بما اخبرتك به قلت قد كان ذلك
جعلت فداك فقال لا تضيقن فانها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى عليه السلام وانت خبير بان عد
ذلك عظيما وتقريره عليه السلام والعذر بانها صديقة لم يكن يغسلها الا الصديق يدل على ان تغسيل الرجل للمرأة لا يخلو عن شيء وكون ذلك
بمجرد انه يعاب عرفا لا يخلو عن بعد وان كان فيه نوع [illegible] على ما في شيء بما اشعر به ويمكن ان يكون استعظام السائل باعتبار
ما سمعه من العامة من عدم جوازه وتقريره للتقية هذا مع ضعف سند الرواية والله تعالى يعلم قوله والزوجة معها اي مع الولاية بان تكون وارثة
لا حاجب لها عن الارث من [illegible] ونحوه ولا يكون بين الورثة من قدم عليها من وارث ذكر بناء على ما سبق من تقديم الذكر على الانثى او باذن الولي
مع فقد احد الشرطين اذا قلنا باشتراك الولاية بين جميع الورثة كما اعتبره الشارح ولو قلنا باختصاص الولاية بمن هو اكثر نصيبا الا انما يستثنى
على ما نقلنا سابقا عن صاحب المدارك فتسقط ولايتها بوجود من هو اكثر نصيبا ايضا فيحتاج ح ايضا الى الاذن ويحتمل ان يكون الترديد باعتبار الترديد
في ولايتها او عدمها باعتبار الترديد في حمل الاولى على مطلق الوارث فيثبت لها الولاية او على الوارث المعتبر باعتبار [illegible] فيخرج الزوجة ويحتاج
الى الاذن وح يكون ولاية الزوج باعتبار النص الخاص به وان لم يدخل في الاولى الوارد في الخبر على انه لا يبعد ايضا دخال الزوج في الاولى دون الزوجة
والمص في كري حكم بان الظ ان الزوجة تقدم كما يقدم الزوج قال ولم يذكرها الشيخ مع دلالة خبر زرارة المتقدم على قوة جانب الزوجة على الزوج و
تقديمهما على تقدير التجرد فيكون اولى من الغسل لا معه انتهى وكان مراده ان تقديم الزوج والزوجة على تقدير جواز تغسيل كل منهما الاخر مجردا
ظ لما ورد من اولوية الزوج فاذا جاز له المباشرة مجردا كغيره فهو اولى بالمباشرة ايضا ثم يقاس عليه الزوجة بطريق اولى واما على تقدير عدم جوازه
فيحتمل ايضا لاطلاق ما ورد في اولويته ويحتمل عدم التمكن التام مع التجريد بل يدعى ان الاولى تقديم من يجوز له التجريد دون الزوج والزوجة هذا على
تقدير كون نسخة تقديمهما بضمير التثنية على ما في بعض النسخ وفي بعضها بضمير التأنيث الراجع الى الزوجة وح يكون المعنى ان تقديم الزوجة على تقدير
جواز تغسيلها مجردا ظ للرواية المذكورة واما على تقدير عدم جوازه فيحتمل ايضا ظ الرواية ويحتمل عدمه لما ذكر من التمكن الاولى تقديم من يجوز له
التجريد دون الزوجة وفيه انه اذا ثبت قوة جانب الزوجة فلا يضر عدم جواز التجريد على القول به لاشتراكه بينها وبين الزوج مع ثبوت التقديم
فيه فالظ هو النسخة الاولى ثم لا يخفى ان ظ كلامه كما يستفاد من التشبيه بالزوج ان الزوجة مط حق على باقي الورثة وفيه تامل لان تقديم الزوج
انما هو بالنص الوارد على اولويته كما سبق ولم يرد نص في الزوجة وقوة جانبها في جواز مباشرتها الغسل بالنسبة الى الزوج لا تقتضي اولويتها بالنسبة
الى غير الورثة كما ذكرنا واما بالنسبة الى باقي الورثة فلا وجه قوله والمشهور انه من وراء الثياب قال به كل من منع من مباشرتها حال الاختيار
وجمع ممن جوزه ايضا كابن ادريس [illegible] والمص في [illegible] والشيخ في ط في كل من الزوج والزوجة لكن مع ذلك بلوغه الى حد الشهرة غير ظ وقال في كري
والمشهور في الاخبار انه من وراء الثياب وفي شرح الارشاد صرح بالشهرة في الاخبار والفتوى جميعا وسيظهر لك ان الشهرة في الاخبار ايضا انما هو في
تغسيل الزوج لزوجته واما في العكس فبالعكس وكيف ما كان فمذهب كثير من الاصحاب كابن الجنيد والجعفي والمرتضى والمحقق والعلامة في ظ الخلاف

وان جاز النظر وبغتفر العصر هنا فى الثوب كما يغتفر فى الخرقة الساترة للعورة مطلقا اجراء لها مجرى ما لا يمكن عصره ولا فرق فى الزوجة بين الحرة والامة والمدخول بها وغيرها
والمطلقة رجعية زوجة بخلاف البائن ولا يقدح انقضاء العدة فى جواز التغسيل عندنا بل لو تزوجت جاز لها تغسيله وان بعد الفرض

مجردا وقد ظهر مما سبق من الروايات حجة القولين اما القول بالاشتراط فيدل عليه فى الزوج لزوجته صحيحة محمد بن مسلم وحسنة الحلبى وموثقة سماعة وحسنة الحلبى الثانية وصحيحة ابى الصباح الكنانى ورواية الحلبى فى الزوجة لزوجها ورواية عبد الرحمن بن ابى عبد الله عليه السلام فى وجه ورواية زيد الشحام واما على القول بعدم الاشتراط فيدل عليه فى الزوج لزوجته اطلاق حسنة عبد الله بن سنان واطلاق حسنة الحلبى بل ظهورها نظرا الى التعليل وحسنة الحلبى الثانية بل ظهورها فى عدم التقييد بعدم المقابلة وصحيحة ابى الصباح بل ظهورها ايضا فى عدم التقييد المقابلة والتعليل صحيحة منصور وانما ادعينا بل هى كالصريح فى عدم التقييد حيث اكتفى فيها بالقاء الخرقة على عورتها غاية الامر انه كان متعلقا بالجمع فعلى الزوج ايضا وان جاز له النظر اليها حال الحيوة وان كان مخصوصا بغير الزوجة من المحارم كما احتمله العلامة فلبس على الزوج ذلك ايضا ورواية عبد الرحمن بن ابى عبد الله فى وجه ويدل على عدم الاشتراط منهما جميعا اطلاق رواية ابى بصير ويمكن الجمع بين الروايات اما بحمل المطلق على المقيد بحمل المقيد على الاستحباب ولعل الثانى اولى للاصالة عدم الاشتراط ولتعدد ما يدل على الاشتراط فى جانب الزوجة وظهور كثير من الروايات فى عدم الاشتراط منهما كما اشرنا اليه واذا ثبت عدم الاشتراط منهما فلا فائدة للتفصيل فيحمل ما يدل على الاشتراط على الاستحباب ولما فى الاخبار للقيد من الاختلاف حيث ان فى بعضها من وراء الثوب مع زيادة عدم النظر الى شعرها ولا الى شئ منها وفى بعضها تحت قميصها وفى بعضها من فوق الدرع وعدم النظر الى عورتها فظاهر الاخيرين عدم وجوب ستر الكل بل يغتفر ما بين الدرع والقميص وظاهر الثانية وجوب ستر الكل والاولى لا يخ عن اجمال ومثل هذه الاختلاف ظاهر فى الاستحباب وايضا المنع من النظر الى شعرها والى شئ منها على ما فى الرواية الثانية معارض بما فى صحيحة عبد الله بن سنان فان ظاهرها نفى البأس عن جميع ما ذكر فى السؤال من النظر وايضا فى صحيحة ابى الصباح حمل المنع بالنظر الى عورتها وكذا فى رواية زيد الشحام وح ينبغى ان يحمل المنع عن النظر مطلقا فى الرواية الثانية على الكراهة وهو مرجح لحمل الحكم بكونه من وراء الثوب ايضا على ذلك ويؤكده للتاييد ما ورد من الاخبار الدالة على تغسيله فى القميص وعدم تغسيله الا به مطلقا من غير تخصيص بالزوج والزوجة كما سنذكره ان شاء الله تعالى **قوله** وان جاز النظر اشارة الى ان ما فى صحيح عبد الله بن سنان من اطلاق نفى البأس عن النظر لا ينافى اشتراط كون الغسل من وراء الثياب لجواز ان لا يكون ذلك باعتبار حرمة النظر بل لحكمة اخرى كما يرشد اليه صحيحة ابى الصباح ورواية الشحام حيث حكم الاول بغسلها من فوق الدرع مع تخصيص المنع بالنظر الى عورتها وفى الثانية بتغسيلها فى قميص مع تخصيص المنع بالنظر الى عورته ومنه يعلم انه يحمل المنع عن النظر فى حسنة الحلبى على الكراهة وقد عرفت ان الاظهر ح حمل كونه من وراء الثياب على الاستحباب فتذكر **قوله** فى الخرقة الساترة للعورة مطلقا اى وان تماثل الغاسل والمغسول اذ لا بد من ستر العورة فى المماثلين ايضا ويغتفر العصر فى سائرها نعم على القول بعدم وجوب تغسيل الزوجين من وراء الثياب احتمل عدم وجوب ستر العورة ايضا لمكان الزوجية كما اشرنا اليه فى الذكرى حكم بانه ان جوزنا تغسيلهما مجردا الا عيب فيهما ستر العورة ايضا لا يلحرم النظر وفيه نظر يظهر من بعض الاخبار السابقة فانظر **قوله** ولا يقدح انقضاء العدة اى بعد الموت فى جواز التغسيل بل يكفى كونها زوجة فى العدة الرجعية حين الموت وان خرجت عنها عند التغسيل وقوله عندنا اشارة الى خلاف بعض العامة حيث منع من تغسيلها له بعد انقضاء عدتها ولو بعد الموت ويؤيده ما ذكره بعض الاصحاب مضافا الى اجماعهم ان الظاهر من الزوجة فى الاخبار الواردة بجواز تغسيل الزوجة هو الزوجة حين الموت لان من كانت زوجة حين يطلق عليها انها زوجة وان خرجت من العدة بعده ومضت مدة لكن ما سبق فى صحيحة زرارة وحسنة الحلبى من انه تغسله امرأته لانها منه فى عدة ظاهر فى اعتبار العدة فلولم يثبت الاجماع فللتوقف فى الحكم مجال الا ان يمكن حمل الخبرين على التقية كما اشرنا اليه سابقا فتذكر **قوله** وان بعد الفرض قد ذكر فى الذكرى بقوله عندنا وجه ان عدة الحامل عندنا ابعد الاجلين ففرض عدم تغسيل الزوج الى ان ينقضى اربعة اشهر وعشر التى هى اقل عدة الوفاة عندنا ثم تزويج امرأته وتغسيلها له بعد ذلك فرض نادر جدا واما على مذاهب العامة فيكفى وضع الحمل فى انقضاء عدتها وح فيمكن وضع حملها قريبا من موت زوجها ثم تزوجها ثم تغسيلها لزوجها الميت ولا بعد فيه كثيرا فرع هل يجوز لاحد الزوجين لمس الاخر عند تغسيله قال الشارح فى شرح الارشاد ويختص اللمس بما جاز له النظر من الاعضاء سواء جوزنا التجريد ام لا انتهى وعلى هذا فالظ جواز اللمس من الزوجة لغير العورة اذ لم يرد فيما رأينا منع نظرها الا الى العورة فى رواية زيد الشحام واما الزوج فقد سبق فى حسنة الحلبى المنع من نظره الى شئ منها وفى صحيحة الكنانى المنع من النظر الى عورتها وكذا فى رواية زيد الشحام وعلى الوجهين يكون اللمس ايضا كذلك والظ حمل الاولى على الكراهة ولا يبعد حمل الاخيرين ايضا عليها وكذا فى الزوجة الاخيرة استنادا الى جواز الثابت حال الحيوة هذا وقال العلامة فى الذكرى الظ جواز اللمس للزوجين لجواز النظر ولو قلنا بالتجريد زال الاشكال انتهى والقطع بجواز النظر وتعليل جواز اللمس به كما ترى لو ورد المنع عن النظر ولو لم يعتد به وحمله على الكراهة تمسكا بالاستصحاب واصالة الجواز فالاولى ان يتمسك بهما ابتداء فى اللمس لحكمه ورود منع فيه فكانه اراد جواز النظر الى غير العورة وتمسك فيه بمفهوم صحيحة الكنانى ورواية الشحام فيحمل اللمس تابعا له وقوله ولو قلنا بالتجريد زال الاشكال كان يزول الاشكال بعدم الشبهة على هذا القول فى جواز النظر وانما الاشكال على القول بعدمه حيث ان المراد بالتغسيل من وراء الثياب يحتمل ان يكون لحرمة النظر فيتبعه اللمس ويحتمل ان يكون تعبدا محضا كلاهما وان كان الثانى اجتهاد كما يستفاد من حكمه الاول ح واعلم ان فى الحكم بتبعية اللمس للنظر نظرا اذ يمكن ان يكون المنع من النظر بعد الموت باعتبار شوبه كما يشعر به صحيح الكنانى المشتمل فى تغسيل المرأة او الاطلاع على بعض العيوب لا يكون مثل ذلك فى اللمس فالظ جواز لمس ما جاز لمسه فى حال الحيوة وان منع من النظر اليه بعد الموت ويؤيده ما فى حسنة الحلبى ورواية المنع من انه يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها من غير ان يلف خرقة على يده واما ما فى حسنة عبد الله بن سنان الشامل على خرقة فالظ

مغتفر

وكذا يجوز للرجل تغسيل مملوكته غير المزوجة وان كانت ام ولد دون المكاتبة وان كانت مشروطة دون العكس لزوال الملك عنها نعم لو كانت ام ولد غير منكوحة لغيره عند الموت جاز ومع التعذر للمساوى فى الذكورة والانوثة فالمحرم وهو من يحرم نكاحه مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة يغسل محرمه

تعلقه بالاولى فقط لا بالاولى ايضا ولعل الاولى كانه للاحتراز عن لمس العورة وعلى تقدير تعلقه بهما فلا ظهور له فى الوجوب فيمكن حمله على الاستحباب ويؤيده ما فى صحيح ابن مسكان عن ابى عبد الله عليه السلام ادبها بعد نقل كيفية غسل المرأة ان يلف على يده الخرقة حين يغسل فرجها ويمكن حمل جواز النظر فى كلام المص على جواز النظر فى حال الحيوة فيجوز اللمس ايضا بعد الموت اشارة الى رواية ابى سعيد قال سمعت ابا عبد الله يقول المرأة اذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون الماء عليها صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم قال ابو حنيفة يصببن الماء عليه صبا فقال ابو عبد الله ع بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حى فاذا بلغن الموضع الذى لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حى صببن الماء عليه صبا وعلى هذا فيندفع عنه ما اوردناه عليه ويمكن حمل كلام شرح الارشاد ايضا على هذا بان يحمل على انه حكم مطلق لا يختص بالزوجين وان كان كلامه فيهما ثم ان هذه الرواية تدل على ما ذهب اليه جمع من الاصحاب كالشيخ من تخصيص المنع من النظر الى الاجنبى والاجنبية بما عدا الوجه والكفين اذ على القول بالمنع مطلقا لا يبقى ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حى كما لا يخفى لكن يبقى فى الرواية اشكال من حيث انه اطلق الحكم فى المرأة اذا ماتت مع عدم المحرم بصب الماء وفى الرجل فصل هذا التفصيل ولا يظهر للتفصيل وجه الا ان يكون ذلك وجوبا او استحبابا او رعاية زيادة الاحتياط فى المرأة بعد موتها ويحتمل ان يكون الحكم فى الاول ايضا هو التفصيل لكنه لم يتعرض له اعتمادا على ما يذكره اخرا واظهارا لجهل ابى حنيفة فى تعميمه الحكم فيهما حيث ان الحكم المذكور ليس مطلقا بل فيما لا يحل النظر اليه حال الحيوة والله تعالى يعلم **قوله** وكذا يجوز للرجل تغسيل مملوكته هذا مقطوع به فى كلامهم لا يظهر فيه مخالف وعلله فى شرح الارشاد بانها فى معنى الزوجة وبعد ما ذكرنا فلا يحتاج المناقشة فى التعليل ولا شك فى شمول المحرم او ذى محرم الوارد فى الروايات له واما المناقشة فيما اذا ثبت له وللزوج من غير ان لم يكن المطلق المحرم فافهم **قوله** وان كانت ام ولد الظاهر ما على وفق عبارته فى شرح الارشاد انه فرد خفى للمملوكة التى يجوز تغسيلها اذ لك لتشبهها بالحرية الموهم لعدم جواز تغسيل المولى لها ويمكن حمل كلامه ههنا على انه فرد للمنفى وفرد خفى للمزوجة التى لا يجوز تغسيلها اى لا يجوز تغسيل المزوجة وان كانت ام ولد لمولاها ولها زيادة علاقة به فافهم **قوله** دون المكاتبة وان كانت مشروطة لتحريمها عليه بعقد الكتابة مطلقا **قوله** دون العكس لزوال ملكه عنها واحتمل فى الذكرى الجواز عنه ايضا استصحابا لحكم الملك ولانه فى معنى الزوجية فى اباحة اللمس والنظر وقطع به العلامة وفى المعتبر يستقرب ما هنا والاقرب دخالها فى المحرم والتوقف فيما زاد هذا اذا لم تكن مزوجة او معتدة او مكاتبة او معتقا بعضها والا فلا يجوز كما صرح به **قوله** نعم لو كانت ام ولد وجه الحكم بالجواز فى خصوصها على ما ذكره فى شرح الارشاد بقاء علاقة الملك فيها من وجوب الكفن والمؤنة والعدة ورواية اسحق بن عمار ان على بن الحسين عليهما السلام اوصى ان تغسله ام ولد له اذا مات فغسلته والاول لا يخ عن ضعف والرواية مع عدم صحتها معارضة بما ورد من الاخبار ان المعصوم لا يغسله الا المعصوم نعم يمكن ان يكون اصل الوصية لمصلحة كان يقع تغسيله خفية ولا يحضر العامة لكن مجرد الوصية ايضا يصلح شاهدا للجواز اذ لو صحت الرواية يمكن حملها على انه اوصى ان يجعل لها فى ذلك كاعداد الماء ونحوه والمباشر له هو الباقر ع كما ان فى تلك الاخبار وح فلا شاهد فيها واما ما نقل عن الشيخ من وجوب تاويل تلك الاخبار بالحمل على الاغلب الاكثر او بالتقييد بحال الامكان والقدرة لما شاهدنا ما جرى على خلاف ذلك كموسى بن جعفر بمدينة السلام وكون على بن موسى الرضا عليه السلام بومئذ بالمدينة وكذا موت الرضا بطوس وابنه الجواد عليه السلام بالمدينة ورده بما قيل فى الجواب انه لا امتناع فى ان ينقل الله تعالى الاجسام من المكان البعيد فى اقرب الاوقات ويطوى له البعيد بجواز ان ينقل من المدينة الى بغداد وطوس فى الوقت بانا لا نمنع من اظهار المعجزات وخرق العادة للائمة الا ان الخرق انما هو فى ايجاد المقدور دون المستحيل الجسم لا يجوز ان يكون منتقلا الى الاماكن البعيدة الا فى زمن مخصوص فاما ان ينتقل الى البعيد من غير زمان محال و ما بين المدينة وبغداد او طوس من المسافة ما لا يقطعها الجسم الا فى زمان لا يمكن معه ان يتولى من هو بالمدينة غسل من هو ببغداد او طوس وطول الكلام فى ذلك ثم اكد ما ذكره بانه الامام لو انتقل من المدينة ببغداد وطوس لغسل المتوفى فى الصلوة عليه لشوهد فى موضع الغسل او الصلوة لانه جسم والجسم لا بد ان يراه صحيح العين ولو شوهد لهم لنقل حاله ولم يخف على الحاضرين وكيف يجوز وقد نقل اهل التواريخ من تولى غسل هذين الامامين عليهما السلام وعين من حضر يخفى ضعف ما ذكره كله لان المحال هو حركة الجسم لا فى زمان واما الزمان المخصوص لكل حركة فانما هو فى مجرى العادة فمع خرقها على سبيل المعجزة لا استحالة فى وقوع كل حركة فى اقصر زمان يراد كما يشهد به حكاية عرش بلقيس وما ذكره من ان الجسم لا بد ان يراه صحيح العين انما هو بحسب العادة ومع خرقها فلا اذ لا دليل على الوجوب ودعوى البداهة ممنوعة على ان غسل الامام وصلوته بعد حضوره مرئيا ومع خفيته ثم غسل وصلى عليه ملائكته على ما نقله فى واقعة الرضا وح فلا تحرز فى عدم مشاهدتهم حين الغسل او الصلوة ولا فيما نقل من تعيين الغاسل والمصلى وتسميته وقد روى ايضا فى واقعة الكاظم ع حضور الرضا وانه باشر التغسيل والتحنيط والتكفين على وجه لم يشعر به ولا به نحو اليه وهو بظهر المعاونة لهم لا يعرفونه واما الصلوة فامرها اسهل لانه اذا جاز حضوره تعالى وجل لم يعرفونه فيكفى صلوته فى جملة الحاضرين وان صلى عليه غيره ايضا وقد روى ان الرضا اشار بتغسيله وتكفينه والصلوة عليه وهو حى بالمدينة قبل الخروج وما يكفى فيهم ذلك والله تعالى يعلم وبما قررنا ظهر ان الفرق بين ام الولد وغيره لا يخ عن ضعف فالاظهر اخال المملوكة مطلقا مع الشرائط فى المحرم والتوقف فيما زاد وصاحب المدارك جعل الاظهر عدم جواز العكس مطلقا تمسكا بانتقالها الى غيره فيحرم عليه النظر اليه ثم نقل القول بالفرق بين ام الولد وغيرها تمسكا بالرواية المذكورة وحكم بان فى الطريق ضعفا فتامل **قوله** ومع التعذر للمساوى فى الذكورة والانوثة اى فيما يجب فيه المساوات وهو غير الزوجين لان الكلام فيه وعلى هذا فلا حاجة

الى تعذر

الذي يزيد سنه عن ثلث سنين من وراء الثوب فان تعذر المحرم والمماثل فالكافر يغسل المسلم والكافرة تغسل المسلمة بتعليم المسلم على المشهور والمراد هنا صورة الغسل ولا يعتبر فيه النية ويمكن اعتبارها فيها الكافر كما يعتبر نيته في العتق

الى تعذر اشتراط تعذر الزوج والزوجة ايضا هنا ولا فيما بعد كر بعده من الكافر ثم انا شرط تعذر المساوي في جواز تغسيل المحرم بل يجوز ذلك مع الاختيار ووجود المماثل ايضا من وراء الثياب كما ذكره المصنف وقوى في المدارك عدم اشتراط الثياب ايضا تمسكا بالاصل وصحيح منصور [illegible] قال في الحدائق العلامة في المنتهى يستدل بهذا الخبر على جواز الغسل من فوق الثياب مع صراحته في جواز التغسيل مجردا مع ستر العورة وان خبريا هذه الرواية وان دلت على الجواز مجردا مع ستر العورة كما ذكره لكن دلالتها على الجواز في حال الاختيار على ما ذكره هو وكذا العلامة غير ظاهرة لتقييد السائل بالسفر الذي هو مظنة الضرورة فشمول الجواب لغيرها فرض غير ظاهر ويحكى ايضا تاييد الجواز مجردا باطلاق حسنة عبد الله ابن سنان وكذا حسنة الحلبي الثانية وكذا رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتقدمة على احتمال في الاخيرة لكنها ايضا لا تدل الا على الجواز في حال الضرورة ولقاء رواية زيد الشحام فظاهرها الاطلاق في تغسيلها والتقييد في تغسيله الا ان يقال اكتفي على التقييد فيها اعتمادا على ايها اولى بالستر هذا ان حمل الموثقة فيها على ما يعم الزوجة وذات المحرم بقرينة التعميم في الشق الثاني وان حمل على الزوجة كما هو ظاهرها فالتقييد فيها مختص بتغسيل الزوجة لزوجها لكن لا يظهر جواز تغسيل المحرم للرجل بل ظاهرها خلافه وكيفما كان فلا دلالة لها ايضا على الجواز الا في حال الضرورة ودلالة المصنف في كريه على اشتراط كونه من وراء الثوب بانه للمحافظة على العورة ومثله في شرح الارشاد والمحقق في المعتبر بانه يحرم النظر الى العورة هذا تجويز مع الضرورة الغسل من وراء الثياب جمعا بين التطهير والستر ويغنيهم كلامها ان مرادهم بالثوب الثياب ما يشمل الخرقة الساترة للعورة فلا شبهة في عبارته ويندفع ايضا اعتبار صاحب المدارك عن العلامة لكن كلام الاكثر كانه يابى عن الحمل عليه بكيف لا مجال للنزاع فيه ولا اختصاص له بالمحرم بل يعتبر ذلك في المماثل ايضا ويمكن حمل كلامهما على ان ذلك للاستظهار من وقوع النظر الى العورة اذ الخرقة ربما تتقدم او تتاخر فتبدو العورة فاعتبر الثوب للامن من ذلك لعلك في لفظ المحافظة في عبارة كري اشعار ابديك لكن الحكم بالوجوب بذلك كما ترى غاية الاستحباب في المعتبر مذهب حسنة عبد الله بن سنان ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتقدمتين ولا يخفى انه ليس في الحسنة الا القاء الخرقة على يديها ولا تاييد فيه لاعتبار كون الغسل من وراء الثياب فاما رواية عبد الرحمن فتأييدها انما هو اذا كان قوله من فوق الثياب متعلقا بتمام ما سبقه واما اذا كان متعلقا بما اذا اتصل به من صب الماء فقط ويكون المراد ان الماء الاجنبيات اذا اردن معاونة الزوج في تغسيله عند فقدهما فانما يصببن الماء من فوق الثياب لا يجوز لهن النظر واللمس فلا تاييد فيه لما ذكره وجعل التاييد بمجرد الاحتمال اذا لم يكن ظهور في الجملة لا يخلو عن شيء ويمكن ان يكون غرضه تاييد اصل الحكم وهو تغسيل المحرم الذي هو محل النزاع بيننا وبين الجمهور لا خصوص كونه من وراء الثياب فح لا خدشة في التاييد بل في الكلام لاحكم بالتاييد كانه لاعتبار عدم صحة الروايتين والاولى الاستدلال على الثياب بموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرءة ذات محرم منه وتصب النساء عليها الماء ولا تخلع ثوبه وان كانت امرءة ولا محرم لها فليس كما هي في ثيابها وان كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها ويجيء عن قريب من موثقة عمار ويمكن حملها على الاستحباب جمعا بينها وبين صحيحة منصور وما يؤيدها او يؤيده استحباب ذلك في المماثل ايضا على ما سيجيء هذا ويمكن الاحتجاج لما هو المشهور من تخصيص الحكم بتعذر المساوي بحسنة عبد الله بن سنان المذكورة بتقريب ما سبق ويمكن الجواب ايضا بمثل ما سبق وكذا برواية ابي حمزة المنفصلة بتقريب ما سبق ايضا والجواب بها هنا بتخصيص الرجل بغير المحارم ضعيف لعدم معارض صالح يوجب لذلك التخصيص نعم يبقى ضعف السند وامكان الحمل على التقية وعلى هذا فيمكن القول بالجواز اختيارا تمسكا بعموم الامر بغسل الميت واصالة عدم اشتراط التساوي ههنا ويمكن القول ايضا بالمنع بدون التعذر بناء على ما نقلوا من الاتفاق على اشتراط المماثلة الا فيما استثني واذا لم يثبت الاستثناء ههنا فيحكم بمقتضى الاتفاق والتامل فيه مجال فتدبر قوله الذي يزيد سنه عن ثلث سنين واما مع عدم الزيادة فيجوز تغسيله المحرم وكذا الاجنبي من غير اعتبار تعذر المماثل ولا الثوب كما سيذكره قوله بتعليم المسلم على المشهور وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل المسلم يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عمته وخالته مسلمات كيف يصنع في غسله قال تغسله عمته وخالته في قميصه ولا تقربه النصارى وكذا كانت تغسلها غير انه يكون عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرءة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس بينه وبينهن قرابة قال تغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر وعن المرءة المسلمة تموت وليس معها امرءة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها نصرانية ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام قال اتى رسول الله صلى الله عليه واله نفر فقالوا ان امرءة توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم فقالوا صببنا الماء عليها صبا فقال اما وجدتم امرءة من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا قال افلا يممتموها ولا يخفى انه بعد العمل بالروايتين ينبغي تخصيص الحكم باهل الكتاب كما فعله الشيخ في النهاية لكن الاكثر اطلقوا الكافر وظاهره التعميم الى غير اهل الكتاب ايضا وضعفه يظهر ويبقى التعرض لاغتسال الكافر كما وقع في الرواية الاولى فقد تعرض له المفيد جماعة وتركه بعض كالمصنف هنا وفي البيان ودرس ويمكن ان يكون نظرا الى الرواية الثانية وهل يشترط كون ذلك من الكافر بامر المسلم وتعليمه كما وقع في عبارة الشيخين او تعليمه كما وقع في هذا الكتاب ويكفي وقوعه منه اذا علم به من امر المسلم وتعليمه لظاهر الثاني للاصل وخلو الرواية عما توهم من الشرط فالظاهر ان غرضهم من ذلك تحصيل هذا الفعل لا اشتراطه واحتمل في كري الاشتراط بناء على ان ذلك يجعل فعل الكافر صادرا عن المسلم لانه اله له ويكون المسلم بمنزلة الفاعل فيجب النية منه فتامل قوله ويمكن اعتبار نية الكافر وهذا اذا امر ابا الله تعالى كاهل الكتاب يشكل مع ذلك بانهم لا يقولون بشرعية الغسل على نهج الاسلام فكيف يتصور منهم نية القربة فيه بخلاف العتق فالاظهر ما ذكره

اولا

ونفاه المحقق في المعتبر لضعف المستند وكونه ليس بغسل حقيقي لعدم النية وعدمه واضح

اولا قوله ونفاه المحقق في المعتبر اي نفى اصل الحكم وجعل الاقرب دفنه من غير غسل معللا بان غسل الميت عبادة فيفتقر الى النية والكافر لا تصح منه نية القربة وطرحا للروايتين باعتبار ان رجال الاولى فطحية والثانية زيدية قوله وكونه ليس بغسل حقيقي عبارة المحقق ما نقلنا ولم يحسن من الشارح ما نقله الشارح تغيرها الى ما ذكره لانه يستنبط ماذكره من العلة من كلام المحقق نفسه فانه قوله وعدمه واضح اي العدم فما جعله مانعا من الحكم المذكور واضح اما الضعف فلانجباره بما اشار اليه الشارح من الشهرة بين الاصحاب وان خبر بان بجعل الشهرة ههنا جابرة للضعف محل تامل فانه وان لم يظهر مخالف للحكم غير المحقق كما نقله المصنف في كري لكن ذكر ايضا ان جماعة من الاصحاب لم يتعرضوا له اصلا كابن عقيل والجعفي وابن البراج في كتابه وابي حمزة وابن ادريس والشيخ في كتبه ومجرد قول جماعة من الاصحاب به مما لا نعول عليه واما حديث النية فلما ذكره ايضا من احتمال انه يكتفي في هذه الصورة بصورة الغسل ولم يعتبر فيها النية على ان المحقق تردد في اصل وجوب النية في غسل الميت كما نقلنا عنه سابقا فكيف جعله ههنا مسلما وايضا يمكن ان يجعل الصاب المسلم الغير المماثل اذ الظاهر عدم اعتبار المماثلة في الصاب كما يظهر من بعض الاخبار المتقدمة ويكلفي ح بنيته على ما سبق من جواز الاكتفاء بنية الصاب وانه الغاسل حقيقة لكن ينبغي ح ان يجعل بصول الماء الى الجميع بدنه بالصب فتدبر ثم ان المصنف في كري بعدما اجاب عن كرم المحقق بما ذكره الشارح قال التوقف فيه مجال لنجاسة الكافر في المشهور وكيف يفيد غيره الطهارة انتهى ويمكن دفعه ايضا بمثل ما ذكره وجعلوا الاكتفاء في الصورة بصورة الغسل لو مع النجاسة اذ لا يبعد في التعبد بها وايضا فربما كانت النجاسة الحكمية التي في الميت اقوى من النجاسة الخبيثة التي في اهل الكتاب على القول بنجاستهم فعند تغسيلهم في صورة الضرورة ترتفع تلك النجاسة الحكمية القوية وان بقيت النجاسة الخبيثة الضعيفة وبالجملة لو صحت الروايتان فالاشكال باعتبار النية وكذا الطهارة بين واما مع ضعفهما فكل منهما مرجح لطرحهما فالذي له والحق انه متى ثبت نجاسة الذمي او توقف الغسل على النية تعين المصير الى ما قاله في المعتبر وان رجح فيهما امكن اثبات هذا الحكم بالعمومات لا بخصوص هذين الخبرين انتهى وينبغي ان يعرض مع ثبوت النجاسة ثبوت اطلاق عدم صحة هذا الغسل مع النجاسة ايضا والا امكن صحته باعتبار العفو عن النجاسة في هذه الصورة كما ذكرنا وقد ظهر بهذا انه يمكن التمسك في الحكم بالعمومات اذ على تقدير تسليم النجاسة فلا ريب انه لم يثبت الاطلاق لا كرم ولا اطلاق توقف هذا الغسل على النية لا يقال العمومات لا تدل الا على تكليف الكفار ايضا بالتغسيل ولا كلام فيه واما على صحته منهم فلا وعلى هذا ينبغي انه لو اراد الكافر تغسيله فليس لنا منعه منه لعدم العلم بعدم صحته منه واما انه يجب على المسلم الحاضر الذي لا يمكنه المباشرة تغسيله فلا بد له من دليل والعمومات لا تدل على ذلك لانا نقول انه اذا ثبت بالعمومات تكليف الكافر به فالاصل صحته ما لا يعلم خلافها واذا لم يثبت المقدمات المذكورة فلا يعلم خلافها ولما كان التغسيل واجبا كفائيا ويمكن لمن حضر من المسلمين مباشرته لعدم التماثل فيجب عليه امر الكافر المماثل لاصالة صحته وعدم العلم بخلافها كما يجب عليه امر من علم صحته منه نعم الامر ابعث الله كما ورد في الرواية كانه لا بد له من دليل خاص فتامل

فروع الاول لو وجد له من يجوز تغسيله من المسلمين قبل الدفن هل يجب اعادته قولان وقد مر نظيره فيما تعذر بعض الاغسال واكتفي مع التيمم بدلا عن الغاسل او بدونه على القولين ثم تيسر ذلك وذكر فيه الوجهان ولو قيل بالاعادة هناك فههنا اولى لعدم تحقق الامتثال ههنا حقيقة اذ الكافر مكلف بالفروع عندنا فيجب عليه الاتيان بالغسل على الوجه الشرعي بان يسلم ثم يغسله ولم يفعل بالاختيار فانه لا انه خرج للمسلم دفنه بما فعله الكافر من صورة الغسل الظاهر ان الامتثال المسقط للاعادة هو الامتثال الموجب لسقوط التكليف في ذلك الوقت بالكلية وههنا لم يتحقق ذلك لبقاء التكليف للكافر نعم لو لم يقل بنجاسة الذمي ولم يشترط النية وجعل هذا الغسل غسلا حقيقيا فلا اعادة البتة لو تم بعيد لاجل هذا الغسل وقد مر نظيره ايضا فيما اذا تعذر بعض الاغسال الى الباقي ثم تمسا حد وقد ذكر هناك انه ان قلنا بكفاية الباقي من غير حاجة الى التيمم فالظاهر سقوط غسل المس لحصول الغسل الشرعي في هذه الصورة هنا الظاهر عدم السقوط بتقريب ما ذكرنا انفا لعدم تحقق الغسل الشرعي في حقه وانما جوز للمسلم دفنه بعد صورة الغسل المضرورة فالحكم بسقوط غسل المس بذلك مشكل جدا الا اذا اجعل ذلك غسلا شرعيا كما اشرنا اليه الفرع الثاني وهو الثالث لو مات المسلم مع الاجنبي بلا محرم ولا مماثل حتى من الكفار فالمشهور انه يدفن بغير غسل ولا تيمم في كري نسب ذلك الى علمائنا المشعر بالاجماع ونقل عن المفيد انه اوجب تغسيل الاجنبي له من وراء الثياب ذكره في المقنعة في الصبي والصبية مع زيادة سنهما على ثلث سنين ولا يبعد ان يكون البالغ ايضا عنده كذلك على ما نقل ونقل ابن حمزة انه شرط تغميض العينين وذكر في كري انه يظهر من العلامة القول بالتيمم ولعل هذا في بعض كتبه والا ففي كثير منها موافق للمشهور المشهور الاصل وحسنة الحلبي وصحيح الكناني ورواية داود بن سرحان ورواية زيد الشحام وموثقة سماعة المتقدمة وصحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سالته عن امرءة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ورواية ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجل كيف يصنع به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه وفي الطريق ابان وفي العدها صحيحة وفيه تامل لاشتراك محمد بن مروان في سنده ولعله يظهر بقرينة على ان التفسير ما نقل عن الشيخ من حسنة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول المرءة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرءة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ويمكن الجواب بتخصيصها جمعا بين الاخبار بما اذا كان ذلك البعض هو الزوج او احد من ذوي ارحامها كما فعله الشيخ وبحث رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام في رجل مات ومعه نسوة وليس معهن رجل قال يصببن الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصلين عليه صفا ويدخلنه قبره والمرءة تموت مع الرجال ليس معهم امرءة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلفونها في اكفانها ويصلون ويدفنون ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام قال اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرءة ولا ذو محرم من نسائه قال

بوذونه

ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين مجردة وكذا المرأة يجوز لها تغسيل

يؤذونه الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا ولا يمسن جسده ولا يمسن فرجه وحملها الشيخ في موضع من يب على الاستحباب مع انه قال فيهما فرضه
من موت المرأة كان الله يشاء لا يجوز لاحد ان يغسلها ولا يؤمها ويدفن بثيابها وفي موضع اخر اوجب العمل بهما فيما اذا كان عليه شق من الثياب
الاول على ما اذا كان عريانا والاولى طرحهما بضعف سندهما جدا فلا تصلحان لمعارضة الاخبار المتقدمة مع انه ادعى في الاجماع عليها ورواية
ابن سعيد المتقدمة في ذيل حاشيه وان بعد الغرض وهي ايضا بضعف سندهما كالروايتين السابقتين ويمكن الاحتجاج ايضا في اصل الغسل بالعمومات
الواردة المتقدمة في الغسل وفي اعتبار الثوب بحرمة النظر واللمس من الاجنبي والجواب ان ما اوردناه من الاخبار المعتبرة يصلح لتخصيص العمومات واما ما
نقل عن ابن زهرة فلا يظهر له حجة وكانه موافق للعبد بما ذكره شرط زايد لرعاية الاحتياط وما نقل عن العلامة من التيمم لعل مستنده قوله ع في
عمية وما في رواية الزيدية المتقدمة في بحث تغسيل الكافر والا انها ضعيفة جدا مع موافقتها المذاهب العامة اكثر العامة وقد اعترض عليهم في المعتبر
وغيره بان النظر الاجنبي محرم فالمانع من الغسل مانع من التيمم ايضا وان كان الاطلاع مع التيمم اقل لكن النظر محرم قليله وكثيره وهذا انما يتوجه على
القول بحرمة النظر من الاجنبي مطلقا واما على القول بجوازه الى الوجه والكفين كما ذهب اليه الشيخ فلا لكن لو قيل بجواز اللمس ايضا فيهما ولا يتصور تجاوزهما
بدلك الماء او بلف خرقة تمنع من اللمس لكنه يرد بعد انه يمكن الغسل ايضا بدون النظر واللمس فلا وجه للتيمم فتدبر وههنا روايات اخرى منها صحيحة داود
بن فرقد قال مضى صاحب لنا يسئل ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال اذن يدخل
ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها ورواية مفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في المرأة يكون في السفر مع الرجال ليس فيهم ذو محرم لها ولا
معهم امرأة فتموت يغسل منها ما اوجب الله عليه التيمم ولا تمس ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي امر الله بسترها قلت كيف يصنع بها قال يغسل بطن كفيها
ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها ورواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام قال سئل عن المرأة تموت وليس معها محرم قال يغسل كفيها
وهذه الروايات ضعيفة الاسناد سوى الرواية الاولى والظاهر ايضا ان ما نقله داود من قول ابي عبد الله عليه السلام هو الذي اخبره به صاحبه
الذي مضى من غير ان سمعه داود منه او وصل اليه العلم به وعند هذا ترتفع الثقة لجهالة الصاحب وكيف كان فهذه الاخبار لا تصلح لمعارضة
الاخبار الاولة مع ما بينها من الاختلاف ولو اريد الجمع بين الاخبار فيمكن حمل هذه الاخبار على الجواز كما فعله في يب وتخصيص الحكم بموت
المرأة كما هو مورد الاخبار بل يمكن الحمل على الاستحباب ايضا ويحمل الاختلاف في تلك الاخبار على جواز كل طريق من الطرق المذكورة او استحبابه لكن
يشكل الحكم بهما لما اشرنا اليه من حال الاسناد والله تعالى يعلم **قوله** ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين التحديد بثلث سنين فيهما مذهب
جماعة من الاصحاب لكن بعضهم جعل الثلث داخلا في زمان الجواز كالمص وابن ادريس وبعضهم كالشيخ في يه جعله خارجا وخص الجواز فيهما بما اذا كان
سنه دون ثلث سنين وحكموا بالتحريم في الثلث وما زاد عليه والمفيد في المقنعة خص التحديد بالثلث بالصبية وفي الصبي اعتبر خمس سنين لكن حكم
بالجواز منهما في اقل من ثلث وخرج حكمها فيما زاد على ثلث الى خمس في الغسل من وراء الثوب وبقي حكم الثلث والخمس مهملا في كلامه ومنع المحقق في المعتبر
من تغسيل الرجل الصبية مطلقا وجوز للمرأة تغسيل ابن الثلث اختيارا واضطرارا وظاهر اطلاق الاكثر عدم اشتراط تعذر المماثل كما ذكره الم والشيخ في
النهاية لم يذكر الصبية وجوز في الصبي تغسيل النساء ابن ثلث سنين او اقل عند عدم الرجال مجردا عن ثيابه هكذا في النسخ التي عندنا وذكر في
كرى انه شرط في يه في الموضعين عدم المماثل وفي الوسيلة لابن حمزة خص الحكم في الموضعين بصورة عدم المماثل ومع ذلك جوز في الصبي ابن ثلث سنين
تغسيل النساء مجردا وحكم في بنت ثلث سنين بتغسيل الاجنبي لها من فوق ثيابها وما وجدناه من الروايات في هذا الباب رواية ابي النمير على ما
في الكافي وابي النمر على ما في الفقيه ويب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين ومرسلة
محمد بن احمد بن يحيى قال روي في الجارية تموت مع الرجال فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل كذا في يب ونقل في كرى
عن ابن طاوس انه قال ما في يب من لفظة اقل وهم ونقل في الفقيه عن جامع شيخه محمد بن الحسن في الجارية تموت مع الرجال في السفر قال اذا كانت بنت
اكثر من خمس او من ست دفنت ولم تغسل وان كانت بنت اقل من خمس غسلت وذكر عن الحلبي حديثا في معناه عن الصادق عليه السلام ولا يخفى ان الرواية
الاولى مع ضعفها مختصة بالصبي وظاهرها الغسل فيما دون الثلث عملا بمفهوم الغاية هو المشهور من الاصوليين ولو لم نقل بحجيته فيكون الثلث
مسكوتا واما الحكم بدخوله في الجواز فلا وجه له وعلى هذا فالظاهر ما ذكره من اعتبار دون الثلث لا ما ذكره المص من اعتبار الثلث واما الرواية
الثانية فالسهو فيها على ما في يب ظ وعلى ما نقل عن الجامع مطابق لما ذكره المفيد في اهمال الخمس ومخالف له في انه اعتبر فيها الخمس في الصبية والمفيد
اعتبره في الصبي وبالجملة فبهاتين الروايتين لا يمكن الذهاب الى شيء من الاقوال المذكورة وتمسك في المعتبر في الفرق بين الصبي والصبية بان
الشرع اذن في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره اليهن في التربية وليس كذلك الصبية والاصل حرمة النظر وفيه تامل واعلم ان شمول ما ورد
من المنع عن تغسيل الرجال للنساء وبالعكس للصبي والصبية غير ظاهر وكذا حرمة النظر واللمس منهما وعلى تقدير تسليمها فالغسل لا يستلزم النظر و
اللمس وعلى تقدير الغسل مع النظر ايضا لا يلزم بطلان الغسل بل حرمته ما صحبه لانه ليس داخلا في حقيقته ولا يلازم لها نعم على تقدير حرمة اللمس اذا
وقع ايصال الماء الى بعض الاعضاء باللمس فلا يبعد القول بالبطلان فيه وعمومات وجوب الغسل متناولة لهما في الحكم بالمنع فيهما لا لاجماع فيه
مشكل وعلى هذا فلا يبعد القول باعتبار الخمس فيهما لعدم الاجماع فيه على المنع واما فيما دون الثلث في الصبية فلا خلاف في الجواز بل ادعى العلامة
في كرة اتفاق جميع علمائنا في الصبية اذا كانت بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية لانها ليست محل الشهوة لكن يحدث بشيء ما نقلنا
عن المحقق ايضا والظاهر التحديد بما دون الثلث لما نقلنا من ط وعلى ما قررنا فالقول بالجواز الى الثلث في الصبية ايضا قوي متين والله تعالى يعلم

قوله

ابن ثلث سنين مجردا وان وجد المماثل ومنتهى تحديد السن الموت فلا اعتبار بما بعده وان طال وهذا يمكن وقوع الغسل الولد الثلث تامة من غير زيادة فلا يرد ما قيل انه يعتبر نقصانها
ليقع الغسل قبل تمامها والشهيد هو المسلم ومن بحكمه الميت في معركة قتال امر به النبي او الامام او نائبهما الخاص وهو في حربهما بسبب او قتل في جهاد مامور به حال الغيبة كالذي هجم
على المسلمين من يخاف منهم منه على بيضة الاسلام فاضطروا الى جهادهم بدون الامام ونائبه على خلاف في هذا القسم سمي بذلك لانه مشهود له بالمغفرة والجنة لا يغسل ولا يكفن بل
يصلى عليه ويدفن بثيابه ودمائه وينزع عنه الفرو والجلود كالخفين وان اصابهما الدم ومن خرج عما ذكرناه يجب تغسيله وتكفينه وان اطلق عليه اسم الشهيد في بعض الاخبار
كالمطعون والمبطون والغريق والمهدوم عليه والنفساء والمقتول دون ماله واهله من قطاع الطريق وغيرهم ويجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه اولا قبل الشروع في غسله ويجب

قوله ابن ثلث سنين مجردا وكما يجوز التجريد فيهما لا يجب ستر العورة لانتفاء الشهوة في مثل ذلك ولان بدنها ليس عورة في اصله فلو لا جواز
كشف العورة الخاصة لم يجز تجريدها وقد جاز بالاجماع كذا في شرح الارشاد وذكر مثله في شرح القواعد ايضا والوجه الثاني كما ترى يجواز اختلاف
العورتين في الحكم وقال في المعتبر وفي وجوب ستر عورة الصبي تردد اقربه انه لا يجب في حده ما يجوز للنساء تغسيله مجردا لان جواز نظر المرأة يدل على
جواز نظر الرجل انتهى وهو انما يتجه لو كان مرادهم بالتجريد ما يشمل العورة ايضا وهو غير ظ بل يمكن ان يكون المراد تجريده ما سوى العورة كما قالوا التجريد
في المماثل فتامل **قوله** فلا يرد ما قيل انه يعتبر نقصانها القائل هو شارح القواعد وما اورده الشارح عليه مجرد المبادرة من ابن كذا هو اعتبار مدة
حيوته لا ما بعد الموت ايضا فاعتبر مثله في الصلوة ايضا **قوله** في معركة قتال فلو جرح بها وخرج او لو جرح وبه رمق ثم مات خارجها لا يلحق به الاحكام
وذكر في شرح الارشاد ان ظ الروايات ان ادراك المسلمين له وبه رمق كاف في عدم لحوق الاحكام ونقل في المدارك حسنة ابان بن تغلب عن ابي
عبد الله عليه السلام الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن ويحنط وذكر
ان ظاهرها ان وجوب التغسيل في الشهيد منوط بادراك المسلمين اياه وبه رمق وان لم يدرك كذلك سقط تغسيله وان لم يمت في المعركة وهو خلاف
ما ذكره الاصحاب من اناطة الفرق بالموت في المعركة وعدمه ثم ذكر ان فيما ذكره ايرادين على الاصحاب احدهما ان ظ الرواية اناطة الحكم بادراك
المسلمين اياه وبه رمق يسقط الاحكام وان مات في المعركة وهو خلاف ما ذكره الاصحاب وهذا هو الذي اشار اليه في شرح الارشاد وثانيهما
ان ظاهرها انه ان لم يدرك كذلك سقط تغسيله وان لم يمت في المعركة وهو خلاف ما ذكره الاصحاب من اعتبار الموت في المعركة وانت خبير بان الظ
بادراك المسلمين له وبه رمق اما ادراكهم له بعد تمام الحرب وانقضائه او ادراكهم له باخراجه الى معسكرهم لا ادراك بعض المسلمين في المعركة في اثنائها القتال ومراد
الاصحاب بالموت في المعركة اي موضع القتال موته فيها ما دام معركة وموضع قتال وعلى هذا فاندفع الايراد الاول ايضا الظاهر ان الذي قتل
في سبيل الله هو الذي قتل في معركة القتال وشموله لمن جرح بها ومات في خارجها غير ظ فلذا اقتصروا في الحكم على ما هو المتيقن وهو الذي مات في
المعركة لا من مات في خارجها بجرح اصابه فيها وان لم يدركه المسلمون ويؤيده ايضا ما فهموه رواية ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل
شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل والا فلا فتامل **قوله** وهو في حربهما بسببه اي بسبب القتال الاول احتراز عن المسلم الباغي
المقتول في المعركة من الجانب الاخر والثاني عمن مات في المعركة لا بالقتال بل حتف انفه **قوله** في جهاد مامور به حال الغيبة لا وجه للتخصيص بحال الغيبة
اذ لو اضطر الى مثل هذا الجهاد زمان الحضور ايضا بدون الامام او نائبه فحكمه حكمه ولذا لم يقيد بذلك في شرح الارشاد ويمكن حمل كلامه هنا على
جهاد وقع الامر به في حال الغيبة على ما يشمل هذا القسم ايضا اذ الظ ان جواز هذا القسم حال الحضور بدون الامام او نائبه انما هو مع
الاضطرار لبعد الامام منهم بحيث لا يمكن الاستيذان وح فيصدق الغيبة بالنسبة اليهم وفيه تكلف هذا ولعل المراد بالجهاد ههنا معنى ما يكون
لحماية الدين لا للمدافعة عن نفس او مال او حريم فلا يرد صدق هذا القسم على المقتول دون نفسه او ماله لصدق الجهاد على فعله كما سيجيء في بحث الجهاد
من عده في اقسام مع عدم شمول الاحكام كما يصرح به في شرح الاتي فانهم ارادوا بالجهاد هناك المعنى الاعم مما اريد به ههنا ويمكن ان يجعل قوله
كالذي هجم من تتمة تعريف هذا القسم او بيانا بما يذكره في الشرح الاتي بمنزلة الاستثناء مما ذكره ههنا فتامل **قوله** على خلاف في هذا القسم فان
الشيخين ومن تبعهما خصوا الحكم بالشهيد بين يدي الامام او نائبه وحكم جماعة كالمحقق والمص بشموله لهذا القسم ايضا ولعل نظرهم الى عموم سبيل الله
ودليل المقتصرين نظرا الاولين الى ان المتبادر منه هو الجهاد مع الامام او نائبه ولو لم يكن ظاهرا فيه فلا اقل من احتماله احتمالا مساويا لحمله على المعنى
الاعم فيقتصر في تخصيص العمومات وسقوط الاحكام على ما هو المتيقن وهو احوط **قوله** لا يغسل ولا يكفن هذا اذا لم يجرد واما لو جرد فيكفن
كما فعل النبي صلى الله عليه وآله بحمزة لما جرده **قوله** وينزع عنه الفرو والجلود اذ الوارد في الاخبار هو الدفن بثيابه وهي لا تشمل الجلود عرفا اذ
المفهوم منها في العرف هي المنسوجة فينصرف الاطلاق اليها كذا في المعتبر ولما روي عن النبي انه امر بقتلى احد ان ينزع عنهم الجلود والحديد وقال الشيخ
يدفن معه جميع ما عليه الا الخفين **قوله** وان اصابهما الدم يمكن عود الضمير الى الخفين وح فيظهر منه انه ينزع الخفان مطلقا وان اصابهما الدم
واما الفرو والجلود فانما ينزعان ان لم يصبهما الدم وبهذا صرح المفيد وهو ظ النهاية ويمكن عوده الى الفرو والجلود وان اصابهما الدم كالخفين
وح فالحكم بالنزع مطلق في الجميع كما ذهب اليه المحقق في المعتبر وههنا مذهب اخر وهو ان الخفين ايضا اذا اصابهما الدم دفنا معه ذهب اليه ابن ادريس
ونسبه في النهاية اشارة الى رواية ضعيفة رواها ابن بابويه **قوله** من قطاع الطريق وغيرهم اي وغير قطاع الطريق لعموم الاخبار في ان من قتل دون
مظلمة اي اهله وماله فهو شهيد من غير تخصيص بكونه من قطاع الطريق وذكرهم بالخصوص اما لورود نص خاص بهم ايضا او بناء على الغالب
او المراد وغير هؤلاء ممن اطلق عليه الشهيد في الاخبار كمن مات غريبا او يوم الجمعة ولا خلاف في عدم الحاق هؤلاء بالشهيد في الاحكام وان ساووه
او قربوا منه في الاجر والفضل **قوله** ويجب ازالة النجاسة العرضية الخ ذكر في كرى انه لا خلاف فيه واستدل عليه ايضا في المدارك بالروايات الواردة
بالابتداء بغسل الفرج كرواية الكاهلي ثم ابدأ بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلاث غسلات ورواية يونس واغسل فرجه وانقه ثم اغسل
بالرغوة وفيه تامل فان تلك الروايات لم تقيد بما اذا كان الفرج نجسا فالظ منها استحباب الابتداء بغسل الفرج وتنظيفه وان لم يكن فيه
نجاسة ثم الشروع في الغسل فلا دلالة لها على وجوب الابتداء بغسل النجاسة العرضية اولا ولذا ترى العلامة في كرى بعد ما ذكر وجوب الابتداء
بازالة النجاسة عن بدنه ان كان عليه نجاسة قال ثم يبدأ بفرجه فيغسله بماء السدر والحرض ثلث مرات واكثر من ذلك على جهة الاستحباب لانهما
محل الاحداث واستشهد برواية الكاهلي واستدل في المعتبر بان المراد تطهيره واذا وجب ازالة الحكمية عنه فوجوب ازالة العينية اولى ولان

ومن الوارث او من ياذن له ويزيل عن من تحته لانه مظنة النجاسة ويجوز غسله في قميص بل هو افضل عند الاكثر ويطهر بطهره من غير عصر ويطلق تقديم ستر عورته وجوبا بها او بخرقة

بخرج ما العسل بملاقاتها او لما روى يونس ويمسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه ولا يخفى ما في دعوى الاولوية من المنع ثم عدم دلالتها
على وجوب التقديم وانه لا بد في تتميم الوجه الثاني من الدلالة على اشتراط الطهارة في ماء الغسل فلعل دليله الاجماع ثم بعد ذلك فغايته
وجوب تقديم تطهير كل غسلة لا وجوب تقديم الازالة على الشروع في الغسل كما هو مقتضى كلامهم ولعل في رواية يونس ايضا الا الامر بالانقاء
من النجاسة اذا خرجت ولا يستفاد منها وجوب تقديم ازالة الخبث على الشروع في الغسل وفي شرح الارشاد بعد ما علل الحكم بما نقلنا عن المعتبر
من الوجوه قال كذا عللوا فالاولى الاستناد الى النص وجعله تعبدا ان حكمنا بنجاسة بدن الميت كما هو المشهور لا لزم طهارة المحل الواحد من نجاسة
دون نجاسة واما على قول السيد المرتضى فلا اشكال الا انه ذهب الى كون بدن الميت ليس بنجس بل الموت عنده من قبيل الاحداث فيجب ازالة النجاسة
الملاقية لبدن الميت كما اذا لاقت بدن الجنب انتهى ولعل مراده ان الاولى الاستناد في اثبات وجوب هذا التقديم الى النص وهو ما ذكر من
رواية يونس في الاجماع على ما ادعوه لا الى ما ذكروا اولا من الوجهين ثم بعد اثباته جعله محض التعبد لا معللا بما ظهر من الوجهين الاولين لا لما
ذكره من الاشكال ولا يخفى ضعف هذا الاشكال اذ لا استبعاد في طهارة المحل الواحد من نجاسة دون اخرى مع اختلاف حقيقتهما واختلاف مطهرهما
وتقديم استعمال مطهر احدهما على مطهر الاخرى كما اذا فرضنا ان تطهير نجاسة شرعا بالماء والاخرى بالتراب فاذا اجتمعتا في محل ثم طهر بالماء
والتراب فالحكم بزوال ما استعمل مطهره وبقاء الاخرى لا اعتراض فيه وههنا كذلك فان احدى النجاستين حدثية محضة رفعها بالغسل والاخرى خبثية
خبثية مع حدثية رفعها بالغسل فلا بعد في ان ترتفع الاولى بالغسل وتبقى الثانية الى ان يؤتى بالغسل فليس في ذلك من الاشكال ما يلجئ الى القول
بانه محض تعبد وفي المدارك بعد ما نقلنا عنه من الاستدلال بالاجماع والاخبار قال وقد يناقش في هذا الحكم بان اللازم منه طهارة المحل الواحد
من نجاسة دون اخرى وهو غير معقول ويجاب بعدم الالتفات الى هذا الاستبعاد بعد ثبوت الحكم بالنص والاجماع او يقال ان هذه الاسباب
من قبيل المعرفات ولا بعد في ان يرتفع نجاسة الموت بالغسل ويتوقف غيرها على ما يطهر به سائر النجاسات ويجب ازالتها اولا لتطهير الميت بالغسل وهذا
اولى مما ذكره في المعتبر من ان تقديم الازالة لئلا يتنجس ماء الغسل بملاقاتها او لانه اذا وجب ازالة الحكمية فالعينية اولى انتهى وما ذكره من الجواب الاول
كانه هو ما نقلنا من جده من الاستناد الى التعبد وما ذكره ثانيا كان تحقيقه ما ذكرنا لكن التمسك بما ذكره من ان هذه الاسباب من قبيل المعرفات مما
لا حاجة اليه ولا دخل له في دفع الاشكال ثم ما ذكره من اولوية هذا مما ذكره في المعتبر كما ترى فانه لا ربط لما ذكره المحقق بما ذكره فان ما ذكره المحقق دليل
على وجوب تقديم ازالة الخبث على الغسل ولا ربط له بدفع الاشكال انما يتوجه بعد اثبات الحكم وما ذكره جواب الاشكال الوارد على الحكم بعد
اثباته وتقرير احدهما من الاخر حتى يصح الحكم بالاولوية بينهما ثم نقل عن جده ما نقلنا عنه من انتفاء الاشكال على قول السيد المرتضى واورد عليه
ان مقتضاه انه لا يجب تقديم الازالة على الشروع في الغسل بل يكفي طهارة كل جزء من البدن قبل غسله وهو خلاف ما صرحوا به هنا مع ان في تحقق
الخلاف في نجاسة بدن الميت نظر لان المنقول عن المرتضى عدم وجوب غسل المس لا عدم نجاسة الميت بل حكى المص في المعتبر عنه في شرح الرسالة التصريح
بنجاسته وقد نقل على ذلك اجماع الفرقة انتهى ولا يخفى ان ايراده الاول انما يتوجه على جده لو كان مراده انه على قول السيد يمكن اثبات وجوب التقديم
مع قطع النظر عن النص بوجوب تقديم ازالة الخبث على الحدث كما في الجنابة ولا اشكال عليه اما اذا حمل كلامه على انه على قول السيد بعد اثبات
الحكم لا حاجة الى جعل الحكم محض التعبد اذ لا يتوجه ما ذكره من الاشكال فلا يتوجه عليه ما ذكره وهو ظاهر واما ما اورده ثانيا كان متجها فتامل **قوله**
من الوارث او من ياذن له لعدم جواز مثل هذا التصرف في مال الغير بدون اذنه **قوله** لانه مظنة النجاسة فاذا نزع من تحته لا يتلطخ اعالي بدنه وايضا
على هذا الوجه يسهل على الميت وقال في المعتبر الاقرب ان ترغعه كما قاله الاصحاب ويستر عورته في حال الغسل ثم ينزع بعد الغسل من اسفله واستشهد
بعد الفضل بابي جعفر عبد الله بن سنان ثم يخرق القميص اذا غسل ينزع من رجليه **قوله** ويجوز غسله فيه بل هو افضل عند الاكثر كون هذا مذهب
الاكثر غير ظاهر بل القائل به مع غيره جمع من المتاخرين نادر ولا اعلم سوى ما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال السنة تغسيله في قميصه لتواتر الاخبار بغسل
علي النبي ص وانما المعروف من الاصحاب الحكم بستر عورته اما بتمام [illegible] والقاء خرقة على العورة او باخراج اليد من [illegible] وجمعه على عورته وتركه
كذلك الى ان يفرغ من غسله ليكون ساتر العورة او بالتخيير بين الامرين فالاول ظاهر الشيخ في [illegible] من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب قال في [illegible] ثم
ينزع قميصه يفتق جيبه وينزع من تحته ويترك على عورته ما يسترها او مثله في [illegible] وكذا ابن ادريس قال في السرائر ويجب ستر عورته بثوب يضعه
عليها او بقميصه بعد نزعه [illegible] وهو صريح المحقق والعلامة مع تصريحهما بالاستحباب قال فان لم يكن له قميص ستر العورة والثاني قول الصدوق
كما في ظاهر المعتبر من غير تصريح منهما بالوجوب او الاستحباب والثالث قول الشيخ في [illegible] فانه قال يستحب تغسيل الميت عريانا مستور العورة بان يترك
قميصه على عورته او ينزع القميص ويترك على عورته خرقة ثم ادعى اجماع الفرقة على التخيير بين الامرين كذا فيما عندنا من نسخة الخلاف وفي المعتبر نقل
عبارة الخلاف هكذا يستحب غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او ينزع القميص ويترك على عورته خرقة قال ومعنى قوله اما بقميصه ان
يخرج يديه من القميص ويجذبه منحدرا الى سرته ويجمعه فوق عورته ويجرد ساقيه فيصير كالعاري عدا العورة وابن حمزة في الوسيلة عد من الواجبات
غسله مجردا من ثيابه غير عورته الا العلامة وعلى ما نقلنا فالظاهر ان مراد الشارح من غسله فيه بعد نزعه الى السرة والانسب نسبة افضليته الى
الاكثر قطعا وبعد ذلك ايضا فكونه مذهب الاكثر غير ظاهر بل الظاهر ان القائل بترجيح نزع القميص بتمامه والقاء شيء على العورة سواء كان هو القميص
او غيره اكثر نعم لا يبعد القول بافضلية الغسل في القميص لما نقلنا من حديث غسل النبي صلى الله عليه وآله ولما نقلنا من صحيحة ابن سنان ولما اسنده
في المدارك من صحيحة يعقوب بن يقطين وفيها لا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه وصحيحة ابن مسكان وفيها قلت يكون

عليه ثوب

وهو امكن للغسل الا ان يكون الغاسل غير بصير او واثقا من نفسه بكف البصر فيستحب استظهارا او تغسيله على ساجة وهي لوح من خشب مخصوص والمراد وضعه
عليها او على غيرها مما يؤدي فائدتها حفظا لجسده من التلطخ وليكن على مرتفع ومكان الرجلين منحدرا مستقبل القبلة وقال الدروس يجب الاستقبال به وهو
الظاهر في الذكرى واستقرب عدمه في البيان وتثليث الغسلات بان يغسل كل عضو من الاعضاء الثلاثة ثلاثا في كل غسلة

عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فغسله من تحته وحسنة سليمان بن خالد وفيها قلت فيكون عليه حين يغسله قال ان
استطعت ان يكون عليه قميص فيغسل من تحت القميص وفي عدها حسنة تامل فان الشيخ رواها في التهذيب عن النضر بن سويد ورجالها المذكورة رجال
الصحيح على المشهور وان كان في سليمان بن خالد كلام قد سبق الاشارة اليه لكن طريقه الى النضر غير معلوم فلعله ظهر له حسن طريقه اليه ثم في دلالة الروايتين
الاخيرتين تامل اذ يمكن ان يكون المراد فيهما استحباب ان يلقى عليه قميص لا ان يغسل في القميص بل حمل عليه فيهما ما عليه اظهر ويؤيده ايضا حسنة الحلبي
بابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصا واما غيره فان ظاهرها
ايضا ما ذكرنا ويدل على نفيه ما في رواية انس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاذا اردت غسلها فابدأ بسفليها فالق على عورتها ثوبا
ستيرا ويمكن الجمع بين الروايات بالقول بالتخيير بين الوجهين لكن يقوى دلالة رواية يونس عنهم ع وفيها فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه
على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة وهي حجة الصدوق لكنها لا تصلح لمعارضة الروايات كثيرا
من حيث السند الا انه يمكن حمل الغسل في القميص فيها على هذا الوجه ويقال بالتخيير بينه وبين نزعه والقاء القميص عليه او ثوب اخر ستيرا ليجمع بين
جميع الاخبار والله تعالى يعلم واستدل في المعتبر على ما اختاره من استحباب تجريده وان ترك على عورته خرقة تسترها بانه ابلغ في التطهير ولكن الذي
وبان الحي لو غسل مجردا كان ابلغ فالميت اولى وبموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن غسل الميت فقال اقعده فاطرح على سوءته خرقة
ورواية عبد الله بن عبيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت قال تطرح عليه خرقة ثم تغسل فرجه واجيب بان ما ذكره من الاعتبار
لا يصلح لمعارضة الرواية الصحيحة وكذا الروايتان على انه يمكن حملهما على بيان اقل ما يتأدى به الواجب واستدل ايضا في المعتبر على افضلية التجريد والقاء الخرقة
بانه امكن للتطهير وبان الثوب قد يتنجس بما يخرج من الميت ولا يطهر بصب الماء فينجس الميت والغاسل واجاب عن حكاية غسل النبي ص في القميص بانه يمكن ان
يكون ذلك لانه مأمون من طرفه من تلطخ الثوب بنجاسة بخلاف غيره واعترض عليه المص في الذكرى بان عند المحقق نجاسة الميت تتعدى الى الملاقي فهي حاصلة
وان لم يخرج منه شيء وعدم طهارة القميص هنا بالصب خلاف اطلاق الرواية وجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره انتهى وكان مراد المحقق انه لو غسل في
الثوب فربما خرج منه شيء لا يطهر بصب الماء اما الظهور فبقاء عين تجيء الثوب بعد التغسيل او لعدم الدليل على الطهارة من هذه النجاسة الخارجة
بالصب بخلاف نجاسة الموت فانها لما كانت من ضروريات الميت فاذا ثبت بالاخبار جواز تغسيله في الثوب على ما ذكره ظهر منه طهارة الثوب به
بذلك فانه يجري مجرى ما لا يمكن عصره واما النجاسة الخارجة فيشكل الحكم بالطهارة منها ايضا بمجرد الصب لانها ليست من لوازم الميت فلعل جواز غسله
في الثوب طهارة الثوب بالصب كان مخصوصا بما اذا لم يخرج نجاسة او لم يظهر ذلك بناء على اصالة عدمه واما اذا ظهر ذلك فلا يجوز الا مع تجريده وعصر
الثوب [illegible] الابتداء بتغسيله مجردا حينئذ وعلى هذا فيندفع ما ذكره المص من الايرادين لكن التمسك بمثل هذه الوجوه مع ورود النصوص
لا يخلو عن اشكال فالاولى العمل بمقتضاها **قوله** وهو اولى بستر العورة امكن للغسل لعسر الاحتراز عن النظر اليها بدونه **قوله** فيستحب استظهارا التامين
النظر غلطا او سهوا ولا يخفى انه قد ورد الامر بستر العورة في روايات كحسنة الحلبي ورواية يونس وموثقة عمار ورواية عبد الله بن عبيد المتقدمة ايضا
وعلى هذا فيمكن القول بوجوبه مطلقا نظرا الى اطلاقها وهل يختص ذلك بغير الزوجين على تقدير القول بجواز غسلهما مجردين او يشملهما ايضا قد نقلنا
سابقا عن الذكرى الحكم بالاول لجواز النظر وذكرنا انه محل نظر لما ورد من منع الزوج عن النظر الى عورتها ويؤيده ايضا اطلاق هذه الروايات وجواز
النظر حال الحياة لا ينافي حرمته بعد الموت قال في الذكرى كذا لو كان طفلا يباح غسله للنساء لانه لا شهوة فيه ومن ثم جاز للنساء غسله والظاهر ان
الصبية ايضا عنده كذلك لما ذكر الصبي على سبيل التمثيل لجريان الدليل فيهما كما نقلنا سابقا عن شرحي الارشاد والقواعد وفيه ايضا تامل لاطلاق تلك
الروايات وما ذكره من الدليل لا يدل الا على جواز النظر حال الحياة لا بعد الموت ايضا لاصالة المنع بعد الموت ويمكن ان يكون شيئا لا يتعلق له بالشهوة الا
ان يقال ان الظاهر من الاخبار هو غسل ما لا يجوز لغير المماثل غسله لكونه الظاهر الافراد فيبقى غيره على اصالة الجواز فتامل **قوله** او على غيرها مما
يؤدي فائدتها فليس المستحب خصوص تلك الخشبة بل يكفي اللوح من كل خشب بل غير الخشب ايضا مما يوجب حفظ الجسد من التلطخ لان حكمهم باستحبابها
انما هو لفائدة ذلك فيحصل بكل ما يفيد ذلك **قوله** ومكان الرجلين منحدرا لئلا يجتمع الماء تحته **قوله** مستقبل القبلة كوضعه حالة
الاحتضار لرواية الكاهلي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ويدل
عليه ايضا ما تقدم من الاخبار في بحث الاستقبال حالة الاحتضار ففي رواية يونس عنهم ع اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة وليس
فيهما بيان كيفية الغسل لكن تكفي الروايات الاخرى للتفسير **قوله** في الدروس يجب الاستقبال به في حكم بوجوب الاستقبال على الاقرب في البيان بعده
على الاصح كما في البيان اقرب الى الحكم كما في [illegible] عبارة الشارح تشعر بالعكس هذا ومنشأ الخلاف ورود الامر به في الروايات المتقدمة وصحيحة يعقوب
بن يقطين قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع
كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره وظاهرها جواز الوضع كيف تيسر [illegible]
تدل على عدم وجوب الاستقبال بالوجه المفسر في الروايات السابقة واجاب المحقق الشيخ علي في شرح القواعد بعدم منافاتها للوجوب لان ما تضمن
لا يجب فيه [illegible] الخبر التخيير وجواز وضعه كيفما اتفق مع امكان الجهات كما ذكره من وضعه كيف تيسر اذ لو يمكن غيره وهذه الرواية وان كان في طريقها
خدشة باعتبار محمد بن عيسى اليقطيني لكن مع ذلك لاعتضادها بالاصل تصلح حجة للقول بعدم الوجوب وحمل الاخبار السابقة على الاستحباب
مع قصورها من حيث السند والدلالة عن اثبات الوجوب والله تعالى يعلم **قوله** وتثليث الغسلات نقل في الذكرى عليه الاجماع ويدل عليه ايضا

الكافي

وغسل يديه اي يدي الميت الى نصف الذراع ثلثا مع كل غسلة وكذا يستحب غسل الغاسل يديه مع كل غسلة الى المرفقين ومسح بطنه في الغسلتين الاولتين قبلهما تحفظا

الكاهلي ويونس **قوله** وغسل يديه مع كل غسلة في ابتدائها كما في غسل الجنابة يدل عليه رواية الكاهلي **قوله** وكذا يستحب غسل الغاسل الخ
على ما يدل عليه من الاخبار ولا على من ذكره من الاصحاب غيره ورواية يونس يدل على غسل الغاسل يديه الى المرفقين بعد الفراغ بعد كل من الغسلتين الاولتين
وكذا غسل الاجانة ... على الشارح ... على ما ذكره ... على التقييد
بالاخير ... ابن حمزة في الوسيلة غسل يد الغاسل الى المرفقين كلما فرغ من غسلة وهو موافق لما في الرواية **قوله** ومسح بطنه يدل عليه رواية
الكاهلي ... الغسلة الثانية ... في الاولتين ... الرواية الاولى ...

من خروج شيء بعد الغسل لعدم القوة الماسكة الا الحامل ... فانها لا تمسح حذرا من الاجهاض وتنشيفه بعد الفراغ من الغسل بثوب صونا للكفن من البلل
وارسال الماء في غير الكنيف المعد للنجاسة والافضل ان يجعل في حفيرة خاصة ... بان يجعل الغاسل بين رجليه ... وقلم ظفره وترجيل شعره وهو
تسريحه ولو فعل ذلك دفن ما ينفصل من شعره وظفره معه وجوبا الثالث الكفن

على انه لو خرج شيء بعد الغسلة كما ورد في خبر يونس فلا حاجة في ازالته الى ماء الغسلة الا ان يكون غرضه ازالة النجاسة الحكمية لا الخبثية هذا ...

قال والواجب منه ثلاثة اثواب مئزر بكسر الميم ثم الهمزة الساكنة

تعلقه بكل جزء حالة الانفصال فلا بد له من غسل بتمام تلك الاجزاء التي لا تحلها الحيوة ولا الموت ومنه يظهر ما في قوله لاستوائهما في صفة الموت
ودنائته بحديث عبد الرحمن كانه بناء على جعل الضمير في قوله اغسله او غسله راجعا الى ما حلق او قلم وهو غير ظاهر لجواز رجوعه الى الميت بل هو اولى
بقوله لا يمس منه شيء على ان يكون نهيا عن الحلق والتقليم ونحوهما كما في مرسلة ابن ابي عمير ولعل الاجماع على ذلك بل على ان ما حلق عنه او قلم لا
يمس منه شيء ولا يجوز استعماله ولا اهماله بل يغسل ويدفن وكانه لا بحث عن بعد هذا انه لا يجب الامر بغسله منه بل يجب تغسيله بما اذا كان الحلق او
التقليم قبل الغسل لكن كان لفظة اغسله دون غسله لا بحث عن تاييد له [illegible] الامر منه سهل على ان على مقتضى [illegible] يجب تغسيل تلك الاجزاء
ايضا اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل لاستوائهما مع الكل في الموت وتعلق الحكم وانه كان لم يتعرض له في الفتوى بل اقتصر على جعله معه في
اكفانه وعلى هذا ينسقط ما اشرنا اليه من المناقشة اساسا لانه اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل فالمناسب للاجزاء ايضا التغسيل وان كان
بعده فلا وجه للامر بالغسل ايضا فتطرق قوله معلق في كفنه كما وقع في المرسلة السابقة وفيما نقلنا من عبارة فقه **قوله** والواجب منه ثلاثة اثواب
قوله المعتبر هذا مذهب فقهائنا اجمع خلا سلار فانه اقتصر على واحد وما زاد مستحب وهو قول الجمهور كاقتصاره على ما نقله في مجمع المتين واما
منها صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب او ثوب تام لا اقل منه يواري فيه جسده كله فما زاد
فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة كذا في عامة نسخ يب ونقله كذلك المحقق في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه والظاهر ان
المراد منها التام اي يجب ان يكون منها واحد لا اقل منه تاما يواري فيه جسده كله ويحتمل ان يكون تاما مبتدءا مخصصا بقوله لا اقل منه وقوله
يواري فيه جسده خبره وفي بعض نسخ يب وثوب تام الخ وهو الموافق للكافي فان فيه هذه الرواية بسند حسن بابرهيم بن هاشم عن زرارة ومحمد
بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام على وفق ما نقلنا من يب بزيادة وثوب عليه هذا ايضا فالظاهر ان المراد هو ما ذكرنا اي وثوب تام لا اقل
منه من جملتها يواري فيه جسده كله ويحتمل ان يكون التام هو الرابع بعد الخرقة المستحبة من الثلثة المفروضة تاكيدا لها فيكون المراد ان المفروض
ثلثة اثواب لا يجب ان يكون تامة وواحدة منها بل ان يكون تاما يواري فيه جسده كله ويمكن ان يكون الاول اشارة الى حالة عدم الاعواز و
الثاني الى حالة اي المفروض ثلثة اثواب مع عدم اعوازها وثوب تام لا اقل منه مع عدم تيسرها وحمله في الذكرى على هذه النسخة حجة لسلار
وكانه حمله على ان الكفن المفروض ثوب تام لا اقل منه وعلى هذا فقوله او ثلثة اثواب محمول على تاكيد الاستحباب او فما زاد على الثلثة فهو سنة
الى الخمسة ولكن لا تاكيد فيه مثل ما في الثلثة ولا يخفى بعده او حمله على ان المفروض ثلثة اثواب ان لم تكن تامة وثوب واحد ان كان تاما او ثلثة
اثواب ان لم يوجد التام وثوب واحد تام ان وجد وعلى هذين الوجهين يمكن حمل الواو على معنى او وفي بعض نسخ يب ايضا بلفظة او وبعد التخيير
او الترديد يمكن ان يكون مذهبا لسلار وان لم ينقل عنه واجاب في الذكرى بحمله على التقية او على عطف الخاص على العام ولعل الثاني يرجع الى ما
ذكرنا اولا في توجيه هذه النسخة ومنها موثقة سماعة قال سألته عما يكفن به الميت قال ثلثة اثواب انما كفن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلثة اثواب
ثوبين صحاريين وثوب حبرة والصحارية تكون باليمامة وكفن ابو جعفر عليه السلام في ثلثة اثواب وذكر في الذكرى ان الصحاريين منسوبان الى صحار
بضم الصاد المهملة وهي قرية بعمان تماثل الجبل ومنها ما في موثقة عمار ثم يبدء فيبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة ثم الازار طولا
حتى يغطي الصدر والرجلين ثم الخرقة عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص تشد الخرقة على القميص بحيال العورة والفرج حتى لا يظهر منه شيء ومنها ما
في حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام قال الميت يكفن في ثلثة سوى العمامة والخرقة يشد بها وركيه لكيلا يبدو منه شيء والخرقة و
العمامة لا بد منهما وليستا من الكفن يعمهما رواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة
يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على وجهه ومنها رواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام او ابي جعفر
قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضته خمسة اثواب ومنها ما في رواية يونس عنهم ثم ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط
عليها الازار ثم ابسط القميص عليه ترد مقدم القميص عليه وفي بعض النسخ بدله برد او على هذا فيحمل بعضه وحمل الرابع على الاستحباب [illegible]
بان هذه الروايات مع الشهرة العظيمة بين الاصحاب كانها تصلح سندا للحكم بوجوب الثلثة وما يصلح ان يكون حجة لسلار الاصل وما نقلنا عن
الذكرى وصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة فتشد على مقعدته ورجليه قلت فالازار
قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه قال ثم يكفن
بقميص غير مزرور ولا مكفوف وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه وجه الدلالة انه اكتفى فيها بقميص سوى الخرقة والعمامة اللتين ليستا من
الكفن المفروض يمكن الجواب بانه يمكن ان لا يكون الغرض عد اثواب الكفن بل طريق لبس بعضها مما فيه اللبس ببيان شرائط ما يحتاج منها الى البيان
فبين ذلك الخرقة والقميص والعمامة واما غيرها فلعلها لا احتياج الى بيان فلم يتعرض له ويؤيده هذا ان الراوي بعد ما سمع حديث الخرقة قال
فالازار والظاهر ان المراد فهل يجب الازار للعورة معها او فما الحاجة الى الازار معها مع ستر العورة بها فاجاب بان الخرقة لا تعد شيئا اي الخرقة
ليست من اجزاء الكفن بل انما تراد لما ذكر من المصلحة والازار من جملة الكفن فلا تغني الخرقة عنه وعلى هذا ففي الخبر اشعار ما بالازار ايضا وانما لم يذكر
اللفافة ولعل الوجه فيه ما ذكرنا فتامل **قوله** مئزر المئزر والازار في اللغة هو الملحفة وخص الازار في العرف بما هو المعروف الذي لا يشمل
جميع البدن والظاهر ان المئزر ايضا مثله وقد ذكر الشيخ ومن تبعه الكفن المفروض ثلثة مئزرا وقميصا وازارا كما ذكرها هنا لكن ليس في كلام الشيخ تعيين
المئزر بل ذكر ان الكفن المفروض ثلثة اثواب لا يجوز اقل مع القدرة مئزر وقميص وازار والفضل في خمسة اثواب والزيادة عليها سرف لا يجوز وهي

لفافة

يستر ما بين السرة والركبة ويستحب ان يستر ما بين صدره وقدمه وقميص يصل الى نصف الساق والى القدم افضل ويجزي مكانه ثوب ساتر لجميع البدن على الاقوى

لفافة احدها حبرة عبرية غير مطرزة بالذهب ولا بشيء من الحرير المحض وقميص وازار وخرقة فهذه الخمسة جملة الكفن ويضاف اليها العمامة وليس من جملة
الكفن لكنها سنة مؤكدة لا ينبغي تركها هذا اذا كان رجلا فان كان امرأة زيدت لفافتين فيكمل لها سبعة اثواب ولا يزدن على ذلك والاقتصار
على مثل ما للرجل جائز ثم قال فاذا حصلت الاكفان فرش الحبرة على موضع نظيف وينثر عليها شيء من الذريرة المعروفة بالقمحة ويفرش فوقها الازار
وينثر عليه شيء من الذريرة ويفرش فوق الازار قميص ثم ذكر في بيان تكفين الميت انه ياخذ الخرقة ويكون طولها ثلثة اذرع ونصفا في عرض شبر او اقل
او اكثر فيشد بها حقويه ويضم فخذيه ضما شديدا ويلفها في فخذيه ثم يخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن ويغمزها في الموضع الذي لفت فيه
الخرقة ويلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا ثم ياخذ الازار فيؤزره به ويكون عريضا يبلغ من صدره الى الرجلين بان نقص عنه لم يكن به باس
ثم يرد القميص عليه ثم يعممه ثم يلفه باللفافة فيطوي جانبه الايسر ثم يصنع بالحبرة ايضا مثل ذلك فيعقد طرفيهما مما يلي راسه ورجليه وفي المعتبر لم
يعين المفروض بل ذكر ان الكفن قميص ومئزر وخرقة يشد بها سفله الى وركيه ولفافة وحبرة وعمامة وصرح بان المئزر خرقة يلفها عليه من سرته
الى حيث يبلغ من ساقيه كما يأتزر الحي فوق الخرقة التي ذكرها اولا وعلى هذا فالمئزر هو الازار المعروف لذا لم يذكر الازار والحبرة والصدوق في
الفقيه ذكر ان غاسل الميت قبل ان يلبسه القميص ياخذ شيئا من القطن ويذر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم على رجليه شدا
على فخذيه الى وركيه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه ان المئزر هو الخرقة التي يشد بها الفخذان لكنه لم يجعل المئزر من الكفن
المفروض فانه قال بعد ذلك الكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا تعدان من الكفن وعلى هذا فالمئزر في كلام الشيخ
ان حمل على ما ذكره المفيد فيكون هو الازار المعروف والازار ايضا ظاهره ذلك فيفهم منه وجوب تعدد الازار المعروف وعدم وجوب الثوب
الشامل لجميع البدن مع انه لا بد من وجوبه كما سنبين في صحيحة زرارة وان حمل على ما ذكره الصدوق فيبعد جعله من الكفن المفروض مع ما ورد من انه
ليس من الكفن ويلزم ايضا ما لزم في سابقه من خلو الكفن عن الثوب الشامل فالظاهر ان يحمل واحد من المئزر والازار على الازار المتعارف وهو غير الشامل
والاخر على الثوب الشامل لجميع البدن نظرا الى المعنى اللغوي له كما نقلنا كما فعله الشارح لكنه فسر المئزر بغير الشامل ليكون على ترتيب ما يلبس
الميت فانه يلبس اولا الازار الغير الشامل ثم القميص ثم الثوب الشامل هذا واما الاخبار فلم اقف على شيء منها على ذكر المئزر وانما ذكر الازار في
موثقة عمار ورواية معوية بن وهب ورواية يونس المتقدمة وحيث حملنا المئزر على الازار ففيه مستند الحكم فيه وقد عرفت انه في صحيحة عبد الله بن سنان
ايضا اشعار به وصحيحة زرارة المتقدمة ايضا لا بحث عن تاييد لذلك حيث يظهر منه جواز كون ما سوى الواحد غير تام والظاهر ان مراد الاصحاب من تعيين الازار
هو بيان اقل الواجب فلو كان بدل الازار ايضا ثوب شامل لجاز بل ربما كان افضل كما يظهر من صحيحة زرارة المتقدمة واما القميص فالازار بمعنى الثوب
الشامل فقد تقدم بعض ما يدل عليهما من الاخبار وسيجيء في القميص بعض اخر فانتظر **قوله** يستر ما بين السرة والركبة بناء هذا التحديد كما اشار
اليه في شرح الارشاد على العرف الشايع في الازار واحتمل فيه الاكتفاء بما يستر العورة لانه وضع ابتداء لسترها ولا بحث عن ضعف وقد سبق في موثقة
عمار تحديده بما يغطي الصدر والرجلين ولعله نظر اليها حكم هنا وفي شرح الارشاد باستحباب ان يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدميه لكن
مفاده خروج الصدر ومفاد الرواية دخوله فالعمل بها اولى **قوله** يصل الى نصف الساق لم اقف في الروايات على ما يدل على تحديد القميص فالظاهر
بناؤه على العرف وهو يعطي ما ذكره اولا واما افضلية وصوله الى القدم فلا يظهر لها وجه الا ان يستنبط من صحيحة زرارة باعتبار ما فهم منها من
افضلية التمام فيما زاد على الواحد ايضا او يكون باعتبار شيوع القميص على هذا الوجه في بلاد العرب **قوله** ويجزي مكانه ثوب ساتر الخ
هذا مذهب ابن الجنيد واختاره المحقق في المعتبر وذهب الشيخان والمرتضى والصدوق الى تعين القميص حجة القول الثاني ما تقدم من موثقة عمار
وحسنة حمران ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وصحيحة عبد الله بن سنان وايضا حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتب ابي في وصيته ان
اكفنه في ثلاثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس وان قالوا
كفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل قال وعممه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد وحسنة جميل بن دراج قال قال ان الجريدة
قدر شبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص حجة القول الاول اطلاق روايات اخرى كصحيحة زرارة وغيرها مما تقدم وكما يمكن الجمع بينهما
بحمل المطلق على المقيد كذلك يمكن بحمل المقيد على الاستحباب والثاني اولى للاصل ولرواية محمد بن سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن
الثياب التي يصلي الرجل فيها ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي وهذا
القول لا يخلو عن قوة لكن لا ينبغي ترك الاحتياط مع شهرة القول الاول ثم ان ما ذكره المصنف في الذكرى من انه يمكن حمل القميص في رواية محمد بن سهل على
المعهود وهو ما كان يصلي فيه ولقول الباقر عليه السلام ان استطعت ان يكون كفنه ثوبا كان يصلي فيه فجاز ان يكون في الثلثة الاثواب قميص غيره
فلا يخفى بعده فان الظاهر من الخبر انه بعد ما سأل عن جواز التكفين في الثياب التي صلى فيها واجاب عليه السلام بقوله احب على صيغة المتكلم ذلك الكفن اي الذي
كان يصلي فيه وقوله يعني قميصا بيان لان ذلك الثوب الذي صلى فيه الذي احب التكفين فيه ينبغي ان يكون قميصا سأل سؤالا اخر لا تعلق له
بحديث الثوب الذي صلى فيه وهو انه هل يجوز ادراجه في ثلثة اثواب فقط ام لا بد من القميص فاجاب بانه لا باس به ولكن القميص احب الي واما على
ما ذكره المصنف فينبغي حمل السؤال على انه هل يجوز ادراجه في ثلثة اثواب من غير ان يكون ثوب صلى فيه او قميص صلى فيه فاجاب بانه لا باس به ولكن
القميص الذي صلى فيه احب الي وهذا لا ينافي ان تعتبر القميص في الثلثة الاثواب فقط ولا يخفى ما فيه من كمال التكلف وروى ايضا في التهذيب عن
موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يموت ايكفن في ثلثة اثواب بغير قميص قال لا باس بذلك والقميص احب الي وذكر المص في الذكرى انها هي الرواية

الاولى

وازار بكسر الهمزة وهو ثوب شامل لجميع البدن ويستحب زيادة على ذلك طولا انما يمكن شده من قبل رأسه ورجليه وعرضا بحيث يمكن جعل احد جانبيه على الآخر ويراعى
في جنسها القصد بحسب حال الميت ولا يجب الاقتصار على الادون وان تأكل الورثة وكان غير مكلف ويعتبر في كل واحد منها ان يستر البدن بحيث لا يحكى ما تحته

الاولى بعينها ولكن حذف صدرها وهو يقتضى بعيدا بانها من الزيادات والتغيير واذا كانت رواية مستقلة فظاهر انه لا يمكن الاستدلال بها على ما ذكره المص
قوله وازار والمشهور بين الاصحاب في ترتيب لباسها الثلاثة على الترتيب المذكور من تقديم المئزر على القميص والقميص على الازار كما اشرنا
به سابقا اما تأخير الثالث فلا كلام فيه وقد ورد في موثقة عمار ورواية يونس واما تقديم الاول على الثاني فلم اقف على ما يدل عليه سوى
اعتبار وضع المئزر فانه لستر العورة كما نقلنا عن شرح الارشاد ولا يخفى ضعفه وفي رواية الاولى قدم القميص على الازار وهو ظ الثانية ايضا و
نقل ذلك عن ابن ابي عقيل **قوله** ويستحب زيادة على ذلك طولا وظ كلامه في شرح الارشاد وكذا في شرح القواعد وجوب ما ذكره من الزيادة
الطولية ولم اقف في الاخبار على ما يدل عليه اصلا وفي الذكرى عقد طرفي اللفافة وكذا الحبرة مما يلي رأسه ورجليه من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب
لكن ذكره بعد امور هي مستحبة فظاهره استحبابه ايضا **قوله** وعرضا بحيث يمكن جعل الاخرى على ما في شرح الارشاد وشرح القواعد شهادة الاخبار به
وزاد في شرح القواعد انه يشعر به كونها اللفافة وفوق الجميع انا لم اقف على ما اشار اليه من الاخبار وما ذكره من الاشعار به ايضا غير ظاهر نعم كونها
لفافة يشعر بشمولها للجميع ويكفي فيه الشمول ولو بضم طرفيها بخياطة ونحوها الا ان يقال انه شائع في اللفافة خصوصا اذا لف فيها الشيئان يحفظ
بحيث يمكن جعل احد طرفيها على الآخر والمعروف بين الاصحاب وادعى عليه في الذكرى اجماع الفرقة انه يستحب ان يطوي جانب الايسر من اللفافة وكذا
الحبرة على الجانب الايمن من الميت ثم يطوي الجانب الايمن منها على الجانب الايسر ومقتضى استحباب زيادة كل جانب بحيث يطوى على الآخر
في المدارك لم اقف في هذا الحكم على اثر ولعل وجهه التيمن باليمين انتهى وكانه طوى الكشح عن تعليل اصل الحكم نصك لخصوصية النحو المذكور
وان وجهه التيمن باليمين حيث يقع فيه الابتداء بالطي على يمين الميت ولعل تعمير فيه الجانب الايسر للميت ما على يمينه والجانب الذي يقع على الجانب
الآخر ويتوسط ذلك بينه وبين الميت المحلى يساره بخلاف ما لو عكس فانه يصير الامر بالعكس في الوجهين ولا يخفى مثل هذه التعليلات على انه لو عكس
ايضا يمكن توجيهه ايضا بانه للتيمن باليمين حيث يقع فيه الابتداء بطي جانب اليمين وايضا يقع فيه مفتتح الكفن على اليمين بخلاف العكس في الامر فيه
بالعكس في الوجهين فتفطن **قوله** ويراعى في جنسها القصد ذلك لعدم ورود تحديد فيه في الشرع لذلك وما كان كذلك فالاعتبار فيه بالعرف والعرف
يحكم بذلك فالاولى ان يختص من الشارع في ذلك فلا عبرة بمماكسة الوارث او كونه غير مكلف هل يجب على الولي رعاية القصد او يجوز له الاقتصار على
الادون يحتمل الاول بناء على ان المفهوم من الاوامر عرفا ويحتمل الثاني بناء على انه لا يفهم في العرف الا جواز الاقتصار على الادون بل ظاهر
الاوامر جواز الاقتصار على ما يصدق عليه ما امر به مطلقا وظ عبارة الشارح هو الثاني ومثله المحقق الثاني في شرح القواعد ولعل الاظهر
على هذا فلو كان المباشر هو الولي فما ذكره من جواز رعاية القصد وعدم العبرة بمماكسة باقي الورثة او كون غير المكلف فيهم لا يخرج عن وجه لما ذكرنا
من اذن الشارع له واما اذا كان المباشر هو الذي اذن له الولي فالظاهر انه لا يجوز له التجاوز عما اذن له لانه اذا اجاز له الاقتصار على الادون فيجوز له
ذلك سواء باشره بنفسه او بمن نصبه لذلك ودعوى ان كل احد كما يجب عليه المباشرة وجوبا كفائيا كذلك مأذون في رعاية القصد نعم
بعضهم موقوف على اذن الولي فاذا اذن له فيها جاز له المباشرة على الوجه المأذون فيه شرعا في غاية الاشكال والظاهر انه لا يجعل الولي
اولى بالحكم فلا يجوز التجاوز عن اذنه ما لم يخالف الشرع بل الحكم في الولي ايضا محل تأمل لانه اذا اجاز له الاقتصار على الادون فيمكن ان يقال ان
الاصل عدم جواز تصرفه بدون اذن باقي الورثة اولية الا فيما خرج بيقين ولا يقين فيما زاد على الادون خصوصا اذا لزم الاجحاف بهم و
الضرر الكثير عليهم نعم الظ انه يكفي رعاية الادون عرفا ولا يجب تتبع ما هو ادون منه عادة للزوم الحرج والمشقة فتأمل **قوله** ويعتبر في كل
واحد منها ان يستر البدن قال في شرح القواعد هل يشترط ان يكون كل واحد من هذه الاثواب بحيث يستر العورة في الصلوة ام يكفي
حصول الستر بالمجموع الظ الاول لانه المتبادر من الاثواب ولانه احوط والى الآن لم اظفر في كلام الاصحاب بشيء نفيا ولا اثباتا وقال الش في شرح
الارشاد المفهوم من خبر زرارة المتقدم الاكتفاء بمواراة البدن بالثلثة فلو كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة ويحكي البدن لم يضر مع حصول
الستر بالمجموع والاجود اعتبار الستر في كل ثوب لانه المتبادر ولم يقف كلامهم ما يدل عليه نفيا ولا اثباتا انتهى ولا يخفى ما في كلامهما اما الاول
فلانه ان حمل على ظاهره وهو التردد في اشتراط كل واحد منها بما به يحصل ستر العورة او كفاية حصول سترها بالمجموع وترجيح الاول بالتبادر
على ما ذكره بعضهم ان المتبادر من الثوب عرفا ما يحصل به ستر العورة كما نقلناه سابقا فهو ظ الفساد لان ما عينوه من المئزر والقميص والازار ثوب
شامل للبدن بدل القميص على ما ذكره الشارح وكذا بدل المئزر على ما ذكرنا كل منها ساتر للعورة وحده قطعا ولا مجال للتردد فيها فيما ذكره
وان حمل على التردد في اشتراط ان يكون كل منها في نفسه ساترا للبدن او كفاية كون المجموع ساترا للبدن وان كان كل واحد رقيقا يحكي ما تحته
فكان عليه ان يعتبر ستر البدن كما ذكره الشارح لا هنا وتخصيص العورة مما لا وجه له وكذا حديث الصلوة واما الثاني فلانه وان كان صريحا
في المعنى الثاني ولا اشتباه فيه لكن تخصيص العورة فيما يكم في قوله بحيث لا يستر العورة كما ترى فلعل المراد الاشارة الى ان المعتبر من الستر ههنا هو
الستر الذي اعتبر في ستر العورة في الصلوة بان لا يحكي اللون على ما هو المشهور من عدم العبرة بالحجم فلو حصل بالمجموع كفى وان كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر
العورة سترا معتبرا في الصلوة بان يحكي لون ما تحته والحواب يحمل كلام شرح القواعد ايضا على هذا المعنى وقوله في الصلوة للاشارة الى ما ذكرنا
وما افاده من التبادر بناء على ان الثوب في اللغة هو اللباس والظاهر من اللباس كونه ساترا لما تحته بحيث لا يحكي لونه هذا واما ما ذكره الشارح من المفهوم
من خبر زرارة ففيه تأمل اذ المفهوم من خبر زرارة مواراة البدن بالتمام لا بالثلثة اذ الظ ان ضمير يواري فيه راجع الى التمام لا الى الثلثة والا لوجب
تأنيثه وارجاعه الى الكفن المفروض الذي هو الثلثة بعيد الا ان يقال ان المواراة في التمام اعم من ان يكون باعتبار ستره بانفراده ومع ملاحظة الاخر

علم اعتبار

ولكونه من جنس ما يصلي فيه للرجال وافضله القطن الابيض وفي الجلد نظر والمنع منه اقرب ويجوز في الذكرى لعدم فهمه من اطلاق الثوب ولنهي علي عن الشهيد
وفي الدروس اكتفى بجواز الصلوة فيه للرجال كما ذكرنا مع القدرة اما مع العجز فيجزي من العدد ما امكن ولو ثوبا واحدا وفي الجنس يجزي كل مباح لكن يقدم
الجلد على الحرير وهو على غير المأكول من وبر وشعر وجلد ثم النجس ويحتمل تقديمه على الحرير وما بعده وعلى غير المأكول خاصة والمنع من غير الجلد المأكول مط ويستحب
ان يزاد للميت الحبرة

عدم اعتبار ستر كل واحد للاصل وضعف دلالة الثوب لاطلاقه عرفا على الجميع بل لغة ايضا بل يمكن المناقشة في وجوب ستر الجميع ايضا وكان عدم تعرض
الاصحاب له دليل على عدم وجوبه عندهم فتأمل **قوله** ولكونه من جنس ما يصلي فيه الرجال كذا ذكره جماعة من الاصحاب قاطعين به ولم يظهر لهم مستند
نعم اتفقوا الاجماع على عدم جواز الكفن بالحرير المحض للرجل والمرأة على ما في المعتبر والذكرى مع انه قال العلامة في نهاية عندي كراهة ذلك لا يحرمه ها
الحيوة واستدلوا عليه ايضا بان احدا من الصحابة والتابعين لم يفعله ولو كان سائغا لفعلوه لانهم كانوا يتفاخرون بجودة الاكفان وقد استدل الشيخ
برواية الحسن بن راشد قال سألته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر من القز
فلا بأس والعصب بالعين والصاد المهملتين على ما في الذكرى ضرب من برود اليمن سمي به لانه يصبغ بالعصب وهو نبت باليمن كذا في المعتبر وفي نهاية ابن الاثير
العصب برود يمنية يعصب غزلها اي يجمع ويشد ثم يصبغ وينسج بها وجه الدلالة انه شرط في رفع البأس ان يكون القطن اكثر فعلم انه لو كان القز خالصا لم
يجز كذا قالوا وفيه نظر فان مفهوم الرواية هو البأس مع عدم اكثرية القطن مع ان المشهور بينهم جوازه مع عدم صرافة الحرير او غلبته غلبة يستهلك فيه
القطن وعلى هذا فلا بد ان يحمل البأس على ما يعم الكراهة ويمكن ان يحمل على الكراهة مطلقا فالاستدلال به على الحرمة مشكل هذا مع ضعف الرواية
واضمارها وفي المعتبر اسندها عن ابي الحسن الثالث وما ورد من الاخبار من منع التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح في بعضها بجواز بيعها وهبتها والا
بها وطلب بركتها فان الظ ان المنع عن التكفين باعتبار كونها حريرا فيمكن ان يكون لاحترامها ويمكن الاستدلال ايضا بموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع
قال الكفن يكون بردا فان لم يكن بردا فاجعله كله قطنا فان لم تجد عمامة قطن فاجعل العمامة سابريا وتوجيه عليه ايضا انه لا بد من حمل الامر فيه على الاستحباب
لعدم وجوب كونه كله قطنا عندهم وبعد حمله على الاستحباب لا دلالة فيه على حرمة غيره واما غير الحرير فالجلد ايضا ذكروا انه لا يجوز الكفن فيه مط لكن
بقي المنسوج من شعر او وبر ما لا يؤكل لحمه لعدم جواز الصلوة فيه فلا يجوز الكفن تخريجا على مقتضى قاعدتهم مع انهم لا يظهر دليل عليه اصلا ونقل عن ابن الجنيد
عدم تجويز الكفن في المنسوج من الشعر والوبر مط ولو من المأكول ولم ينقلوا له مستندا والاستدلال بموثقة عمار باقي في الجميع لكن فيه ما اشرنا اليه فتذكر
قوله وافضله القطن الابيض ذكره في المعتبر انه مذهب كافة العلماء ويدل ايضا على استحباب القطن ما سبق ايضا من موثقة عمار ورواية ابي خديجة عن
عبد الله عليه السلام قال الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد صلى الله عليه وآله وفي رواية يعقوب بن يزيد عن ابي عبد الله
المنع على التكفين في الكتان والمشهور بين الاصحاب كراهته وظ كلام الصدوق عدم جوازه والاول اظهر لاطلاق الاخبار وضعف سند المخصص ويدل على
استحباب البياض رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله ليس من لباسكم شيء احسن من البياض فالبسوه وكفنوا فيه موتاكم وفي رواية
الحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع المنع على التكفين في السواد في الثوب الاسود وفي الذكرى حكم بالكراهة في السواد وفي كل صبغ وعليه حمل الرواية
ونقل عن ابن البراج المنع عن المصبوغ هذا في غير الحبرة والا فيستحب الحمراء منها على ما سيجيء **قوله** لعدم فهمه من اطلاق الثوب بناء على ان المتبادر
منه المنسوج وفيه تأمل لعدم ظهور التبادر المذكور ويؤيده تجويزهم له في الكفارة واما الحكم بنزعه عن الشهيد فلا يدل على عدم جواز الكفن به
اذ ربما كان ذلك تخفيفا فيما حكم بتضييعه فلا يدل على عدم اجزائه في الكفن نعم لو ورد الحكم بنزعه في الشهيد مع اختصاصه بدفن ثيابه فيه والحكم بتكفينه
لدل على ذلك لم اقف على مثل ذلك **قوله** يجزي كل مباح اراد به مقابل المغصوب لعدم جواز التكفين بالمغصوب اجماعا كما نقله في الذكرى والتحقيق
عن اتلاف مال الغير ثم ان المص في الذكرى ذكر مع الاضطرار ثلثة اوجه المنع من التكفين بها لاطلاق النهي والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو
بالحجر ووجوب ستر العورة لا غير حالة الصلوة ثم ينزع بعدها ثم فرع عليه الترتيب على الاحتمالين الاخيرين ولا يخفى قوة الوجه الاول فيما ثبت فيه المنع لاطلاق
المنع وعدم الدليل على وجوب التكفين حتى يقيد المنع بحالة الاختيار بل المانع الشرعي كالعقلي فيدفن عاريا وما ذكره في الوجه الثاني من وجوب
ستره ولو بالحجر ففيه انه لا شك في وجوب ستره بمعنى تكفينه بل انما يجب ستر عورته عن نظر المحرم فلا يلزم الا وجوب ستر العورة بها عند عدم غيرها
حال الصلوة كما ذكره في الاحتمال الاخير لكن ينبغي ان يقيد بتعذر غيرها مط حتى الحشيش والحجر ونحوهما اذ لا دليل على وجوب الستر بالثوب فاذا
امكن ستره بما لم يرد عنه نهي من غيره فيعدم ذلك مع تعذر ستره باحدها على حدة ما ذكر من وجوب الترتيب هنا على مقتضى ما ذكروه من وجوب
الترتيب فيه تأمل لاختصاص المنع عنها بالتكفين واما ستر العورة بها فلم يرد منع عنه فالاصل جوازه في الميت بكل منها من غير ترتيب بينها
وبين غيرها واحتمل في شرح القواعد جواز وضعه في القبر على وجه لا يرى عورته ثم يصلي عليه من دون حاجة الى ستر فتأمل **قوله** لكن يقدم الجلد
على الحرير الخ كان تقديم الجلد على الحرير لعدم النص في المنع عنه بخلاف الحرير وتقديم الحرير على غير المأكول لجواز الصلوة في الحرير في الجملة كما للنساء
دون غير المأكول وتقديم غير المأكول على النجس كانه باعتبار ما اشرنا اليه من عدم نص على المنع من التكفين به مع كمال المبالغة في تطهير الميت والحاق
تقديم النجس على الحرير وما بعده لعروض المانع فيه دونها فانه ذاتي فيها واما احتمال تقديم النجس على غير المأكول خاصة فتقديمه عليه لما ذكرنا
من الذاتية والعرضية واما تقديم الحرير على النجس مع جوازه الوجه فيهما فلما ذكرنا مع عدم المنع عن الصلوة في الحرير مط بجوازها في النساء بخلاف
النجس هنا ولا يبعد تقديم غير المأكول على الحرير خصوصا في الرجال لحرمة لبس الحرير على الرجال دون غير المأكول فانه لم يظهر نص ولا اجماع
بخلاف الحرير ولا يخفى ضعف اكثر هذه الوجوه فتأمل واعترض في شرح القواعد على تقديم الجلد بان الامر بنزعه عن الشهيد يدل على المنع بمفهوم
الموافقة وهو اقوى من التصريح وجعل مرتبة غير المأكول ابعد من الجميع قال واما النجس فيدل على جوازه مع الضرورة عدم وجوب نزعه عن الميت لو
استوعبته النجاسة وتعذر غسلها وقرضها وانه اقل لان النجاسة من قريب فامره اخف وعندي ان يكون مفهوم الموافقة اقوى من التصريح لو سلم فانما
هو مع القطع بعلة الحكم وثبوتها فيما يجري فيه الحكم بطريق اولى اني ذلك فيما نحن فيه بل لا ظن ايضا كما اشرنا اليه واما جعل مرتبة غير

المأكول

بكسر الحاء وفتح الباء الموحدة وهو ثوب يمني وكونها عبرية بكسر العين نسبة الى بلد باليمن حمراء ولو تعذرت الاوصاف او بعضها سقطت واقتصر على الباقي ولو لفافة بدلها

المأكول بعد فنا تأخره عن النجس على ما ذكره وكذا من الحرير بما ذكرنا من جواز الصلوة في الحرير في الجملة دونه واما تأخره عن الجلد مع ما ذكره من كون الدلالة بالمفهوم اقوى فغير ظ مع انا قد اشرنا الى ضعف سند المنع عن التكفين في غير المأكول لعدم ظهور النص ولا اجماع فيه فالحكم بكونه ابعد من الجميع لا وجه له وما استدل به على الجواز في النجس مع الضرورة لا يخ عن ضعف كاكثر ما ذكر من وجوه الترجيح في هذا الباب فتامل قوله والمنع عن غير الجلد المأكول مط اى يحتمل المنع عن غير الجلد المأكول مط حتى في حال الضرورة لاطلاق المنع فيدفن عاريا وهذا هو الاحتمال الاول الذى نقلنا عن كرى لكن خص الحكم بغير الجلد المأكول وكانه لما اشرنا اليه من عدم نص عليه بالمنع وان المانع عنه هو ان المتبادر من الثوب لا يشمله وانه ينزع عن الشهيد وقد اشرنا الى ما فيهما فيقتصر في المنع عنه على حال الاختيار نعم من قطع بعدم شمول الثوب له فالظ على مذهبه المنع فيه ايض اذ لا وجه للتكفين به مع عدم كونه من افراد التكفين المامور به شرعا اما لو اريد به ستر العورة فلا وجه للمنع عن الجلد اصلا والظهور ... باقي المذكورات ايض غير النجس مع التعذر وفي شرح القواعد جعل الاظهر هذا الاحتمال اى المنع عن التكفين بها مط لكن استثنى عوض الجلد المأكول النجس بناء على ما نقلنا عنه من عدم المنع عن النجس حالة الاضطرار فت قوله بكسر الحاء وفتح الباء من التحبير وهو التحسين والتزيين ثم انهم استدلوا على استحبابها زيادة بموثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كفن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب يمنة عبري او اظفار قال الشيخ والصحيح عندك ظفار وهما بلدان وفي بعض النسخ من ظفار بزيادة من وكانه اظهر وذكر في كرى ان اليمنة بضم الياء البرد من برود اليمن وصحيحة ابي مريم الانصاري عن ابي جعفر عليه السلام كفن رسول الله في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين ورواية ابي مريم ايض عن ابي جعفر ع ان الحسن بن علي عليهما السلم كفن اسامة بن زيد ببرد احمر حبرة وان عليا عليه السلام كفن سهل بن حنيف ببرد احمر حبرة وحسنة الحلبي المتقدمة في بحث القميص واستشكل بانه ليس في هذه الروايات زيادة الحبرة على الثلثة بل في اكثرها تصريح بانها من جملتها وحسنة الحلبي السابقة ربما تدل على عدم استحباب الزيادة بل كراهتها نعم يمكن الاستدلال على استحباب زيادة البرد برواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع انا كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وفي عمامة كانت لعلي بن الحسين عليهما السلم وفي برد اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم يساوي اربعمأة دينار قال في كرى الشطوي بفتح الشين المعجمة وفتح الطاء المهملة منسوب الى الشطا قرية بمصر قاله الجوهري لكن يشكل بانها مخالفة للحسنة السابقة حيث دلت على المنع من الزيادة على الثلثة ويمكن رفعها بتخصيص المنع بكفنه ع لخصوص فضيلة كانت فيه او القول بما ذهب اليه بعض الاصحاب ان البرد لا يلف فيه لكن يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه متمسكا بصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال البرد لا يلف ولكن يطرح عليه طرحا واذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه اذ على هذا يمكن ان لا يعد ذلك من الكفن ويقال ان الكفن هو ما يلف به الجسد كما دلت عليه الحسنة فاذا كان زيادة البرد في تكفينه ع على هذا الوجه لم يناف المنع عن الزيادة عليها او يحمل على المنع عن الزيادة في الكفن لكن يبقى المنافات بين تلك الصحيحة وما نقلنا من الاصحاب هنا اذ ظاهرها جعل البرد من الثلثة والتكفين به ويمكن رفعها بالقول بالتخيير بين الوجهين كما ذهب اليه الصدوق في الفقيه حيث قال واذا شاء لم يجعل الحبرة معه حتى يدخله قبره فيلقيه عليه ثم حمل قوله في الصحيحة لا يلف على انه لا يجب لفه ويمكن ان يقال ايضا انه اذا جعل الحبرة او البرد من احدى الثلثة فيكون حكمها اللف وان كان زائدا على الثلثة فلا يلف بل يطرح على هذا فلما كان البرد في تكفين الصادق ع زائدا على الثلثة فيما طرح ولم يلف به فلا ينافي المنع عن الزيادة في الكفن هذا وبما نقلنا عن الاخبار ظهر ان الاولى جعل الحبرة من احدى الثلثة كما وقع في عبارة ابن ابي عقيل على ما نقل عنه حيث قال السنة في اللفافة ان تكون حبرة يمانية فان اعوزهم فثوب بياض وان لا يراد الكفن على الثلاثة وان زيد فعلى وجه الطرح لكن المش بين الاصحاب استحباب ان يراد الحبرة فيكون مع الخرقة خمسة وذكر الشيخ في التهذيب ان هذا نهاية في الرجال وقال الصدوق في الفقيه لما ذكر الثلثة الواجبة وحكم بان العمامة والخرقة لا يعدان من الكفن قال من احب ان يزيد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة اثواب فلا باس وصرح ابن البراج في الكامل باستحباب لفافتين زيادة على الثلثة المفروضة احديهما حبرة يمنية وان كانت الميت امرأة كانت احدى اللفافتين نمطا قال فهذه الخمسة هي الكفن ولا يجوز الزيادة عليها ويتبع ذلك انه لم يكن من الكفن خرقة وعمامة وللمرأة خرقة للعذبين وظ كلام ابي الصلاح ايضا استحباب الخمسة فانه قال يكفنه في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه وقال الافضل ان يكون الملاف ثلثا احديهن حبرة يمنية ويجزي واحدة فان ظ ما ذكره من اضافته الثلثة زيادة لفافة على ما ذكره اولا من اللفافة والنمط فقوله ويجزي واحدة اشارة الى عدم وجوب اللفافة والنمط بل يكفي واحدة كل ذلك مع الدرع والمئزر الذي ذكرهما اولا وكانه اراد بالدرع القميص وبالمئزر الازار وحمل المئزر على الخرقة التي لا تعد من الكفن فيصير الافضل عنده ثلث لفائف مع القميص وتجزي واحدة مع القميص وصاحب المدارك نقل عنه قوله هو لا الخ بدون سابقه فحكم بانه قريب من عبارة ابن ابي عقيل في الدلالة على ان الحبرة احدى الثلثة بدون زيادة عليها ويمكن الاحتجاج لاستحباب الخمسة بما سبق من صحيحة زرارة المشتملة على حديث الثوب التام لقوله فما زاد فهو سنة الى ان تبلغ خمسة لكن فيه انه يمكن ان يكون الاثنان المستحبان العمامة التي ذكرها اخيرا والخرقة لئلا ينافي لفظ حسنة ابي جعفر ع ويمكن ايض حملها على الخرقة وزيادة لفافة على الثلث كما هو المش فيكون ما ذكر من العمامة سادسا استحبابا ونقل عن الجعفي انه بعد ما ذكر الخمسة لفافتين وقميصا وعمامة ومئزرا كما هو المشهور قال قد روى سبع مئزر وعمامة وقميصان ولفافتان ويمنة ولعل يعد الخرقة التي على وجه من الكفن قال وروى لبس العمامة من الكفن المفروض لم اقف على ما اشار اليه من الرواية والله تعالى يعلم قوله ولو تعذرت الاوصاف الخ كذا في كرى والظ انه اذا تعذرت الحمراء او العبرية سقوطهما والاكتفاء بمطلق الحبرة لا يخ عن وجه لاطلاق الحبرة في بعض الاخبار السابقة بدون تقييد بهما واما تعذر الحبرة مط فزيادة لفافة بدلها على الثلثة مما لا وجه له اذ قد عرفت

والعمامة للرجل وقدرها ما يؤدي هيئتها المطلوبة شرعا بان تشتمل على حنك وذوابتين من الجانبين يلقيان على صدره على خلاف الجانب الذي خرجتا منه هذا بحسب الطول واما العرض فيعتبر فيه اطلاق اسمها والخامسة وهي خرقة طولها ثلثة اذرع ونصف في عرض نصف ذراع الى ذراع يثفر بها الميت ذكرا او انثى ويلف بالباقي حقويه وفخذيه الى حيث ينتهي ثم يدخل طرفها تحت الجزء الذي ينتهي اليه

ان الاخبار السابقة لا تدل الا على زيادة الحبرة على الثلثة فضلا عن لفافة اخرى بدلها الا ان يتمسك بصحيحة زرارة الدالة على استحباب الخمسة فيه مع ما اشرنا اليه من المنافاة انه لا وجه لخصوص الرابعة بل يبقى ضم الخامسة ايض فت قوله والعمامة للرجل بل لمطلق الذكر لاطلاق اكثر الروايات بل ربما خرجت عنها المرأة فيبقى الباقي واستحبابها متفق عليه بين الاصحاب كما ذكره في المعتبر وقد مر من الروايات الدالة على استحبابها في بحث الاثواب صحيحة زرارة ومنها بعد ما نقلنا من قوله والعمامة سنة وقال امر النبي صلى الله عليه وآله بالعمامة وعمم بها ... ابو عبد الله ع ونحن بالمدينة لما مات ابو عبيدة الحذاء وبعث معنا بدينار فامرنا ان نشتري حنوطا وعمامة ففعلنا ورواية عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وصحيح عبد الله بن سنان في بحث القميص وحسنة الحلبي ومنها كفاية فلا حاجة بنا الى استقصاء الاخبار قوله ما يؤدي هيئتها المطلوبة شرعا الى ما ورد في كثير من الاخبار استحباب العمامة مط فلا يبعد ان يحمل مطلقها سنة ويعتبر فيها اطلاق الاسم عرفا ويجعل هيئة ستر راسها فانهم قوله بان تشتمل على حنك الخ استحباب التحنك عليه الاصحاب على ما ذكره في المعتبر ويدل ايض رواية ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في العمامة للميت قال واما ما ذكره من القاء الجانب فيدل عليه ما في مرسلة يونس عنهم ع ثم يعتم يوخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره وقد ورد في ذلك هيئة اخرى منها ما سبق في رواية معوية بن وهب وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على وجهه في موثقة عمار ثم عممه والق على وجهه ذريرة ولكن طرف العمامة متدليا على جانبه الايسر قدر شبر يرمي بها على وجهه ومنها ايض ثم العمامة ويطرح فضل العمامة على وجهه ومنها ما سبق في صحيحة عبد الله بن سنان وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه ومنها ما في رواية عثمان النوي عن ابي عبد الله عليه السلم واذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابي قلت كيف اصنع قال خذ العمامة من وسطها وانشرها على راسه ثم ردها الى خلفه واطرح طرفيها على صدره وقال المفيد في المقنعة ويعممه كما يعم الحي ويحنكه بها ويطرح طرفيها جميعا على صدره ولا يعممه عمة الاعرابي بلا حنك وهو ماخوذ من هذه الرواية ورواية يونس وبعضهم منها ان عمة الاعرابي هي ما لا حنك له ويبعد القول باستحباب كل من هذه الهيئات وربما كان العمل بالصحيحة اولى لكن لم نقف في كلام الاصحاب على ما يوافقها وحكى في كرى ان المشهور بين الاصحاب هو مضمون رواية يونس فتامل قوله والخامسة وهي خرقة الخ استحباب الخرقة مقطوع به في كلام الاصحاب ويدل عليه ما سبق من رواية الكاهلي في بحث مسح البطن من حكاية القطن ورواية يونس المتقدمة هناك ايض اذ فيها بعد ما نقلنا من حكاية حشو القطن وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا ولفها في فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن واغرزها في الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا وما سبق في بحث الاثواب الثلثة من موثقة عمار ورواية عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وما ذكره الشارح من تحديد الطول ماخوذ من موثقة عمار فان فيها ويجعل طول الخرقة ثلثة اذرع ونصفا وعرضها شبر ونصف واما العرض فقد وقع تحديده كما نقلنا في رواية يونس بشبر وبشبر ونصف وقول الشارح نصف ذراع قريب من الاول وقوله الى ذراع يزيد عن الثاني ولم اقف على خبر يطابقه ولم اجد ما ذكره في كلام الاصحاب ايض بل منهم من اطلق ومنهم من قدر العرض بشبر تقريبا وفي كرى في عرض شبر او اقل او اكثر ومنهم من قدر العرض شبرا الى شبر ونصف جامعا بين الخبرين بذلك وما ذكره الشارح ايض وان كان لا باس به لكن الكلام في تحديده بخصوصه فتامل قوله يثفر بها المثلثة الثفر بالتحريك للسبع في مؤخر الشرج وقد يسكن واثفر عمل له ثفرا او شده به والاستثفار ان يدخل ازاره بين فخذيه ملويا وادخال الكلب ذنبه بين فخذيه حتى يلصقه ببطنه كذا في القاموس وذكر العلامة في النهاية في كيفية استثفار المستحاضة انها تشد خرقة على وسطها كالتكة وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين تجعل احدهما من قدامها والاخر من ورائها وتشدهما بتلك الخرقة وكان شق راسها الظ بين شدهما بتلك الخرقة ولا يشق ذلك الا ان المعتبر ان تشد راسها بالخرقة الاولى من قدام وتدخلها بين فخذيها وتمدها الى ان تشد راسها الاخر من خلفها بالاولى يمكن هنا مع طول الخرقة بعقد راسها من كل جانب بالاخر بدون شق كما لا يخفى ولا يخفى ايض ان فرض الخرقتين للسهولة والا يكفي خرقة واحدة طويلة تشد بعضها على وسطها كالتكة وتعقد راسها من احد الجانبين الى ما وصل اليه منها من الجانب الاخر ثم يجعل ما فضل منها بعد العقد بمنزلة الخرقة الثانية وتشده على الموضع وتخرج راسه الاخر من خلفها وتشده هناك وقال الشارح في شرح الارشاد ههنا اعلم انا لم نظفر بخبر شاف ولا فتوى معتمد عليها في كيفية شدها على التفصيل انما الاخبار وردت مجملة كما تقدم في حديث عبد الله الكاهلي انه يذفر بها اذفارا قال في كرى هكذا وجدنا في الرواية والمعروف يثفر اثفارا من ثفر الدابة ثم تشد فخذيه بالخرقة شدا شديدا وفي خبر يونس خذ خرقة طويلة الى اخر ما نقلنا ايضا وعبارات الاصحاب اكثرها مشتملة على انه يلف بها فخذاه من غير تفصيل والذي يمكن استفادته من الرواية الاولى ان كان المراد من الاذفار هو الاثفار كما ذكره الشهيد ان يربط احد طرفي الخرقة على وسطه اما بشق راسها او بان يجعل فيها خيط ونحوه ليشدها ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها من الجانب الاخر ويدخلها تحت الشداد الذي على وسطه وهذا هو المراد من الاثفار كما تقدم في المستحاضة ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقي منها لفا شديدا فاذا انتهت ادخل طرفها تحت الجزء الذي انتهى عنده منها وهذا هو الذي ينبغي العمل عليه وان كان ظاهر خبر يونس ينافي بعضه وهو قوله بعد لف فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن الخ ويمكن الجمع بينهما بنوع تكلف ولو شد بها فخذيه على غير هذا الوجه باي وجه اتفق امكن الاجتزاء كما في خبر معوية بن وهب يعصب بها وسطه ولفظ الفتوى انتهى وقد عرفت ان الاستشهاد على ما ذكره يمكن بدون ما ذكره من شق الراس او الخيط بما ذكرنا من العقد والتكلف في رواية يونس كانه يحمل قوله من تحت رجليه من بين فخذيه الى الجانب الايمن من الخلف وتخصيص ... ربما كان لاستحباب على هذا الوجه ثم يغرزها في الموضع الذي لف فيه الخرقة اي في موضع الشداد ثم يلف بما بقي من الخرقة بعد الاخراج من موضع الشداد من حقويه الى

ركبتيه

بحث خامسة نظرا الى انها منتهى عدد الكفن الواجب هو الثلث والندبي هو الحبرة والخامسة واما العمامة فلا تعد من اجزاء الكفن اصطلاحا وان استحبت وللمرأة
لفافة بسبب ثديها بدلا عن العمامة وتزاد عنه النمط وهو ثوب من صوف فيه خطط تحا الفاوية شامل لجميع البدن فوق الجميع كذا تزاد عنه خرقة اخرى تلف
بها ثدياها وتشد الى ظهرها على المشهور ولم يذكرها المص هنا ولا في البيان ولعله لضعف المستند فانه خبر مرسل مقطوع ورواية سهل بن زياد عن بعض مشايخه
مساجده السبعة بالكافور

وكبته لفافة شديدا وح فينطبق على ما ذكره ان يحمله على اخراج وانها عند الانثيين تحت الرجلين اى من تحت ما يلي منها الارض الى الجانب الايمن
وعنه طرفيها في تلك الجانب في الموضع الذى لف فيه الخرقة الذى انتهى عنده منها كما ذكره الشارح وح يكون قوله تلف فخذيه من حقويه
الخ اشارة الى تمام ما يفعله من الابتدا الى الانتها الا الى لف ما بقى على ما ذكرنا في الوجه الاول ولعل هذا اظهر فتدبر **قوله** سمتها خامسة
نظرا الى انها الخ كان هذا بناء على ما في حسنة الحلبي المتقدمة في بحث القميص من قوله وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد
لكن يخدشه ما سبق في صحيحة عبد الله بن سنان المنقولة في بحث الاثواب الثلثة من عد العمامة من الكفن دون الخرقة وكذا ما ذكر في الرواية الاخرى
من عبد الله بن سنان المتقدمة هناك من ان الخرقة والعمامة لا بد منهما من الكفن الظ في ان شيئا منها ليس من الكفن وسبق نقله للعر الصادق
ايضا وكذا ما في رواية معوية بن وهب المتقدمة هناك من عد الخرقة والعمامة كلتيهما من الكفن وكذا ذكره المص في كرى حيث جمع بين هذه بان الخبرين
يحمل الاول على الكفن الواجب والثاني على ما يشمل المندوب ويمكن حمل كلام الشارح على ان اصطلاح الفقها على ذلك اى عد الخرقة من الكفن
دون العمامة واطلاق الخامسة بهذا الاعتبار وهذا لا ينافي وقوع خلافه في الروايات والاولى ان يقال ان عدها خامسة باعتبار انها على
المشترك خامسة الكفن المشترك بين الرجل والمرأة وان تعددت للرجل العمامة وفي المرأة القناع والنمط او باعتبار انها خامسة ما يجمعه عندها
من قطع الكفن والكفن في الوجهين ما يعم الكفن حقيقة او على سبيل التوسع فلا يخدشه ما عدم كونها من الكفن في الروايتين فتفطن **قوله**
وللمرأة القناع بدلا عنه يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم الاتية ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام في كم تكفن المرأة
قال تكفن في خمسة اثواب احدها الخمار **قوله** وتزاد عنه النمط ضرب من البسط معروف بعض الطرفين ايضا وما فسره به الشارح ومثله
المعتبر الا انه ليس فيه التقييد بكونه من صوف ماخوذ من الثاني لما فيه من الانماط اى الطرايق والمش انه غير الحبرة ونسب ابن ادريس في السرائر زيادة
نمط المرأة الى رواية وانكرها مستدلا بان النمط هو الحبرة وقد تزيدت في الرجل والمرأة قال لان الحبرة مشتقة من التزيين والتحسين كذلك
النمط هو الطريقة وحقيقة الاكسية والفرش ذات الطرايق ومنه سوق الانماط بالكوفة انتهى وما نقله من الرواية لم اطلع عليه والمش
الاستدلال على استحبابه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق
وخمار ولفافتين ولا يخفى انه ليس فيه حديث النمط اصلا والظ ان المراد بالدرع هو القميص كما ذكره في كرى والمنطق بكسر الميم وفتح الطاء
يشد به الوسط وكان المراد هنا المئزر كما ذكره في كرى وخرقة الثديين كما ذكره في المدارك واللفافتان على الاول هما اللفافة المفروضة في
جملة الثلثة ولفافة اخرى حبرة او نمط او غيرهما وقد قالوا باستحباب الحبرة بل مطلق لفافة اخرى كما سبق من الشارح في الرجل ايضا فيمكن ان يكون
تخصيص المرأة بها في هذه الرواية باعتبار تاكد استحبابها فيها ويمكن ان يق باختصاص استحباب الزيادة في الرجل بالحبرة مع وجودها بخلاف المرأة
لاستحباب زيادة لفافة اخرى فيها مط وعلى ما ذكرنا سابقا من عدم دلالة الاخبار على زيادة الحبرة على الثلثة بل انها من جملتها فالامر اظهر لاختصاص
المرأة ح بزيادة لفافة على الثلثة واما على الثاني فالظ ان اللفافتين هما الثوبان المفروضان في الرجل والمرأة بقية الثلثة سوى الدرع اذ قد
عرفت ان الظ عدم وجوب خصوص المئزر وانه يجوز بدله لفافة اخرى شاملة بل ربما كانت افضل فالثوبان الواجبان في المرأة ح هما المنطق والخمار
وقد ظهر من الاخبار السابقة استحباب العمامة في الرجل بدل الخمار فلعل المستفاد من هذه الرواية ان التاكيد في خمار المرأة اكثر من عمامة الرجل ثم
قد قيد الخمسة فيها بما اذا كانت عظيمة والظ ان المراد بها كونها جسيمة ويمكن الحمل على عظم القدر والمرتبة ولولا التعرض هذا القيد كلام
الاصحاب والله تعالى يعلم **قوله** فوق الجميع قال في شرح الارشاد ومع عدمه يجعل لها لفافة اخرى كما يجعل بدل الحبرة عند جماعة فيكون للمرأة
ثلث لفائف في كلام جماعة من الاصحاب استحباب النمط للرجل ايضا انتهى وقد عرفت عدم ظهور المستند للاصل فكيف بالفرع **قوله** ورواية
سهل بن زياد رواه عن بعض اصحابنا رفعه قال سئلته كيف تكفن المرأة قال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدي الى
الصدر وتشد الى ظهرها ويضع لها القطن اكثر مما يضع للرجل ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط ثم يشد عليها الخرقة شدا شديدا ولا
يخفى ان ضعف السند لا يمنع من الحكم بالاستحباب عندهم الا ان يق ان ذلك مع الاسناد الى احد الائمة لا مط وههنا ليس كذلك ويمكن ان يراد
ان عدم اهتمام المص بذكره لمكانه من الضعف لكن فيه على الوجهين انه لا توجيه لما ذكره من النمط عليه بل كان ينبغي طيه على غره بالطريق الاولى لما
ظهر من عدم ظهور مستند له اصلا والتمسك بالشهرة العظيمة بين الاصحاب فيهما مما ثم ان هذا الخبر ربما كان مرجحا لحمل المنطق في الصحيحة
على ما ذكره صاحب المدارك ليكون كفن المرأة مثل الرجل في غير تلك الخرقة كما هو مفاد هذا الخبر فتدبر **قوله** ويجب مس مساجده السبعة
الخ نقل عليه في شرح الارشاد وغيره الاجماع وزاد المفيد في المقنعة طرف انفه الذى كان يرغم به في السجود ونقل ذلك عن ابن ابي عقيل ايضا وقال
الصدوق ويجعل الكافور على بصره وانفه وفي مسامعه وفيه ويديه وركبتيه وفي مفاصله كلها وعلى اثر السجود منه فان بقي منه شيء جعل على صدره
وقال في ف يوضع الكافور على مساجد الميت ولا يترك على انفه ولا اذنيه ولا عينيه ولا فيه شيء من ذلك قال الشافعي يوضع على هذه المواضع
كلها شيء من القطن مع الحنوط والكافور ودليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى وقد اختلف الاخبار ايضا ففي حسنة عبد الله بن سنان او صحيحته على
ما في المدارك وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي عن ابي عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالحنوط قال تضع في فمه ومسامعه واثار السجود من وجهه
ويديه وركبتيه وفي حسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله قال اذا اردت ان تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به اثار السجود منه ومفاصله
كلها وراسه ولحيته وعلى صدره من الحنوط وقال الحنوط للرجل والمرأة سواء وفي موثقة سماعة عن ابي عبد الله اذا كفنت الميت فذر على كل

واقله مسماه على تمامها او يستحب كونه ثلثة عشر درهما وثلثا ودونه في الفضل اربعة دراهم ودونه مثقال وثلث ودونه مثقال ووضع الفاضل منه
عن المساجد على صدره لانه مسجد في بعض الاحوال وكتابة اسمه وانه يشهد الشهادتين واسماء الائمة عليهم السلم بالتربة الحسينية ثم بالتراب الابيض على
العمامة والقميص والازار والحبرة

ثوب شيئا من ذريرة وكافور ويجعل شيئا من الحنوط على سامعه ومساجده شيئا على ظهر الكفن وفي رواية يونس عنهم ثم اعمد الى كافور
مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مساجده من اليدين والرجلين ومن وسط راحتيه كذا في يب وفي كي وامسح
بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي راسه وعنقه ومنكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه
وفي بعض النسخ في بدل من الاخيرة وبينهما ايضا في كي وفي يب جميعا ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ومسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا وفي موثقة
عمار واجعل الكافور من مسامعه واثر سجوده منه وفيه واقل من الكافور وفي بعض نسخ يب بدله وفيه وقبته وهي بالضم وفتح التاء الثنايا النحابية
مثاقيل او اربعون درهما كما في القاموس وفي رواية الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله عليه السلام قال يوضع الكافور من الميت على
موضع المساجد وعلى اللبة وباطن القدمين وموضع الشراك من القدمين وعلى الركبتين والراحتين والجبهة واللبة على ما في الصحاح
هو النحر وهو موضع القلادة وذكرها مكررا اما تاكيدا او زيادة من احد الرواة وفي رواية زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قال
اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به اثار السجود ومفاصله كلها واجعل في فيه ومسامعه وراسه ولحيته من الحنوط وعلى صدره وفرجه
وقال حنوط الرجل والمرأة سواء وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال لا يجعل في مسامع الميت حنوطا كذا في اكثر نسخ يب والاستبصار ولذا
عدها في كرى مقطوعة وفي بعض نسخ يب باضافة عن ابي عبد الله وفي المدارك حكم بصحة الرواية وقطعها وفي الاول تامل فان الشيخ رواها عن
فضالة عن ابان عن عبد الرحمن وطريق الشيخ الى فضالة غير معلوم وابان فيه اشتراك والظ انه ابان بن عثمان وقد قيل انه ناووسي وان كان
ممن اجمعت العصابة وفي رواية عثمان النوى عن ابي عبد الله عليه السلام ولا تمس مسامعه بكافور كذا في كي وفي يب ولا تقربوا شيئا من مسامعه
بكافور وفي حسنة حمران بن اعين ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور ولا يخفى ما في هذه الاخبار من الاختلاف في الثاني في حكم المسامع حيث
في طرفيها بالوضع فيها والنهى عنه في شطر منها والشيخ تعرض للجمع بين روايتي عبد الله بن سنان وعبد الرحمن فقال الوجه ان نحمل قوله في فيه
في الرواية الاولى على انه ليس من السنة ان يجعل الحنوط في الفم وما رواه انه اذا حمل في فيه على معنى يكون للتقدير فيما بعده وعلى مسامعه وعلى
هذا فلا ينافي ما في الاخيرة من جعله في مسامعه ولا يخفى ان الظ مما نقلنا من روايتي عثمان وحمران ان النهى عن وضعه على مسامعه ايضا لا
الجمع بين الروايات يحمل الامر فيها على التقية هذا واما غير المسامع فيحمل الامر في المساجد على الوجوب لما نقلنا من الاجماع وفي غيرهما مما اشتمل عليه
بعض الروايات على الندب لعدم ثبوت ما يدل على الوجوب خصوصا مع شهرة عدم الوجوب بين الاصحاب في بعضها واتفاقهم عليه في بعض اخر
على ما هو الظ ولو لم يكن الاجماع في المساجد لكان القول فيها ايضا الجمع على الاستحباب اظهر فتدبر **قوله** واقله مسماه على تمامها لا طلاق الروايات السابقة
وصدق الامتثال بذلك **قوله** ويستحب كونه ثلثة عشر درهما وثلثا مسنده مرفوعة علي بن ابرهيم قال السنة في الحنوط ثلثة عشر درهما
وثلث اكثره وقال ان جبرئيل نزل على رسول الله صلى الله عليه واله بحنوط وكان وزنه اربعين درهما فقسمها رسول الله ثلثة اجزاء جزء له وجزء
لعلي عليه السلام وجزء لفاطمة عليها السلم **قوله** ودونه في الفضل اربعة دراهم كذا ذكره المفيد حيث جعل اوسط المقادير اربعة دراهم ولعله كان له
خبر لم يصل الينا وفي خبر الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله عليه السلم قال القصد من الكافور اربعة مثاقيل وعمل به الشيخ فجعل وسط اربعة
مثاقيل وقال ابن ادريس والمراد بها الدراهم ههنا وتبعه العلامة في المختلف المثقال في الروايات الواردة في هذا البحث بالدرهم ولم يظهر لهما
مستند وقال في س وهذا التفسير تحكم ونقل في كرى عن ابن طاوس عن طالب بن ادريس بالمستند **قوله** ودونه مثقال وثلث لم اقف على خبر يدل عليه
نعم نقل في كرى عن الجعفي ان اقله مثقال وثلث فلعل نظر الشارح الى الخروج من خلافه وفي رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن بعض رجاله عن ابي عبد الله
اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونصف فكان ينبغي ان يذكر في المراتب **قوله** ودونه مثقال وفي المقنعة جعل ذلك اقله الا ان يتعذر ذلك
وظاهره وجوبه مع عدم التعرض وهو ظ ما نقل عن ابن الجنيد ايضا ويدل عليه رواية ابن ابي نجران عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اقل
ما يجزي من الكافور للميت مثقال الا ان ضعفها وارسالها لا ينهض حجة للوجوب فما ذكره الشارح وغيره من المحققين من الحمل على اقل مراتب الاستحباب حسن
وفي كي بعد ما جعل الوسط اربعة مثاقيل قال فان لم يجدها فمقدار درهم ولم يظهر له مستند على الخصوص الا ان يكون المراد بالمثقال الدرهم على ما
نقلنا عن ابن ادريس والعلامة ره قال في كرى ولا يشارك الغسل هذه المقادير وقطع به الاكثر وقال في المعتبر اختلف اصحابنا في الكافور الذى يجعل
في الماء للغسلة الثانية هل هو من هذا المقدار ام لا الاقرب انه غيره **قوله** ووضع الفاضل منه على صدره هذا هو المش بين الاصحاب واستدل
عليه في المعتبر باجماع الفرقة وعملهم وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي المتقدمة انفا المتضمنة لقوله وعلى صدره من الحنوط ولا يخفى انها انما تدل على وضع
شيء من الكافور على الصدر لا تخصيص لحكم بصورة الفضل ولا على اختصاصه بتمام الفاضل على ما ذكره وقد يقال ايضا ان الظ ان المراد باللبة في الرواية
المتقدمة هو هذا وهو ايضا كسابقه واما ما ذكره الشارح من التعليل وهو انه مسجد في بعض الاحوال كما في سجدة الشكر ففيه انه ان جعله داخلا
في اثار السجود الواردة في الروايات فيجب الحكم بوجوب مسحه والا فالحكم باستحباب وضع الفاضل عليه بمجرد هذه المناسبة مشكل جدا على انه يتوجه
عليه انه يقتضي حصول الاستحباب بجعل الفاضل على البطن وصفحة الوجه لانهما ايضا مسجدان في سجدة الشكر وكانهم لا يقولون به فتدبر **قوله**
واسماء الائمة اى بعنوان انه يشهد بانهم ائمته كما صرح به الشيخ لا مجرد كتابة اسمائهم كما هو ظ العبارة **قوله** بالتربة الحسينية لم يذكر في الخبر
المكتوب به كما سيشير اليه الشارح وفي المعتبر ويكتب ذلك بالطين والماء وقال الشيخان بتربة الحسين عليه السلام فان تعذر فبالاصبع وذكر هنا التراب
الابيض والوجه فيما ذكروه انهم يكرهون الكتابة على الكفن بالسواد وان لم يذكروا له دليلا صالحا فالمحقق في المعتبر نسبه الى الشيخ وقال هو حسن

والجريدتين المعمولتين من سعف النخل او من السدر او من الخلاف او من الرمان او من شجر رطب مرتبا في الفضل كما ذكر

لان في ذلك النوع استيلاع ولان وظائف الميت متلقاة توقيفا متوقف على الدلالة ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ثم بعد ذلك فلا
ريب في افضلية التربة المباركة فان تعذر فالظاهر ان الكتابة بالطين خصوصا الابيض اولى من الكتابة بالاصبع لان الظاهر من الكتابة في المكتوب عليه
يبقى بعدها اثر كما انتشر في العرف الى الشيخين موافق لما ذكره الشيخ قال في ط ويكتب في ذلك بتربة الحسين فان لم يوجد كتب بالاصبع ولا يكتب ذلك
بالسواد واما المفيد فعبارته في المقنعة هكذا ويستحب ان يكتب على قميصه وحبرته او اللفافة التي تقوم مقامها والجريدتين باصبعه فلان يشهد
ان لا اله الا الله وان كتب في ذلك بتربة الحسين عليه السلام كان فيه فضل كثير ولا يكتب بسواد ولا بصبغ من الاصباغ انتهى وهو ليس بصريح فيما ذكره
بل يحتمل ان يكون الاصبع مكان القلم ويكون مراده ان الكتابة بالتربة المباركة فيه فضل كثير وان لم يوجد فيما لا يكون فيه سواد ولا صبغ من الاصباغ
وفي الرسالة الغرية منه بالتربة او غيرها من الطين فتدبر قوله والجريدتين المعمولتين من سعف النخل الجريدة واحدة الجريد هي غصن النخلة اذا
جرد عنه الخوص اي الورق وما دام عليه الخوص فهو السعف بالتحريك والسعف مطلوب ومنهم من فسر الجريدة بالسعفة والسعفة غصن النخل فتكون
مطلقين واستحباب الجريدتين من متفردات اصحابنا واخبارهم به متظافرة وقد ورد في روايات العامة ايضا لكنهم انكروها وقد قال النبي صلى الله
عليه وآله على ما حكاه عنه ابو جعفر في رواية يحيى بن عبادة المكي خضروا اصحابكم فما اقل المخضرين يوم القيامة قوله او من السدر قد عرفت ان الجريدة
لغة مخصوصة بالنخل والاخبار الواردة بها تختص به لكن ذهب الشيخ في ط وغيره ومن تابعه الى انه ان لم يوجد النخل فيؤخذ من السدر وان لم يوجد فمن
الخلاف فان لم يوجد فمن غيره من شجر رطب والمفيد قدم الخلاف على السدر ولم يتعرضوا للرمان وقال المحقق في ر ويستحب جريدتان من النخل فان لم يوجد فمن السدر
فالخلاف فالرمان فالرطب واضاف الرمان ايضا لكن كلامهم يحتمل ان يكون كل لاحق مع تعذر سابقه او يكون لترتيب بينها في الفضيلة وكلام
الشارح ههنا ظ في الثاني وقال الشيخ في ف ويستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل او غيرها من الاشجار ونحوه قال ابن ادريس
وظاهرهم التخيير بين النخل وغيره مع الجزم بافضلية النخل وقال المص في كري والاجود انه مع التعذر اي تعذر النخل شجر رطب وهو اختيار ابن بابويه والجعفي
والشيخ في الخلاف وقد عرفت ان ظ الخلاف خلاف ما ذكره من التقييد بالتعذر واما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب فرواية الفقيه عن
علي بن بلال وسندها اليه على ما ذكره العلامة في الخلاصة حسن انه كتب علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث عليه السلام الرجل يموت في بلاد ليس
فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء من الشجر غير النخل فانه قد جاء عن آبائكم عليهم السلام انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانها تنفع
المؤمن والكافر فاجاب يجوز من شجر آخر رطب وروى في في عن سهل بن زياد عن غير واحد من اصحابنا قالوا قلنا له جعلنا فداك ان لم نقدر على الجريدة
فقال عود السدر قيل فان لم نقدر على السدر فقال عود الخلاف وروى ايضا عن علي بن بلال انه كتب اليه يسأله عن الجريدة اذا لم يجد يجعل بدلها
غيرها في موضع لا يمكن فيه النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل وبه جاءت الرواية قال وروى علي بن ابراهيم في رواية اخرى قال يجعل
بدلها عود الرمان ولا يخفى ان حسنة الفقيه تصلح حجة لاخذها مع تعذر النخل من شجر رطب مط كما ذكره في كري لا مع وجود النخل كما هو ظ الخلاف
ولا باس ايضا بالعمل بما ذكره الشيخ ومن تابعه من تقديم السدر ثم الخلاف للرواية الاولى من في فان فيه عملا بالروايتين لكن الحكم بوجوب الترتيب
بينها على ما ذكره مشكل لما ذكره من الضعف في الرواية وقطعها واما الحكم بالترتيب بينها في الافضلية على ما ذكره الشارح فيمكن ان يكون مستنده في
جواز الجميع مع تعذر النخل هو الحسنة المذكورة والرواية الدالة على الترتيب قد عرفت انها لا تصلح حجة لوجوب الترتيب حاليه وفي ترتيب الافضلية هو
لهذه الرواية لانها مما تصلح حجة له لكن يشكل حكمه بجواز الغير مع وجود النخل ايضا فان الحسنة المذكورة لا تدل عليه وكذا الروايات الضعيفة لما مع
الجميع من التقييد بتعذر النخل الا ان يقال انه يحمل قوله في الرواية الثانية من الكافي والجريدة افضل على جواز غيرها مط مع وجود الجريدة ايضا وان
كانت الجريدة افضل فحكم بالترتيب بينها في الفضل على ما ذكره لكن فيه تامل لان ظ قوله فيها اولا يجوز اذا اعوزت الجريدة هو تخصيص جواز الغير
بصورة اعواز الجريدة وقوله والجريدة افضل لا يأبى عن الحمل على ان الجريدة اذا وجدت افضل وانفع من غيرها اذا لم توجد هذا مع ضعف الرواية
وقطعها ومخالفتها لما في الفقيه واما تقديم الخلاف على السدر على ما ذكره المفيد فلم اقف على ماخذه ولعله وصل اليه رواية تدل عليه لم تصل
بل لم تصل الى الشيخ ايضا حيث اقتصر في شرح كلامه في يب على نقل ما نقلنا من الروايات عن في ولم يورد عليها ما يدل على تقديم الخلاف نعم الكلام في الرمان
فنقول مستند الحكم فيه هو الرواية الثالثة من في وهي لارسالها وقطعها لا تصلح حجة لاشتراط الترتيب بينه وبين غيره لكنها مما تصلح حجة للافضلية
تقديمه على غيره كما ذكرنا في السدر والخلاف لكن فيها جعله من الترتيب انط بدلية عود الرمان من الجريدة بدلية بلا واسطة فظاهرها ان يكون مع
السدر في مرتبة واحدة ولا اقل من ان يكون مع الخلاف فيمكن ان يكون نظر الى ان الترتيب بين الثلثة الاول على ما ذكره مما لا اشتباه فيه فجعل
الرمان لعدم ذكره في الرواية فربما كان فيه ما يدل على تأخره عن الثلثة ويؤيده انه في الرواية الاولى ذكر بعد تعذر السدر عود الخلاف فلو كان
عود الرمان في مرتبته لكان اولى بالذكر فالاولى جعله بعد الثلثة لما فيه من الاشتباه وتقديمه على مطلق الشجر الرطب لورود النص فيه بخصوصه
ثم ان المحقق في المعتبر نسب القول باخذها من السدر مع تعذر النخل ومع تعذرهما من الخلاف الى القيل ثم نقل عن المفيد تقديم الخلاف ثم نقل
الرواية الاولى من في وحكم بسقوطها بضعف سهل وجهالة المنقول عنه ثم نقل الرواية الثانية وقدح فيها ايضا بجهالة القائل ثم قال وفي رواية عود شجر
وفي اخرى عود رطب وكل ذلك لم يثبت ولهذا اسند القوم الى قول الذاهب اليهما لعدم العلم بالمستند انتهى والظ ان ما نقله من الرواية الاخيرة
هو غير حسنة الفقيه فهو نقل عنها والا فهي رواية معتبرة الاسناد لكن من دابه طرح مثلها وقد غفل عنها المحقق الاردبيلي ايضا في شرح
حيث تمسك باشتراط الرطب بما في بعض الروايات من الخضراء والعلة المذكورة فيها من ان الميت لا يعذب ما داما رطبين ولم يتعرض للحسنة المذكورة ثم

تامل

يجعل احديهما من جانبه الايمن والاخرى من الايسر اليمنى عند الترقوة واحدة الترقوة وهي العظام المكتنفة لثغرة النحر بين القميص والبشرة والاخرى بين القميص والازار من جانبه
الايسر فوق الترقوة ولتكونا خضراوين ليستدفع عنه بهما العذاب ما دامتا كذلك ثم ان قدر كل واحدة طول عظم ذراع الميت ثم قدر شبر ثم اربع اصابع واعلم ان الوارد في الخبر من الكتابة
ما روي ان الصادق عليه السلام كتب على حاشية كفن ابنه اسمعيل اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله وزاد الاصحاب الباقي كما يتم مكتوبا عليه للتبرك ولا تخيير محض مع ثبوت اصل الشرعية
وجيد اختلاف عباراتهم فيما يكتب عليه من قطاع الكفن وعلى ما ذكر لا يختص الحكم بالمذكور بل جميع قطاع الكفن في ذلك سواء بل هو اولى من الجريدتين لدخولها في اطلاق النص
الكفن ان احتاج الى الخياطة ولا يبل بالريق على المشهور فيهما ولم نقف فيهما على اثر ويكره الاكمام المبتدأة للقميص ولو كفن في قميصه فانه لا كراهة في كمه بل يقطع منه

الازار وقطع الكفن بالحديد قال الشيخ سمعناه مذاكرة من الشيوخ وعليه كان عملهم
جعل الكافور في سمعه وبصره على الاشهر خلافا للصدوق حيث استحبه استنادا الى رواية معارضة باصح منها واشهر

فيحمل جواز اليابسة على الاطلاق فان كان الرطب الى ثم نقل عن بعض انه ذكر رواية تدل على عدم جواز اليابس وهي ما نقله عن الشيخ انه روى عن محمد بن علي بن
عيسى قال سألنا ابا الحسن عن السعفة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت يوضع معه في حفرته قال لا يجوز اليابس وهي في زيادات باب
باب تلقين المحتضرين والله تعالى يعلم قوله يجعل احديهما من جانب الايمن الخ استحباب تثنية الجريدة ووضع احديهما من اليمين والاخرى من اليسار
هو المعروف بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال واحدة تحت ابطه الايمن ويدل على المشهور روايات كحسنة جميل بن دراج قال قال ان الجريدة
قدر شبر توضع واحدة من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد والاخرى في الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص وحسنة الحسن
بن زياد الصيقل عن ابي عبد الله عليه السلام قال توضع للميت جريدتان واحدة في اليمين والاخرى في الايسر قال قال الجريدة تنفع المؤمن والكافر
ورواية الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام قال توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر واما قول ابن ابي عقيل فلا
يظهر له شاهد نعم في حسنة اخرى عن جميل قال سألته عن الجريدة توضع من دون الثياب او من فوقها قال فوق القميص ودون الخاصرة فسألته من اي جانب قال
الايمن وهي تدل على وحدة الجريدة من دون الخاصرة وان حمل على انه من تحت الخاصرة كما هو ظاهر موضعها لا يوافق ما ذكره ويمكن حمله على وضعها
بتمامها فوقها او ورائها او بحيث تنتهي الى امامها فح وضعها على ما ذكره يوافق ذلك ويقاربه لكن لا دلالة فيه على تعيين ولا يبعد القول
باستحباب وضع الواحدة واي موضع من الاوضاع الواردة في الروايات ومط وان كانت الاثنتان وعلى الاوضاع المخصوصة خصوصا ما هو المش
افضل ثم قوله فوق الترقوة قلت الظاهر ان المراد انه يوضع فوق الترقوة اي على منها ولم يوجد ذلك في كلام الاصحاب بل المش بينهم على ما ورد في حسنة
جميل بن دراج ان كلا منهما توضع من عند الترقوة لكن اليمنى من تحت القميص مما يلي الجلد واليسرى من فوق القميص وفيه اقوال اخرى لم يعثر لها على
شيء منها وحمل قوله فوق الترقوة على الوضع عليها لكن فوق القميص الذي هو فوقها اي عليها بعيد جدا ومع ذلك ففيه ما فيه فتامل واما الاقوال
الاخرى فقول الصدوقين يجعل اليمنى مع ترقوته ملصقة بجلده واليسرى عند وركه بين القميص والازار ولا يظهر له شاهد وقول الجعفي احديهما تحت
ابطه الايمن والاخرى نصفها مما يلي الساق ونصفها مما يلي الفخذ كما ورد في رواية يونس عنهم وقول ابن ابي عقيل هو الاكتفاء بالواحدة تحت ابطه الايمن
كما نقلنا في الحاشية السابقة فهو يوافق الجعفي فيها لكنه لم يذكر الثانية بخلاف الجعفي وفي رواية يحيى بن عبادة عن ابي جعفر توضع من اصل اليدين الى
الترقوة وفي رواية اخرى عنه عن ابي عبد الله عليه السلام تؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع واشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه
قد عرفت وجه الجمع بين الاخبار وقال المحقق في المعتبر ومع اختلاف الروايات والاقوال يجب الجزم بالقدر المشترك بينها وهو استحباب وضعها مع الميت
في كفنه او في قبره باي هذه الصور شئت ونقله عنه جماعة كالمص في كري وصاحب المدارك ساكتين عليه والظ انه لا يخ عن تشويش فتامل قوله
طول عظم ذراع الميت المش الذي ذكره الشيخان ومن تبعهما ان طول كل واحدة منهما قدر عظم الذراع والظ منه الذراع المستوي لا خصوص ذراع الميت
كما ذكره الشارح وقوله ثم قدر شبر ليس من جملة المش لعدم شهرته وانما ذكره بعضهم كالمص وقوله ثم اربع اصابع بعد ذلك ايضا ليس بمشهور بل انما
نقل عن ابن ابي عقيل انه قال مقدار كل واحدة اربع اصابع الى ما فوقها فلعل الشارح اختار ان الافضل ما هو المش ثم مقدار شبر ثم اربع اصابع
جمعا بين الاقوال ثم اعلم ان التحديد بالشبر ورد في مقطوعة جميل المتقدمة واما عظم الذراع واربع اصابع فلم اقف على ما يعضدهما وقد ورد التحديد
بالذراع في رواية يونس وكذا في الحكم رواية يحيى بن عبادة فلو جعل الذراع اول المراتب لكان له وجه ولا يبعد ان يكون ان في المش حملوا الذراع
على عظم الذراع ليقارب بالشبر الوارد في رواية جميل وكانه لا حاجة اليه اذ الفضيلة والافضلية محتمل فتدبر ثم انهم ذكروا انه يجعل على الجريدتين قطنا
وكانه لحفظ رطوبتهما مع ما فيه من احترام بدن الميت كاحترام الحي والله تعالى يعلم قوله ولا تخيير محض مع ثبوت اصل الشرعية
مثل هذه الاحكام لا بد من تلقيها من الشارع ولا يمكن التعدي مما ثبت شرعيته لاختلاف الحكم والمصالح وعدم سبيل للعقل اليها كما في صوم شهر رمضان
والعيد وغيره من الموارد ولهذا توقف المحقق في كري في احتمال الجواز تمسكا بالاصل والمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له قوله وعلى ما ذكر اي من تعليل الحكم
بالتبرك قوله بل جميع قطاع الكفن في ذلك سواء ويمكن ان يقال ايضا ان الاولى الكتابة على جميع قطاع الكفن ليحصل التاسي بما فعله الصادق عليه السلام
بيقين اذ في الرواية المذكورة وهي رواية ابي كهمس لم يتعين القطعة المكتوب عليها لكن روي في كتاب الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري انه سأل صاحب
الزمان صلوات الله عليه فقال روي لنا عن الصادق عليه السلام انه كتب على ازار اسمعيل ابنه اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك
بطين القبر او غيره فاجاب يجوز ذلك وهي تشهد بان المكتوب عليه كان هو الازار فهذا او يمكن ان يقال ان تخصيص المص بما ذكره بناء على ان كلامه في الرجل
واحال حال المرأة على المقايسة ولم يبق من قطاع كفن الرجل التي ذكرها ولم يعدها ههنا سوى الازار والخرقة وهما في اسافل البدن فالاولى
التحرز عن كتابة فيهما لما فيها من سوء الادب فتدبر قوله ويكره الاكمام المبتدأة للقميص يدل عليه رواية محمد بن سنان عمن اخبره عن ابي عبد الله
قال قلت الرجل يكون له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع له وهو جديد لم يجعل له كما فاما اذا كان ثوبا
لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار قوله واحترز به عما لو كفن في قميصه بل عما اذا لم يقطع لجديدا مطلقا سواء كان قميصه او قميص غيره لان قوله في
الرواية السابقة انما ذلك اذا قطع له وهو جديد يدل على اختصاص الحكم بذلك فلو اعتبر في رفع الكراهة سواء كان منه او من غيره كونه ملبوسا ايضا
بقرينة مفهوم اللبس في الرواية لكان اوفق ويؤيده ايضا ما ذكرنا من عدم التخصيص بقميصه صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت ابا جعفر عليه السلام ان يأمر لي
بقميص اعده لكفني فبعث به الي فقلت كيف اصنع فقال انزع ازراره قوله خلافا للصدوق حيث استحبه قد نقلنا سابقا عبارة الصدوق
في الفقيه وظاهرها وجوب جعله في بصره ومسامعه وسائر ما ذكره لا استحبابا كما ذكره الشارح بقرينة انضمامها مع اثر الحنوط الذي لا خلاف بينهم

في الوجوب

ويستحب اغتسال الغاسل قبل تكفينه غسل المس او الوضوء للتكفين او الوضوء الذي يجامع غسل المس للصلوة فينوي فيه الاستباحة او الرفع وايقاع التكفين على الوجه الاكمل فانه من جملة الغايات المتوقفة على الطهارة ثم غسل يديه من المنكبين ثلاثا ثم كفنه ولو كفنه غير الغاسل فالاقرب استحبابا كون سطحه المجزي اغتسال الغاسل او وضوءه ولو اضطر لخوف على الميت او تعذرت الطهارة الرابع الصلوة عليه ويجب الصلوة على كل من بلغ اى اكمل ستا ممن له حكم الاسلام من الاقسام المذكورة في غسله عدا الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين وواجبها القيام مع القدرة فلو عجز عنه صلى بحسب المكنة كالمومية وهل يسقط فرض الكفاية عن القادر بصلوة العاجز نظر من صدق الصلوة الصحيحة عليه ومن نقصها مع القدرة عن الكاملة وتوقف في الذكرى لذلك واستقبال المصلي القبلة وجعل راس الميت الى يمين المصلي مستلقيا على ظهره بين يديه الا ان يكون ماموما فيكفي كونه بين يدي الامام او مشاهدته له

في الوجوب فيه وقد ظهر بما فصلنا هنا ان ما يصلح مستندا له روايات كثيرة لا رواية واحدة كما يفهم من كلام الشارح لكن يعارضها روايات اخرى ايضا وقد ظهر ايضا ان المعارضات ليست باصح منها كما ادعاه الشارح بل فيها رواية صحيحة على ما حكم به جماعة من العدول المحققين وليس بعيد ايضا عن التحقيق ليس مثلها في المعارضات لكن شهرة خلافها بين الاصحاب بل الاجماع عليه على ما نقلنا من الخلاف وامكان حمل المعارضات على التقية دونها مما يرجح العمل بالمعارضات ويؤيدها ايضا الاخبار التي فصل بها مصارف الكافور ولم يذكر ذلك فيها فانها تؤيد عدم الوجوب بل ربما تؤيد عدم الاستحباب ايضا فتامل **قوله** ويستحب اغتسال الغاسل الخ هذا هو المشهور بين الاصحاب ذكره الشيخ في كتبه وتبعه ولم اظفر برواية تدل على ذلك لا في الغسل ولا في الوضوء واستدل المحقق في المعتبر بان الاغتسال او الوضوء على من غسل ميتا واجب او مستحب وكيفما كان فان الامر به على الفور فكان التعجيل به افضل وفيه ان ما ذكره انما يتم بناء على ان الامر للفور وح يتوجه عليه ان اللازم ح على ما هو المعروف من وجوب الغسل وجوب تقديمه وكذا الوضوء على القول بوجوبه كما هو راى الاكثر مع اتفاق كلهم هنا على استحباب التقديم فالظ ان لا يبنى الكلام على ذلك بل يتمسك بما دل على افضلية المسابقة الى المغفرة واستباق الخيرات وكيفما كان يتوجه ان اللازم ح الحكم بتقديم الغسل ثم اما مع الوضوء على القول بوجوبه او استحبابه معا وبدونه ان لم نقل باحدهما لا استحباب تقديم احدهما على ما ذكره وايضا الظ من كلامهم ان تقديم احدهما امر يتوقف عليه فضيلة تكفين الميت كما صرح به الشارح هنا وعلى ما ذكره من الدليل لا يلزم ذلك كما لا يخفى ثم بعد الكتاب والتي يفوت به الغسل او الوضوء تعارض بفورية تجهيز الميت مع ما ورد فيها من المبادرة فمن اين علم هنا ترجيح رعاية الفورية الاولى حتى يتم وقال المص في الذكرى لم نكن لذلك ان التكفين بعد غسل الغاسل من المس او بعد وضوئه الذي يجامع الغسل فان خيف على الميت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح عليه السلام وفي خبر محمد بن مسلم عن احدهما وقد سئله هل يغتسل الغاسل قبل ان يكفنه فقال ع يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل وخبره دال على تاخير الغسل ويمكن حمله على الضرورة وفي خبر عمار عن الصادق عليه السلام تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين ثم تكفنه انتهى وفي رواية يعقوب بن يقطين التي اشار اليها وهي صحيحة ثم لا تكفنه تغسل الميت ثم قال ع ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وانت خبير بان ظاهرها تاخير غسل المس عن التكفين مطلقا من غير اختصاص بحال الخوف فتخصيص ذلك بهذه الصورة من غير استدلال على ما ذكره من تقديم الغسل او الوضوء لا يخ عن غرابة ثم خبر محمد بن مسلم وهو ايضا صحيح ظاهره دال على خلاف ما ذكرنا فان جوابه بعد ما نقله من السؤال الصريح في افضلية تاخير الاغتسال اما وجوبا او استحبابا وهو مطلق وليس فيه مقيد فحمله على الضرورة مع كمال بعده لا ضرورة تحمل عليه هذا على ما نقله لكن الرواية في التهذيب هكذا قلت ع الذي يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم تلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل ولا يخفى ان الرواية على هذا الوجه ليس ظهورها في افضلية تاخير الغسل مرتبة ظهورها على الوجه الذي نقله في الذكرى فان الظ ان السؤال على الوجه سؤال عن جواز ما سئله فعلى الاول سؤال عن جواز اغتسال الغاسل قبل تكفينه وح مفاد الجواب المنع منه واما على الثاني فسؤال عن جواز التكفين قبل الاغتسال وح فلا بعد كثيرا في ان يحمل جوابه ع على جواز ذلك بعد غسل يديه من العاتق لا افضلية ذلك وجوبا او استحبابا لكن مع ذلك الوقوف على صريح الخبر مما لم يدل دليل على خلافه اولى وبالجملة فالاولى العمل بهاتين الروايتين وغسل اليدين على ما ذكر فيهما ثم الغسل ورواية عمار للوثقة ايضا مؤيدة لهما لكن بين الروايات اختلاف في كيفية غسل اليدين ففي الاولى قيد بالثلث دون الثانية مع موافقتهما في تحديد اليد والثالثة تخالفهما في التحديد ولا تعرض فيها للتقييد وايضا ضم فيها غسل الرجلين وليس فيهما ويمكن الجمع بين الاولين بحمل الثلث على الافضلية وبينهما وبين الثالثة بالقول بالتخيير بين الوجهين ولكن العمل بالاولى اولى **قوله** ولو اضطر لخوف على الميت الخ قد عرفت ان لكل استحباب ما ذكره من غسل اليدين مطلقا من غير تخصيص بحال الخوف وان ظ الاخبار تاخير الغسل واما الوضوء فليس منه هنا اثر في الاخبار اصلا فليثبت **قوله** المجزي اغتسال الغاسل او وضوءه قلت فيه تامل فان للغاسل باعتبار ملاقاة الميت حدثا ونجاسة حكمية ثبت في غيره فاستحباب الغسل او الوضوء له للتكفين لا يدل على استحبابه لغيره فكيف بالطريق الاولى الذي هو ظ المحرري بل ربما دل المفهوم على عدمه نعم لو كان محدثا بحدث اقوى من المس كالجنابة فلا يبعد القول باستحبابه كونه متطهرا للتجويز المذكور وتخصيص كلام الشارح بذلك بعيد جدا مع انه ايضا محل تامل هذا مع ما عرفت من حال الاصل فكيف بما يفهم منه فافهم **قوله** ويجب الصلوة على كل من بلغ الخ هذا هو المش والمعتمد ونقل عن ابن الجنيد انه قال يجب على المستهل وعن ابن ابي عقيل انه لا يجب قبل البلوغ ثم المش استحبابها قبل الست اذا ولد حيا فلو ولد لسقط لم يصل عليه ولو ولجته الروح ونقل عن بعض متقدمي الاصحاب المنع من الصلوة على الصبي الى ان يعقل الصلوة وفي بعض الاخبار المعتبرة عدم الوجوب او الاستحباب قبل ذلك محمول على التقية وبالجملة فالقول بوجوبه قبل ذلك ضعيف جدا او الاستحباب لو كان فليس على وجه زيادة اهتمام والله تعالى يعلم **قوله** عدا الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين لا شبهة في عدم وجوب الصلوة بل عدم جوازها على الكفار وكذا في وجوبها على الفرق وصرح المفيد بعدم جواز الصلوة عليهم الا للتقية وعلله الشيخ في يب بكفرهم كما نقل عنه سابقا في الغسل وهو مذهب ابي الصلاح وابن ادريس ايضا حجة المشهور عموم بعض الروايات كقول النبي ص في رواية السكوني لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة وقول الصادق ع في رواية طلحة بن زيد صل على من مات من اهل القبلة وهي لضعفها لا تنهض حجة على الوجوب في غير موضع الاجماع لكن الظ من كلام جملة الاصحاب جواز الصلوة عليهم بدعائهم فالاحوط الاتيان بها كذلك والله تعالى يعلم **قوله** وهل يسقط فرض الكفاية الخ والاولى ان لا يكتفي القادر بها عن العاجز لاصالة عدم السقوط الا بما هو المتيقن وهو صلوة الكامل مع ما فيه من الاحتياط **قوله** واستقبال المصلي القبلة هذا ايضا مع القدرة ...

ويغتفر الحيلولة بماموم مثله وعدم تباعده عنه بالمعتد به عرفا وفي اعتبار ستر عورة المصلي وطهارته من الخبث في ثوبه وبدنه وجهان والنية المشتملة على قصد الفعل وهو الصلوة على الميت المعين او المتعدد وان لم يعرفه حتى لو جهل ذكوريته وانوثيته جاز تذكير الضمير وتانيثه مؤولا بالميت والجنازة متقربا وفي اعتبار الوجه من وجوب وندب كغيرها من العبادات ما كان المصنف في الذكرى مقارنة للتكبير مستدامة الحكم الى اخرها وتكبيرات خمس احدها تكبيرة الاحرام في غير المخالف يتشهد الشهادتين عقيب الاولى ويصلي على النبي ص عقيب الثانية

عن العاجز وفي سقوطها عن القادر ايضا ما ذكره من الوجهين الا ان الاول ما هو الاولى فتذكر **قوله** ويغتفر الحيلولة بماموم مثله اي بان يكون مثله الامام واما مع حائل يمنع مشاهدة الامام او ماموما يشاهده ولو بوسائط فلا يصح الائتمام وكان هذا في غير المرءة لما سيجيء في بحث الجماعة انه لا باس فيها بالحائل مع علمها بافعاله التي يجب فيها المتابعة وقد ذكروا ايضا هناك انه لا باس بالحائل ايضا مع مشاهدة لماموم مثله وان كان الحائل غير امام فانهم قالوا لو وقف الماموم خارج المسجد بحذاء الباب وهو مفتوح بحيث يشاهد الامام او بعض المامومين صحت صلوته وصلوة من على يمينه وشماله وورائه لانهم يرون من يرى الامام مع وجود الحائل بالنسبة الى من على جانبه فعلم اغتفار مثل هذا الحائل ايضا والظ انه لا اختصاص للجماعة في صلوة الميت بحكم على حدة فلو قال الشارح بدل ما ذكره ومشاهدته له او لماموم مثله لكان اولى واحصر فتدبر **قوله** وعدم تباعده عنه عطف على قوله بجعل راس الميت وكان هذا اذا لم يكن تباعده بتخلل الصفوف والا فلا باس به **قوله** وفي اعتبار ستر عورة المصلي الخ منشأ الوجهين ان هذه صلوة فيعتبر فيها ما يعتبر في سائر الصلوات الا ما استثني كرفع الحدث وان اطلاق الصلوة عليها مجاز وانما هو دعاء فلا يعتبر فيه شرائط الصلوة الا ما ثبت بدليل خارج وفي الذكرى جعل الاقرب في الستر وجوبه مع الامكان الحاقا لها بسائر الصلوات بحكم التاسي ونقل عن العلامة انه ليس الستر شرطا فيها لانها دعاء واجاب بانه لا ريب انها تسمى صلوة وان اشتملت على الدعاء فيدخل تحت عموم الصلوة وعارض بوجوب الاستقبال والقيام فيها وتوقف في اشتراط الطهارة من الخبث للاصل وانها دعاء واخفية الخبث بالنسبة الى الحدث من جهة صحة الصلوة مع الخبث لا مع بقاء حكم الحدث لا طلاق التسمية بالصلوة التي يشترط فيها ذلك والاحتياط قال ولم اقف في هذا على نص ولا فتوى ثم حكم بعدم اشتراطهما كلها باب لاجود ترك ما يترك في ذات الركوع والابطال بما يبطل بها خلا ما يتعلق بالحدث والخبث على ما نقل وانت خبير بان الذي هو منشأ توقفه في اشتراط الطهارة من الخبث وعدم ترجيحه للاشتراط حقيقة هو الوجه الثالث الذي ذكره والا فالوجهان الاولان يأتيان في سائر الشروط ايضا بل ترجح عدم الاشتراط في الكل الا ما ثبت اشتراطه بدليل كالاستقبال والقيام حيث نقل على اشتراطهما الاجماع وذلك لان كون اطلاق الصلوة عليها حقيقة شرعية غير ظ بل الظ انه اما مجاز او باعتبار المعنى اللغوي اذ المتبادر منها شرعا هو ذات الركوع ويشهد به لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صلوة الا بطهور والصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وتحليل الصلوة التسليم الى غير ذلك وفي صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام لا باس بالصلوة على الجنائز حين تغيب الشمس وحين تطلع انما هو استغفار وفي موثقة يونس بن يعقوب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء ووجوب التاسي لو سلم انما هو فيما علم فعله لاجلها وعدم ثبوت ذلك في الشرط لا سترة به وبما قررنا ظهر انه لو اشار الشارح الى جريان الوجهين في سائر الشروط ايضا غير ما استثني لكان اولى فتدبر **قوله** مؤولا بالميت او الجنازة اي بان يقصد ارجاعها الى الشخص مع الميت فيذكر او الى الجنازة فيؤنث قال في القاموس الجنازة الميت ويفتح او بالكسر الميت وبالفتح السرير او عكس او بالكسر السرير مع الميت وانت خبير بانه يمكن التذكير والتانيث مع قصد الرجوع الى الجنازة ايضا باعتبار اللفظ والمعنى وانه يمكن الارجاع الى الجنازة سواء كانت بمعنى الميت والسرير اما على الاول فظ واما على الثاني فبان يقصد به الميت مجازا وقد يقع نظير ذلك مع رعاية الوجهين جميعا في قوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون هذا ويمكن التذكير والتانيث ايضا باعتبار لفظي الميت والنفس فافهم **قوله** وفي اعتبار الوجه كما للمص في الذكرى اشار اليه في بحث الوضوء ولا يبعد الحكم هنا على الاعتبار فصرح بوجوب قصد الفعل على وجهه تقربا الى الله تعالى **قوله** احدها تكبيرة الاحرام كذا في شرح القواعد ايضا والمراد بها هو الاولى كما قال في شرح الارشاد ويكبر تكبيرة الاحرام مقارنة للنية ثم يتشهد ولعل الغرض من ذلك انه لا يتوهم فيها تكبيرة خارجة عن الخمس والاشعار به بصدق تحريمها التكبير فيها لا انها ركن لانه سيصرح بركنية جميع الخمس في مقارنة النية لا ازل لكل عبادة امرها سواء كان هو تكبيرة الاحرام او غيرها ولا يظهر له فائدة اخرى اما ما في رواية يونس عن ابي عبد الله عليه السلام الصلوة على الجنائز التكبيرة الاولى استفتاح الصلوة والثانية تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والثالثة الصلوة على النبي وعلى اهل بيته والثناء على الله والرابعة له والخامسة يسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه فظاهره ان الاولى تجرد لاستفتاح الصلوة ولا دعاء لها وهم لا يقولون به فتامل **قوله** يتشهد الشهادتين الخ لا خلاف في وجوب التكبيرات واما الادعية بينها فالمش وجوبها بل في الذكرى عن الاصحاب باجمعهم يذكرون ذلك في كيفية الصلوة ولم يصرح احد منهم بندب الاذكار والمذكور في بيان الواجب ظاهره الوجوب وذهب المحقق في يع الى عدم لزوم الدعاء بينهن ثم على المش فهل يتعين دعاء خاص او لا ذهب جماعة الى الثاني للاصل واختلاف الاخبار لاختلاف ما ورد عنهم اختلافا عظيما كحسنة محمد بن مسلم وزرارة ومعمر بن يحيى واسمعيل الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس في الصلوة على الميت قراءة ولا دعاء موقت تدعو بما بدا لك واحق الموتى ان يدعى له المؤمن وان يبدأ بالصلوة على رسول الله كذا في [illegible] وهي حسنة بابراهيم بن هاشم ورواها في يب في الصحيح عن الاربعة بزيادة الا ان قبل تدعو واسقاط المؤمن مع الواو قبل ان يبدأ وروى ايضا في موضع اخر ايضا عن [illegible] الا ان فيه ايضا الاسقاط المذكور وذهب جماعة الى تعيين ما ذكره المص من التفصيل وادعى في [illegible] عليه اجماع الفرقة وفي اخبارهم وظاهرهم ان مع هذا التعيين لا يوجبون في كل منها عبارة خاصة بل يجوزون بكل عبارة دلت على ما ذكره وذكر في شرح القواعد ان الالفاظ التي اشتمل على تعيينها الروايات مثل لفظ الشهادة والصلوة على النبي وآله متعين ونقل عن ابن ابي عقيل والجعفي انهما اوردا الاذكار الاربعة عقيب كل تكبيرة حجة المص وموافقيه من الاخبار حسنة محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة قالت سمعت ابا عبد الله ع يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر فصلى على الانبياء ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عز وجل عن الصلوة

ويستحب ان يضيف اليها الصلوة على باقي الانبياء ويدعوا للمؤمنين والمؤمنات باي دعاء اتفق وان كان المنقول افضل عقيب الثالثة ويدعوا للمكلف المؤمن عقيب الرابعة وفي المستضعف وهو الذي لا يعرف الحق ولا يعاند فيه ولا يوالي احدا بعينه بدعائه وهو اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ويدعوا في الصلوة على الطفل المتولد من المؤمنين لابويه او من مؤمن له ولو كانا غير مؤمنين دعا لهما بما احب الظاهر عدم وجوبه اصلا والمراد بالطفل غير البالغ و ان وجبت الصلوة عليه وللمنافق

على المنافقين كبر وتشهد ثم كبر فصلى على النبيين ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف ولم يدع للميت وحسنة اسماعيل بن همام عن ابي الحسن قال قال ابو عبد الله صلى رسول الله على جنازة فكبر عليه خمسا وصلى على اخر فكبر عليه اربعا فاما الذي كبر عليه خمسا فحمد الله ومجده في التكبيرة الاولى ودعا في الثانية للنبي ودعا في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات ودعا في الرابعة للميت وانصرف في الخامسة واما الذي كبر عليه اربعا فحمد الله ومجده في الاولى ودعا لنفسه واهل بيته في الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة وانصرف في الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا وان اخبر بان الروايات الاولى موافقة النبي على ذلك فلذا ذهب هؤلاء الى التخيير وبعضهم كالمحقق في يع الى انه افضل لان الكل مرات هو الطبة النبي فلذلك لكن مقتضاها وجوب الصلوة على الانبياء ووجوب دعاء ابهم معها ... انه للميت عدم ذكره في المنافق وعدم وجوب الصلوة على الال و ...

وهو المخالف مطلقا يقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات ويلعنه عقيب الرابعة وقد يجوز جمان وظاهره هنا وفي البيان الوجوب وصرح في الذكرى والدروس بعدم والاركان من هذه الواجبات بعد

في مسئلة ترتيب الجنائز حيث قالوا انه يجعل الرجل مما يلي الامام والمرأة من ورائه والطفل من ورائها وقيل بالعكس في الاخيرين فانه صرح في المعتبر فيها بان المراد بالطفل هنا من لا يجب الصلوة عليه قوله وهو هنا المخالف مطلقا كان الظاهر من المنافق هو المنافق الحقيقي وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الاسلام وهو المراد بما نقل من صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله على المنافقين ولعنه كعبد الله بن ابي في كلام الاصحاب هنا ان المراد به مطلق المخالف ... في شرح القواعد على الناصب ويشهد له انه في عنوان الباب بالصلوة على الناصب وذكر فيه رواية الحلبي في حكاية صلوة رسول الله على عبد الله بن ابي بن سلول ورواية عامر بن السمط وصفوان الجمال في حكاية صلوة الحسين بن علي على رجل من المنافقين وفيهما كان تعليل ... عليه بانه كان يتولى اعداء الله ويعادي اولياءه ... ببغض اهل بيت نبيك وظاهر ان هذا التعليل لا يجري في غير الناصب فيعم كل ناصب ثم اورد حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صليت على عدو الله فقل ... وحكي فيه ابن الدعاء عليه بالتعليل السابق فظاهره انه في الناصب وقريب منه رواية احمد بن محمد بن ابي نصر ... حسنة محمد بن مسلم عن احدهما قال ان كان جاحدا للحق فقل اللهم املأ جوفه نارا وقبره نارا وسلط عليه ...

او سنة البتة والقيام للقادر والتكبيرات ولا يشترط فيها الطهارة من الحدث اجماعا ولا التسليم عندنا اجماعا بل لا يشرع بخصوصه الا مع التقية فيجب ان يقف
عليه ويستحب اعلام المؤمنين بموت المؤمن ليتوفروا على تشييعه وتجهيزه فيكتب لهم الاجر وله المغفرة بدعائهم وليجمع بين ذلك وبين التعجيل والاعلام فيعلم منهم من لا
ينافي التعجيل عرفا ولو استلزم المثلة حرم

[illegible]

ومشي المشيع خلفه او الى احد جانبيه ويكره ان يتقدم لغير تقية

[illegible]

والتربيع وهو حمله بأربعة رجال من جوانب السرير الأربعة كيفما اتفق والأفضل الشافعي أفضل أن يبدأ في الحمل بجانب السرير الأيمن وهو الذي يلي يسار الميت فيحمله بكتفه الأيمن ثم ينتقل إلى مؤخره الأيمن فيحمله بالأيمن كذلك ثم ينتقل إلى مؤخره الأيسر فيحمله بالكتف الأيسر ثم ينتقل إلى مقدمه الأيسر فيحمله بالكتف الأيسر كذلك في الدعاء حال الحمل

تكلف في لبها الدية بالرجوع ما دام لم يؤذن ما ذكرنا حيث قال بعد ما قال له من زاره وقد أذن للناس الرجوع ولي حاجة أريد أن أسأله عنها امضه
بأن ينجحوا ولا بأن من زوج إنما هو فضل ولم يطلبنا مقدما فيتبع الجنازة الرجل رجوع ذلك قال العلامة في أدنى مراتب التشييع أن يتبعها
إلى المصلى فيصلي عليها ثم ينصرف وأوسطها أن يتبع الجنازة إلى القبر ثم يقف حتى يدفن وأكمله الوقوف بعد الدفن يستغفر له ويسأل الله تعالى
له الثبات على الاعتقاد عند سؤال الملكين انتهى ولعل مراده أدنى المراتب الكاملة التي ورد فيها أجر بالخصوص قوله والتربيع وهو حمله
اعلم أن التربيع المستحب في حمل الجنازة يطلق على معنيين الأول حملها من جوانبها الأربعة بأربعة رجال وعند الشافعي حملها
بين العمودين أفضل من حملها من الجوانب الأربعة وكان ذلك بأن يخرج خشبتين من جهة الرجل فيدخل الرجل بين العمودين فيحملها وقال العلامة في ذكره
ولا يمكن مثل ذلك في المؤخر لأنه يكون وجهه إلى الميت لا يبصر طريقه فيحمل العمودين رجلان يحمل كل واحد منهما أحد العمودين على عاتقه كما يفعل

بقوله بسم الله وبالله اللهم صل على محمد وال محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات وعند مشاهدة بقوله الله اكبر هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله اللهم زدنا ايمانا وتسليما الحمد لله الذى تعزز بالقدرة وقهر العباد بالموت الحمد لله الذى لم يجعلنى من السواد المخترم وهو الهالك من الناس على غير بصيرة او مطلقا اشارة الى الرضا بالواقع كيف كان والتفويض له الله تعالى بحسب الامكان والطهارة ولو تيمما مع القدرة على المائية مع خوف الفوت وكذا بدونه على المشهور والوقوف اى وقوف الامام او المصلى وحده

نسب اخبار ماذكره ايها وفيما ذكره الوضع على الايمن في الاولين وعلى الايسر في الاخرين فيعلم منه ان السهو في عبارة هي انما تقع في الايسر والايمن في اليمنى واليسرى ومن هذا يعلم انه ينبغي حمل عبارة ف على ماذكرنا اخيرا من الابتداء بايسر السرير حتى يكون ما اختاره مذهب ابن جبير واسحق ان لو حمل على ايسر الميت لم يوافق مذهبهما على ما نقله في هي عنهم وقد ظهر ماتلونا عليك ان ماذكره الشهيد الثانى ره من انه يمن صرح بهذه الهيئة المص في هي فيه مافيه اذ فيه غفلة عما ذكره ك في الحاصل لانه لا ينطبق عما ذكره اصلا سواء صحت العبارة او وقع فيها سهو في الايمن والايسر او في اليمنى واليسرى وانما ينطبق على ماذكره لو وقع السهو فيهما جميعا ومع تجويز ذلك لمن يحكم بذلك فكيف يكون كلامه صريحا فيما ذكره هذا واما نسبته الى الشيخ في ط فيه ايضا ما فيه بل عبارته ط هكذا ويستحب لمن شيع الجنازة ان يحمله من اربع جوانبه يبدء بمقدم السرير الايمن ثم يمر عليه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر فيأخذ رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى انتهى وليس فيه الا التصريح بالابتداء باليمين واما ان يمين السرير ماذا فلا يفهم من كلامه فكما احتمل ماذكره يحتمل ايضا ماذكرنا بل يقربه ماذكره في الخلاف فينبغي حمله على ماذكرنا وكذا نسبته الى كثير من الجماعة ايضا خلاف ما يظهر بالتصفح والتدبر بل كلام الاكثر على ما رأينا موافق لما في ط من الابتداء بيمين السرير وقد عرفت حاله او ابعد لا تلزمه على ماذكره مثل عبارة ير حيث قال ما فضله التربيع فيحمل اليد اليمنى بالكتف اليمنى ثم الرجل اليمنى كذلك ثم الرجل اليسرى بالكتف اليسرى ثم اليد اليسرى كذلك حيث عبر باليد والرجل اللتين بهما يعني ظهور معناهما انهما من الميت والله تعالى يعلم انتهى ما كتبته على المدارك وقد ظهر بما فصلنا ان الاولى الابتداء بيمنى الميت اخذا في الجانبين بما هو ايسر لو به يسهل الجمع بين الروايات بحمل الاوليين على الثلثة سواء واوفق المرام لا ومما ذكره الشارح ره هيهنا موافق لما نقلنا عنه في شرح الارشاد وقد عرفت حاله وانما بسطنا الكلام القول فيه تشحيذا للاذهان وتحديدا للاوهام والا فالخطب سهل لان المقام مقام الاستحباب ومع ذلك كانه ليس من المستحبات التي يهتم بها زيادة اهتمام كما يظهر مما رواه في التهذيب عن الحسين بن سعيد وطريقه اليه صحيح انه كتب الى ابى الحسن الرضا ع يسأله عن سرير الميت يحمل اله جانب يبدا به في الحمل من جوانبه الاربع او ما خف على الرجل يحمل من اى الجوانب شاء فكتب من ايها شاء وفى رواية جابر عن ابى جعفر عليه السلام السنة ان يحمل السرير من جوانبه الاربع وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع وهو يحتمل وجهين الاول ان السنة الاكيدة هي حمل السرير من الجوانب الاربعة مرة وما كان بعد ذلك من تكرار الحمل فهو تطوع ثم على هذا ايضا يحتمل وجهين الاول ان يكون المراد بالحمل من الجوانب الاربعة هو التربيع باربعة رجال كما يفعله العامة من الحمل بين العمودين والثانى ان يكون المراد به التربيع المستحب للحامل من الاخذ بالجوانب الاربعة كيفما اتفق هذا اذا كان حمل السرير بالبنا للمفعول من حيث ولو كان بالمثناة من فوق فالظ انه بناء على المعنى الاخر هو الوجه الاخير فافهم قوله بقوله بسم الله الخ مستند كما صرح به في الذكرى موثقة عمار عن ابى عبد الله عليه السلام لكن فيها على ما في يب بسم الله وبالله وصلى الله على محمد وال محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات قوله هذا ما وعدنا الله في ف ويب وعدنا قوله الحمد لله الذى لم يجعلنى الخ هذا ليس من تتمة الدعاء السابق كما هو ظاهر العبارة بل هو دعاء اخر مستقل وقد ورد الاول في رواية عنبسة بن مصعب عن ابى عبد الله ع والثانى في مرسلة الفقيه ورواية ابان على ما في ف ويب قال لا اعلم الا ذكره عن ابى حمزة قال كان على بن الحسين ع اذا راى جنازة قد اقبلت قال الحمد لله الخ قوله من السواد المخترم قال في ق السواد الشخص ومن البلدة قراها ومن الناس عامتهم وقال عنه واخترمته المنية اخذته والقوم استاصلهم فالظاهر كانه حمل السواد على الشخص واريد به الجنس والمخترم على الهالك اما على غير بصيرة فانه الهلاك الحقيقي او مطلقا فيكون حمدا على الحيوة وقوله اشارة الى الرضا بالواقع دفع لما يتوهم على الاحتمال الاخير من انه كيف يصح الحمد على الحيوة مع ما ورد من فضل حب لقاء الله ع فاجاب ان ذلك انما هو في وقته التعذر من جانب الله تعالى لا قبله بل ينبغي للمؤمن الشكر على الحيوة مادام وعلى الموت عنده وانه وكذا على الصحة والمرض والغنى والفقر وسائر الاحوال وبالجملة الرضا بما وقع من الله تعالى كيف كان كما يرشد اليه الاخبار ويمكن ان يقال ايضا ان من احب لقاء الله تعالى ينبغي له طلب ما يوجب الاستعداد له وذلك ينافي حب لقاء الله تعالى بل يؤكده فافهم وقال في الذكرى في دفع المنافاة ان حب لقاء الله تعالى غير مقيد بوقت فيحمل على حال الاحتضار ومعاينة ما يحب كما روينا عن الصادق عليه السلام وروى في الصحاح عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال من احب لقاء الله احب الله لقائه ومن كره لقاء الله كره الله لقائه فقيل له انا لنكره الموت فقال ليس ذلك ولكن المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته فليس شيء احب اليه مما امامه فاحب لقاء الله واحب الله لقائه وان الكافر اذا حضر بشر بعذاب الله فليس شيء اكره اليه مما امامه كره لقاء الله فكره الله لقائه وبقية عمر المؤمن نفيسة كما اشار اليه في الصحاح لا يتمنى احدكم الموت ولا يدع به من قبل ان يأتيه انه اذا مات انقطع عمله وانه لا يزيد المؤمن عمره الا خيرا وقال على عليه السلام بقية عمر المؤمن لا ثمن لها يدرك بها ما فات ويحيى بها ما مات انتهى ويمكن حمل المخترم على المستأصل ايضا فان البت على غير بصيرة كانه مستأصل لعدم رجوعه الى حظ ونصيب بخلاف المؤمن وعلى الوجهين يمكن حمل السواد على المعنى الثانى ايضا اى من القرية الهالك او المستأصل اهلها اهلاكا او استيصالا ظاهرا او حقيقيا وكذا على المعنى الثالث اى من عامة الناس الهالكين او المستأصلين حيث لم يجوزوا واضل الايمان وانهم يموتون بغير استعداد ومحبة بعذبها الموت على الاخير لا يبعد ان يؤيد باختصاص الدعاء بعقلاء والله يعلم قوله والطهارة ولو تيمما لا خلاف بين الاصحاب على ما ذكره في هي وشرح الارشاد في عدم اشتراط صلوة الجنازة بالطهارة ويدل عليه الاخبار ايضا كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل تفجأه الجنازة وهو على غير طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على

فباب نفصل على ... جل السرير من الجوانب الاربعة وما كان بعد ذلك ... للمؤمنين ... عبد الله عليه السلام ... منه

عند وسط الرجل وصدر المرأة على الاشهر ومقابل المشهور قول الشيخ في الخلاف انه يقف عند راس الرجل وصدر المرأة وقوله في الاستبصار انه عند راسها وصدره والخنثى هنا كالمرأة والصلوة في المواضع المعتادة لها للتبرك بها بكثرة من صلى فيها ولان السامع بموته يقصدها ورفع اليدين بالتكبير كله على الاقوى والا على الاختصاص بالاولى وكلاهما مروى ولا منافاة فان المندوب قد يترك احيانا وبذلك يظهر وجه القوة ومن فاته بعض التكبير مع الامام اتم البواقى بعد فراغه ولاء من غير دعاء ولو على القبر على تقدير رفعها ووضعها فيه وان بعد الفرض وقد اطلق المص وجماعة جواز الولاء

غير وضوء وغير هذا من الاخبار واما الاستحباب الظاهر فكانه لا خلاف فيه ايضا ويدل عليه ايضا رواية عبد الحميد بن سعد وسعيد على خلاف النسخ قال قلت لابى الحسن عليه السلام الجنازة يخرج بها ولست على وضوء فان ذهبت اتوضأ فاتتنى الصلوة الى ان اصلى عليها وانا على غير وضوء قال تكون على طهر احب الى واما جواز التيمم مع خوف فوت الصلوة وان قدر على المائية فلصحة الحلبى قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلى واما الجواز مطلقا كما هو المشهور فلموثقة سماعة قال سألته عن رجل مرت به جنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب بيديه على حائط اللبن فيتيمم ولما في الفقيه بعد ما نقلنا من رواية يونس بن يعقوب حيث قال وفى خبر اخر انه يتيمم ان احب والتقييد في الحسنة في كلام الراوى فلا ينافى اطلاق الروايتين لكنهما ضعيفتان بالقطع ووقف زرعة وسماعة في الاولى والارسال في الثانية الا ان يجبر ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب حتى انه في هي وكره نسبه الى علمائنا مع التسامح في ادلة السنن ويؤيده ايضا ما في صحيحة حريز عمن اخبره عن ابى عبد الله ع الجنب يتيمم ويصلى على الجنازة وفى موثقة سماعة عن ابى عبد الله الطامث اذا حضرت الجنازة تتيمم وتصلى عليها قوله عند وسط الرجل وصدر المرأة يدل عليه حسنة عبد الله بن المغيرة بن ابراهيم عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من صلى على امرأة فلا يقوم في وسطها ويكون مما يلى صدرها واذا صلى على الرجل فليقم في وسطه ورواية جابر عن ابى جعفر عليه السلام قال كان رسول الله ص يقوم من الرجل بحيال السرة ومن النساء في بعض النسخ المرأة ادون من ذلك قبل الصدر مما نقله من ف نقله عن العلامة في لف وتبعه المحقق الثانى في شرح القواعد الشارح هنا ونقل عنه في هي انه يقف عند راس المرأة والرجل كلا القولين خلاف ما رأينا فانه قال السنة ان يقف الامام عند وسط الرجل وصدر المرأة وهو موافق للمشهور ثم استدل باجماع الفرقة واما ما نقله عن الاستبصار فيدل عليه رواية موسى بن بكر عن ابى الحسن ع قال اذا صليت على المرأة فقم عند راسها واذا صليت على الرجل فقم عند صدره وحمله الشيخ في يب على انه اراد بالصدر الوسط لانه يعبر عن الشيء باسم ما يجاوره وكذلك في قوله عند راسها لان الراس يقرب من الصدر فجاز ان يعبر عنه به والاظهر في الجمع القول باستحباب كل منهما اذ الظ كما يظهر من هي انه لا خلاف عندنا في عدم وجوب ما ذكر من الكيفية واستحبابها لا ينافي استحباب كيفية اخرى ايضا والتخيير بينهما فافهم قوله والخنثى هنا كالمرأة قال في شرح القواعد ولا يبعد ان يقال ان الخنثى كالمرأة ساعدها من موضع الشهوة انتهى وعلى ما ذكره من التعليل لا يبعد ان الصبية ايضا كالمرأة لكن الحكم بمثل هذه التعليلات المستنبطة ضعيف جدا خصوصا على نحو ما حكم به الشارح من الجزم فالظ الاقتصار فيه على مورد النص نعم الصبية يحتمل دخولها في النساء الواردة في رواية جابر كما هو في اكثر النسخ ثم على مقتضى التعليل يلزم تعاكس الحكم عند كون المصلى امرأة وكانهم لا يقولون به وايضا التعليل المذكور لا يستقيم على القول الذى نقل من ف مع ان ظ كلام الشارح ان الخنثى هنا كالمرأة على جميع الاقوال فتدبر قوله وكلاهما مروى اما ما يدل على الاول فصحيحة عبد الرحمن العرزمى عن ابى عبد الله عليه السلام قال صليت خلف ابى عبد الله ع على جنازة فكبر خمسا يرفع يديه في كل تكبيرة ورواية يونس قال سألت الرضا عليه السلام قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون ايديهم في التكبير على الميت في التكبيرة الاولى ولا يرفعون فيما بعد ذلك فاقتصر على التكبيرة الاولى كما يفعلون او ارفع يدى في كل تكبيرة فقال ارفع يديك في كل تكبيرة ورواية محمد بن عبد الله قال رأيت ابا الحسن ع حين صلى خلف جعفر بن محمد ع على جنازة فرآه يرفع يديه في كل تكبيرة واما ما يدل على الثانى فموثقة غياث بن ابراهيم التسترى عن ابى عبد الله ع انه كان لا يرفع يده في الجنازة الا مرة واحدة يعنى في التكبير ورواية اسمعيل بن اسحق عن جعفر عن ابيه ع قال كان امير المؤمنين ع يرفع يديه في اول التكبير على الجنازة ثم لا يعود حتى ينصرف وهما تانك الروايتان مع عدم صحة الاولى وضعف الثانية موافقتان لمذاهب العامة فيمكن ان تكونا خرجتا مخرج التقية كما ذكره الشيخ في يب وايضا يجوز ان لا يكون لاهتمام بالرفع في البواقى بمنزلة الاولى فلذا اقتصر فيه على الاول بخلاف ما لو قلنا بعدم استحبابه في البواقى اذ لا يبلغ من طرح الروايات الاولة وبالجملة فقوة ما اختاره المص ظاهرة وان كان الاكثر على خلافه وادعى ابن ادريس ان الاقتصار في الرفع على الاولى اشهر الروايات وانه مذهب السيد المرتضى وشيخنا المفيد وشيخنا ابى جعفر الطوسى في نهايته قال وذهب في استبصاره الى ان الافضل رفع اليدين في جميع التكبيرات الخمس والصحيح ما قدمناه لان الاجماع عليه وكان مراده ان استحباب الرفع في الاولى اجماعى بخلاف البواقى فالصحيح الاقتصار عليه بناء على طريقته من عدم العمل باخبار الاحاد واما ما ادعاه من كونه اشهر الروايات فكانه لبس شيئا زايدا على ذهاب الاكثر الى العمل بالرواية الدالة عليه وفى لف استشكل صحة رواية العرزمى باحتمال ان يكون ابو عبد الله الذى روى عنه العرزمى غير الامام بقرينة ظ سياق العبارة وهو بعيد خصوصا مع وجوده في اكثر النسخ بل الظ ان قوله اولا عن ابى عبد الله ع خرج مخرج ما هو الغالب في الروايات من اسنادها اولا الى الامام وقوله قال صليت بيان لكيفية اسناده بانه صلى خلفه ورأى فعله ومثل هذا في الروايات كثيرة ولا يخفى انه يمكن التشكيك في الثانى ايضا باحتمال ان يكون غير المعصوم من احد الحكام خصوصا مع عدم وجوده فيه في اكثر النسخ ولا يخفى بعده ايضا والله تعالى يعلم قوله فان المندوب قد يترك احيانا وظ كان في الروايتين وان كان هو المحافظة عليه لانه كان احيانا الا انه لا يأبى عن الحمل عليه فليحمل عليه جمعا بين الاخبار فافهم قوله ولو على القبر على تقدير الخ استدلوا عليه برواية خالد القلانسى عن ابى جعفر ع قال سمعته يقول في الرجل يدرك مع الامام في الجنازة تكبيرة او تكبيرتين قال يتم التكبير وهو يمشى معها فاذا لم يدرك التكبير كبر عند القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر قال في الذكرى وهذا يشعر بالاشتغال بالدعاء اذ لو والى لم يبلغ الحال الى الدفن واستحسنه الشارح في شرح الارشاد قال لكن يجب تقييده بما لو كان لا يخرج عن سمت القبلة ولا يفوت به شرط الصلوة من البعد ولا تعتبر موالاة التكبير

عملا باطلاق النص وفي الذكرى لو دعا كان جائزا اذ هو نفي وجوب لا نفي جواز وقيده بعضهم بخوف الفوت على تقدير الدعاء والا وجب ما امكن منه وهو

اجود ويصلي على من لم يصل عليه يوما وليلة على اشهر القولين او دائما على القول الآخر وهو الاقوى

انتهى وفيه تامل لعدم ظهور اشتراط القبلة وعدم البعد في مثل هذه الصورة لجواز الاشتغال بتقدير الصلاة مع تعذر رعايتهما هنا
وظني ان حمل قوله فاذا لم يدرك التكبير الخ على ما حملوه لا يخلو عن تكلف وتعسف ان الظاهر انه يحمل على ان سابقه حكم من ادرك من الصلاة بعض
التكبيرات وهذا حكم من لم يدرك منها شيئا اصلا فحكم بانه يكبر عند القبر ان يصلي بانفراده عند القبر ان ادركهم وتقدمت صلى على القبر وصلى هنا
فاخر الخبر مما يتعلق بالمسألة الآتية لكن لا يخفى ان قوله يتم التكبير وهو يمشي معها يدل على التتمة ايضا لا يخلو عن اشعار بالدعاء والله تعالى يعلم
قوله عملا باطلاق النص هو صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ادرك الرجل التكبيرة او التكبيرتين من الصلاة على الميت فليقض ما بقي
متتابعا وحملها المصنف في الذكرى على جواز التتابع لا وجوبه بقرينة ما استنبطه من خبر القلانسي كما نقلنا عنه ويؤيده ايضا اطلاق صحيح عيص بن القاسم
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك من الصلاة على الميت تكبيرة قال يتم ما بقي وكذا رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له أرأيت
ان فاتتني تكبيرة او اكثر قال تقضي ما فاتك قلت استقبل القبلة قال بلى وانت تتبع الجنازة بل الظاهر ان هذه الرواية ايضا كخبر القلانسي لا تخلو
من اشعار بالدعاء والحكم بالاستقبال فيها بما يمكن ان يكون مع الامكان فلا بد ان يحمل ما نقلنا عن الشارح من التقييد بان لا يخرج عن سمت القبلة
وقوله وانت تتبع الجنازة ايضا لا يدل الا على التقييد لا على ما نقلنا عن الشارح من اشتراط عدم حصول البعد المفرط فافهم وكذا رواية زيد
الشحام قال سألت ابا عبد الله عن الصلاة على الجنائز اذا فات الرجل منها التكبيرة والتكبيرتان او الثلث قال يكبر ما فاته على ان قوله متتابعا في
الخبر المذكور ليس بصريح فيما فهموه بل يمكن حمله على انه يقضي ما بقي متتابعا اي من غير فصل بينه وبين ما ادرك بل التتابع بينهما من غير
فلا دلالة فيه على ما ذكروه من ترك الدعاء اصلا فتدبر **قوله** وقيده بعضهم بخوف الفوت هذا في مقابل قوله وقد اطلق المصنف وجماعة واما
قوله وفي الذكرى لو دعا الخ فهو ليس في مقابل الاطلاق المذكور بل هو بيان لما اشار اليه من ان مرادهم من الولاء جوازه لا وجوبه وهذا اشارة الى
ان بعضهم لم يطلق الولاء بل قيده بخوف الفوت على تقدير الدعاء والا وجب الدعاء ولا يخفى ان كون المراد بالولاء في كلام كل من اطلقه هو الجواز
على ما يفهم من كلام الشارح غير ظاهر نعم المصنف صرح به كما نقلنا بل ظاهر كلام جمع منهم كالعلامة في بعض كتبه وجوبه وعلى هذا فكان الظاهر ان يقال المصنف وجماعة
اطلقوا الولاء وهو اما على الجواز كما صرح به المصنف في الذكرى او على الوجوب كما هو ظاهر بعضهم وقيده بعضهم اي الولاء جوازا او وجوبا على الاحتمالين

ما اشرنا اليه من المزايا في حمزة وسهل كما اشار اليه في رواية عقبة عن جعفر انه عليه السلام قال اما بلغكم ان رجلا صلى عليه علي ع فكبر عليه خمسا حتى
صلى عليه خمس صلوات بكبر في كل صلوة خمس تكبيرات قال ثم قال انه بدري عقبي احدي وكان من النقباء الذين اختارهم رسول الله صلى الله عليه وآله من الاثني عشر فكانت
له خمس مناقب فصلى عليه لكل منقبة صلوة ويرشد ايضا الى ذلك كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة وافادوا بها المنع فيما ان علي قوم
سئلوا رسول الله اعادة الصلوة ولم يكن هناك ما يسوغ الاعادة من المزايا اجابهم بان الجنازة لا يصلى عليها مرتين اي من يصلي واحد لا
بشرط خاص لم يتحقق ههنا وامرهم بان يدعوا له اي يصلوا عليه بانفسهم بدون رسول الله ويدعوا له وان لم يكن بكيفية الصلوة وليس
منه الا عدم امرهم بالصلوة عليه بانفسهم ولا ضير فيه لعدم وجوبها مع انهم يعلم بريدة ذلك او شق عليهم بدون متابعته لعدم حسن
المعرفة او غير ذلك فامرهم بمطلق الدعاء له واما المزية التي لا منع معها من الاعادة فلا يظهر لها من الاخبار تحديد بغير ما في حمزة وسهل ولكن
في هذه الاعصار بمثلها فالاولى لنا عدم الاعادة ممن صلى مطلقا والله تعالى يعلم وقد ظهر لك بما تلوناه عليك ان الاظهر نظرا الى الاخبار استحباب
الصلوة لمن لم يدرك الصلوة قبل الدفن وعلى هذا فالظ حمل الكراهة في كلام الاصحاب على ما نقلنا من كريمي او لا من تحسبها بمن صلى على الميت
واما ما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد من ان صلوة الجنازة واجبة كفاية فاذا فعلت سقطت من الكل بلا خلاف فلا بد لمشروعيتها ندبا
او واجبا من دليل ابن ههنا دليل صالح لذلك وعلى تقدير الفعل لا معنى للوجوب اذ لا وجوب اجماعا ولا للندب لعدم القائل به على الظ اللهم
الا ان يقول به المجوز والكراهة بالمعنى الحقيقي معلوم الانتفاء فما بقي الا التحريم ثم ايده بروايتي اسحق ووهب قال لا معنى لحملهما على الكراهة بمعنى
اقلية الثواب بالنسبة الى الصلوة على الميت الذي لم يصل عليه اذ لا معنى لنهي النبي صلعم عن عبادة وقته بها القلة ثوابها وكثرة ثواب غيرها وان
اريد المعنى الحقيقي الاصولي فيحتمل ذلك لا يكون في العبادات ويلزم التحريم باعتبار فعلها واجبا او ندبا او بقصد الثواب مع العلم بعدم شرعيتها
ومع ذلك لا نريد من النفي والمنع الا هذه فنقول بها فيه تامل لان ما نقلناه من الاخبار مع عدم صحتها تصلح سندا للاستحباب للتسامح في ادلته
كما هو المشهور على انه يمكن ان يقال ايضا ان الثابت اولا هو الرجحان مع الذم على الترك في الجملة والساقط بفعل البعض اجماعا هو الذم المذكور فيبقى
الرجحان لاصالة استصحابه الى ان يثبت خلافه والقول بان الذم على الترك فصل له والفصل علة للجنس فيعدم بعدم الجنس فبعد تسليم ذلك
في الفصل والجنس لا نسلم كون الذم فصلا لم لا يجوز ان يكون الراجح فعله حقيقة محصلة ويكون الذم على الترك عارضا يعرض له فيعدم لا يلزم
عدم رجحان الفعل هذا وما ذكره من عدم المعنى للندب لعدم القائل به على الظ فيه ان من الظ ان مراد المجوزين هو الجواز مع الرجحان الذي هو معنى
الندب كما احتمله اذ لا يجوز العبادة بدون الرجحان على ما اعترف به هذا المحقق نفسه واما القائلون بالكراهة فعلى ما ذكرنا من ان الظ حمل حكمهم على الكراهة
كراهة التكرار من المصلي الواحد فلا اشكال ايضا في الحكم بالندب لغيره واما على تقدير عموم الكراهة فالظاهر ان مرجع حكمهم بكراهة العبادة حكم ايضا بوجوبها
او ندبها اذ العبادة لا بد ان تكون كك والكراهة لا تنافي ذلك كما حققناه في الاصول كيف لو صح ذلك لزم منه الحكم بحرمة كل عبادة مكروهة
ولا اقل من حرمة ما لا يرجع النهي فيه الى صفة منفكة كصيام الايام المكروهة وظاهر انهم لا يقولون بها ومن تامل فيما حققنا في حواشي شرح مختصر الاصول
في بحث العبادة المكروهة ظهر له وجه اندفاع كلماته على التفصيل فليتامل في ذلك فان تفصيله ههنا لا يناسب المقام والله الموفق للمرام والمحقق
الثاني في شرح القواعد حكم بالتخيير في الاعادة بين نية الوجوب اعتبارا باصل الفعل والندب اعتبارا بسقوط الفرض وفيه انه لا كلام في صحة نية
فعلها بالوجوب باعتبار اصل الفعل لكن الكلام ههنا في الامر المصحح لقصد القربة بالفعل انه وجوبي او ندبي وظ ان وجوب اصل الفعل بعد سقوطه
لا يصلح له لا بد من بقائه وقت الفعل ولعله ره جعل المصحح هو رجحان الفعل وغرضه انه يقصد التقرب بالفعل لرجحانه لكن له ان يجعله واجبا
باعتبار وجوب اصله او ندبا باعتبار ندبه في الحال فتأمل قوله الثالث الصلوة بعد الدفن حتى من لم يصل عليه اصلا فنقول ما نقلنا من الاصحاب
في المسئلة الاولى من ان من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر بما ذكره من التحديدات او بدون تحديد يشمل بظاهره هذه الصورة ايضا
والعلامة ره في هي صرح كلامهم بهذه الصورة وكذا الاخبار من الطرفين واختاره هو وجماعة الصلوة عليه بعد دفنه وجوبا جمعا بين الاخبار وفي لف لم يخص
كلامهم بهذه الصورة بل نقل اقوالهم واختار هو التفصيل بانه لو لم يصل عليه اصلا يصلى على القبر والا فلا وظاهره الوجوب في الصورة الاولى ونفي
الوجوب في الثانية مع المنع من غير تصريح بالحرمة والكراهة وان كان ظاهره الاول واحتج على الاول بالعمومات الواردة بالامر بالصلوة على الميت وعدم
صلوح الدفن للمانعية بقرينة ما ورد من الاخبار في الصلوة بعد الدفن وعلى الثاني بما ورد من الاخبار بالمنع عن الصلوة بعد الدفن فكانه جمع بين
الاخبار بتخصيص ما يدل على الجواز بما اذا لم يصل عليه وحملها على الوجوب وما يدل على المنع بما اذا صلى عليه وحملها على الحرمة او الكراهة وكلام
المحقق في المعتبر ايضا من اجمال فانه نقل عن المفيد انه اذا لم يصل على الميت صلى على قبره يوما وليلة وعن الشيخ لو لم يصل عليه يوما وليلة واكثره
ثلثة ايام ثم نقل طرفا من اقوال العامة ثم قال والوجه عندي انها لا تجب ولا امنع الجواز ولم يبين ان الكلام فيمن صلى عليه او شامل لمن لم يصل عليه
او مخصوص بالاخير لكن ظاهره عدم الاختصاص بالاخير واستدل على مختاره بان المدفون خرج بدفنه عن اهل الدنيا فساوى من تفرق في قبره
وقد تمسك بهذا الدليل العلامة ره في هي على عدم وجوب الصلوة بعد الدفن كما نقلنا عنه وبانه لو جاز الصلوة بعد دفنه لصلى على الانبياء في
قبورهم والعلماء وان تقادم العهد ثم ايده ببعض الاخبار التي يفهم منها المنع بعد الدفن ثم قال ما روي من الصلوة على القبر محمول على الدعاء ام
اما الجواز واما الدعاء المحض لا على الصلوة المعتادة ومنه انه صرح بعدم المنع عن الجواز مع ان دليله الثاني صريح في نفي الجواز ولا يخفى ضعف
ما ذكره من الدليلين اما الاول فلظ منع الخروج بالدفن عن صلاحية الصلوة عليه واما الثاني فلان عدم الصلوة على الانبياء والعلماء مع

والاول قرائته مبنيا للفاعل بعيد المعلوم اي يصلي من اراد الصلوة على الميت اذا لم يكن هذا المريد قد صلى عليه لو بعد الدفن المدة المذكورة او دائما سواء كان قد صلى
على الميت لا هنا هو الذي اختاره المصنف في المسئلة ويمكن قرائته مبنيا للمجهول فيكون الحكم مختصا بميت لم يصل عليه اما من صلى عليه فلا يشرع الصلوة عليه بعد دفنه
وهو قول لبعض الاصحاب جمعا بين الاخبار ومختار المص اقوى قوله لو حضرت جنازة في الاثناء اي في اثناء الصلوة على جنازة اخرى اتمها ثم استانف الصلوة عليها الا
على الثانية وهو الافضل مع عدم الخوف على الثانية وربما قيل بتعينه اذا كانت الثانية مندوبة لاختلاف الوجه

تقادم العهد لعله باعتبار احد ما ذكر من التحديدات المعقودة هناك بل الظ ان وجوب الصلوة وجوازها بعد الدفن انما هو بالنسبة الى من كان
في وقت موته من اهل الصلوة عليه ولم يدركها اذ لا يستفاد من الاخبار الواردة بالجواز الا ذلك وكذا التمسك بالعمومات على ما نقلنا عنهم
لا يجري الا فيه وح فلا يتجه الزام جواز الصلوة على الانبياء والعلماء مع تقادم العهد ثم واذ قد سمعت اقوالهم فنقول انك قد عرفت ان الجواز
في المسئلة الاولى لا يخ عن رجحان فههنا بطريق اولى واما الوجوب فالحكم به لا يخ عن اشكال لان الاخبار الواردة بالصلوة بعد الدفن لا نص فيها
على الوجوب سيما مع معارضتها بالاخبار الاخر واما ما تمسك به في لف من العمومات الواردة بالامر بالصلوة على الميت فلو كانت العمومات تصلح
لاثبات الحكم بها لكان دليلا قويا لكن العمومات التي تمسكوا بها مثل صحيحة هشام بن سالم انه سئل ابا عبد الله عن شارب الخمر والزاني والسارق يصلى
عليهم اذا ماتوا فقال نعم وكرواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله صلوا على المرجوم من امتي
وعلى القاتل نفسه من امتي لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة ورواية طلحة بن زيد عن الصادق ع صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله
وهذه الاخبار لا تخ عن ضعف في السند او قصور في الدلالة وانما العمدة فيه الاجماع وثبوت الاجماع بعد الدفن غير ظ نعم لو اطلع احد على موته
قبل الدفن واخر الصلوة الى الدفن وح يمكن التمسك للوجوب بالاستصحاب لثبوت الوجوب عليه بالعمومات والاجماع فيستصحب الى ان يثبت
خلافه ولم يثبت اذ لا دليل على كون الدفن مانعا منها وروايات المنع عنها بعد الدفن لعدم صحتها لا تصلح حجة للحكم بالسقوط مع معارضتها
بما هو اقوى منها ويمكن ان يتمسك بعد ثبوت الوجوب في هذه الصورة للوجوب فيمن لم يطلع عليه بعدم القائل بالفصل على الظ هذا وبما
قررنا ظهر ان الاحوط في هذه الصورة الصلوة بعد الدفن في اليوم والليلة لعدم ظهور قول بالمنع فيهما مع القول بالوجوب وعدم خلو دليله
عن قوة واخبار المنع قد ظهر حالها واما بعد اليوم والليلة فالاحتياط لا يخ عن اشكال لتصريح الاكثر بالمنع بعدها مع احتمال كلامهم التخصيص
بهذه الصورة بل تخصيص العلامة في هي ايضا لكن يحتمل الرجحان للاتيان بها خصوصا فيمن اطلع عليه قبل الدفن واخره والله تعالى يعلم قوله
والاولى قرائته يصلي في الفعلين وجه الاولوية هو المطابقة لمختار المص ولما هو اقوى او لما هو المشهور بين الاصحاب اذ لا يظهر قول بالمنع في اليوم
والليلة وان صلى عليه غيره وما نقلنا عن المحقق الاردبيلي في مطلق من صلى غيره عليه كما ظهر مما نقلنا ثم لا يخفى ان بقراءة الفعل الثاني معلوما
ومجهولا يتفاوت الحكم ولا تاثير فيه لقراءة الفعل الاول معلوما او مجهولا لكن الاظهر على تقدير قراءة الثاني معلوما ان يقرء الاول ايضا
معلوما واما على تقدير قراءة الثاني مجهولا فلك قراءة الاول معلوما ومجهولا من غير ترجيح فافهم قوله المدة المذكورة او دائما كانه اراد بالدوام
عدم التحديد بمدة خاصة بل ما بقي ايضا اذ الظ من الروايات الواردة بالجواز ليس الا ذلك فلا دليل على الجواز بعد انعدامه بالكلية ولعل مراد
من لم يحدد ايضا ذلك ولا يبعد حمل ما نقل عن ابن الجنيد من اعتبار عدم العلم بتغير صورته ايضا على هذا المعنى والا فلا دليل على اعتباره وانما
لم يذكر القول بالتحديد بثلثة ايام لعدم دليل على التحديد بها وعدم وجود الرواية التي اشار اليها في المقنعة والمعتبر ولا التحديد
باليوم والليلة ايضا وان لم يوجب عليه دليل لكن لشهرته بين الاصحاب تعرض له وتردد بينه وبين الدوام فتدبر قوله اي يصلي من اراد
الصلوة الخ لا يخفى انه على قراءته المعلوم ينبغي تخصيص كلامه بما بعد الدفن او بمن صلى عليه غيره او قبل الدفن فيمن لم يصل عليه اصلا لاحتمال
التحديد باليوم والليلة بل الظ هو التخصيص الاول وعلى الثاني يحتمل نصا على الندب على الاول وهو الظ اذ التحديد المذكور في كلام الاكثر
انما وقع في الصلوة على القبر يحمل يصلي على الاعم من الواجب والندب اذ ظ الذكرى ان مختاره فيمن لم يصل عليه اصلا الوجوب لو بعد الدفن وفي غيره
الندب ويمكن حمل كلامه هنا على الندب في الجميع بان يكون مذهبه عدم الوجوب بعد الدفن فيمن لم يصل عليه اصلا ايضا كما نقلنا عن المعتبر فتدبر
قوله ويمكن قرائته مبنيا للمجهول ولا يدفع من التخصيص بما بعد الدفن لما ذكره من التحديد كما اشرنا اليه ويحمل يصلى على الوجوب كما هو الظ
مما ذكره في لف والندب على احتمال مع ابتنا المنهي فافهم قوله وهو قول لبعض الاصحاب وهو العلامة في لف لكن لم يصرح بما ذكره الشارح
من عدم المشروعية بل كلامه يحتمل الكراهة وان كان ظاهره ذلك كما اشرنا اليه فتذكر قوله وهو الافضل اي من التشريك بينهما فيما بقي الا من
القطع اذ الم لا يقول بجوازه الا لضرورة ولهذا جعل قول العلامة والجماعة مقابلا لهذا القول ثم ينبغي تقييده للثانية بعدم الخوف على الاولى وا
فيتعين ذلك كما لا يخفى ومع الخوف عليهما الظ تعين ما هو اقل ضررا ومع التساوي التخيير وافضلية الاتمام والاستيناف مقيدة بعدم الخوف
على الثانية الخوف عليها وحدها فانهم وجه الافضلية هو ما فيه من تعدد الصلوة وتكرار ذكر الله تعالى وايضا ما فيه من تخصيص الدعاء الذي هو
ابلغ من التعميم كما ذكره في الذكرى فتامل فيه قوله وربما قيل بتعينه اذا كانت الثانية الخ ذهب في الذكرى الى انه لو دخل في الواجبة جاز له بعض من يستحب
الصلوة عليه فيجب الاكمال فاستحب للثانية فلو انعكس الحال جاز الاتمام والاستيناف ومثله في البيان في الصورة الاولى لا اقوى وجوب الاكمال
والظ ان بناءه على عدم تجويز قطع الصلوة الواجبة لا استدلال المنع منه بخلاف العكس وتوافقهما في الوجوب والندب لعله لا يرى التشريك الا فيما
لعدم تعرضه لاحتماله في صورة تجئ الثانية في الاثناء اصلا وانما حكم بما نقله الشارح من التخيير بين تمام الاولى وافراد الثانية او القطع والاستيناف
عليهما وتمسك بصحيحة علي بن جعفر على ما ننقله الشارح ره جعل بناءه على عدم جواز التشريك لاختلاف الوجه ولا يخفى ان بدل ذلك لا يظهر الفرق
بين الصورتين بمجرد ان ما ذكره من الوجه لصحة التشريك في العكس ايضا على انه ره في كره في مسئلة تشريك الجنائز المتعددة في الصلوة ابتداء قال
ولو كانوا مختلفين في الحكم بان يجب على احدهم الصلوة ويستحب على الاخر لم يجمعهم بنية متحدة الوجه ولو قيل باجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين
بالتقسيط امكن لانه فعل مجزي اجزاء الصلوة المشتملة على الوجهين لا ينبغي جعل بناءه كلامه ههنا على القطع بعدم الاجزاء فالظ جعل بناء كلامه

وليس بالوجه وذهب العلامة وجماعة من المتقدمين والمتأخرين الى انه يتخير بين قطع الصلوة على الاولى واستينافها عليهما وبين اكمال الاولى وافراد الثانية بصلوة ثانية محتجين برواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام
في قوم كبروا على جنازة تكبيرة او تكبيرتين ووضعت معها اخرى قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة كل ذلك لا باس به قال المصنف
في الذكرى والرواية قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها ان ما بقي من تكبير الاولى محسوب للجنازتين فاذا فرغ من تكبير الاولى تخيروا بين تركها بحالها حتى يكملوا التكبير على الاخيرة وبين رفعها من مكانها
والاتمام على الاخيرة وليس في هذا دلالة على ابطال الصلوة على الاولى بوجه هذا مع تحريم قطع الصلوة الواجبة نعم لو خيف على الجنائز قطعت الصلوة ثم استانف عليها لانه قطع لضرورة وعلى ما ذكرناه شاهدنا
بقوله والحديث الذي رواه علي بن جعفر يدل على احتساب ما بقي من التكبير لهما ثم ياتي بالباقي للثانية وقد حققناه في الذكرى بما حكيناه عنه ثم استشكل بعد ذلك الحديث بعدم تناول النية اولا للثانية فكيف يصرف
باقي التكبيرات اليها مع توقف العمل على النية واجاب بامكان حمله على احداث نية من الان لتشريك باقي التكبير على الجنازتين وهذا الجواب لا معدل عنه

الصلوة عليهم

على ما ذكرنا فتامل **قوله** ليس بالوجه اذ بعد تسليم قصد الوجوب والندب يمكن ان يقصد لكل منهما ما هو وظيفته كما نقلنا عن الذكرى واستشكله في
الذكرى وتبعه صاحب المدارك بانه فعل واحد من مكلف واحد فكيف يقع على الوجهين وحكم في الذكرى بانه يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب
تاكيدا قال في المدارك وهو مشكل ايض لان الوجوب مضاد للندب فلا يكون مؤكدا له والحق انه ان لم يثبت الاجتزاء بالصلوة الواحدة هنا بنص او
اجماع تعين لان العبادة كيفية متلقاة من الشارع فيقف ثبوتها على النقل وان ثبت الاجتزاء بذلك كان الاشكال مندفعا بالنص كما في تداخل
الاغسال الواجبة والمستحبة وعلى هذا فيكون المراد ان الغرض المطلوب من الطفل يتأدى بالصلوة الواجبة على هذا الوجه كما يتأدى وظيفة
غسل الجمعة بايقاع غسل الجنابة في ذلك اليوم انتهى ولا يخفى ضعفه اولا فلما مر من انه لا اشكال لجواز اتصاف محل واحد بوصفين متنافيين
من جهتين وهنا كذلك لان الوجوب بالنسبة الى احد الميتين والاستحباب بالنسبة الى الاخر فلا يمتنع اجتماعهما في صلوة واحدة وكذا الكلام في نظائره
كالاغسال فان الغسل الواحد يجوز ان يكون واجبا باعتبار انه يحصل به رفع الجنابة ومستحبا باعتبار انه يحصل به وظيفة الجمعة وما اورده في المدارك على
الذكرى متجه لكن ما ذكره هو من التحقيق ايض ليس بشيء لان اجزاء الصلوة الواحدة على الجنائز المتعددة في الجملة كانه لا خلاف فيه وورد به النصوص
مطلقة والكلام في انه هل يجوز ذلك مع اختلاف الميتين ايض كما هو المشهور لاطلاق النصوص وخصوص بعضها ايض وان كان في السند او لا
يجوز ذلك لمخالفته للقواعد بما ذكره من الاشكال فيجب ان يخص الاجماع والنصوص بصورة عدم الاختلاف في الوجه ويطرح النص الخاص لو لم يمكن
تاويله وحينئذ فتقدير ثبوت الاجماع او النص في صورة الاختلاف ايض فالغرض تحقيق الحكم بحيث يوافق اصولهم وقواعدهم وعلى هذا فما ذكره من
التفصيل والترديد بلا وجه له واما ما ذكره في دفع الاشكال فضعيف لانه ان اراد ان يتأدى الغرض من الطفل على الصلوة الواجبة على هذا الوجه ما نويه
بالصلوة الواجبة على البالغ من غير قصد الصلوة على الطفل فهو مع بعده وغرابته مما لا يقول به الاصحاب لانهم يشترطون قصد كل من الجنائز نعم لا
يبعد ما ذكره في الاغسال اذ يمكن ان يكون الغرض فيها هو التنظيف فعند الاتيان بغسل الجنابة يوم الجمعة يحصل ما هو الغرض من التنظيف فيها فتتأدى
به وظيفة غسل الجمعة ايض واما تأدي وظيفة الصلوة على احد بالصلوة على غيره بمجرد حضوره عنده فهو غريب جدا وان اراد انه ينوي بالصلوة نفس الوجوب
على الطفل ايض فيتجه عليه انه اذا لم تكن الصلوة عليه واجبة فكيف يمكن قصد الوجوب بالنسبة اليه وان تمسك بما في الذكرى من ان الوجوب تاكيد للندب فقد
رده هو نفسه وان اراد انه ينوي بقصد الطفل ايض لكن لا في الوجوب بل في اصل الصلوة وانما الوجوب باعتبار البالغ فقط ففيه ان الكلام مبني على ما هو
المشهور بينهم من وجوب قصد الوجه في كل عبادة فعلى تقدير قصد الصلوة على الطفل لا بد على رأيهم من قصد الوجه ايض وهو الندب بالنسبة اليه فتامل
قوله والرواية قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها الخ كانه اشار بقوله ظاهرها الى انه يمكن حملها على ما ذكروه بتكلف بان يحمل على انه ان شاؤا
تركوا الاولى اي قطعوا الصلوة عليها وتركوها بحالها او ابتدؤا الصلوة عليهما فلا يرفعوا الاولى او رفعوها ثم اتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بالتكبير
اي الصلوة عليها تماما ولا يخفى بعده وفيها احتمال اخر ايض وهو ان يحمل على انه يتمم الصلوة على الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة اي من الصلوة
عليها التي هي صلوة عليها وان شاؤا اتموا الصلوة على الاولى ثم يستانف للثانية كما هو الافضل والمراد انهم ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من
التكبير على الاخيرة اي حتى يصلوا عليها ايض وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بصلوة تامة عليها ولعل الغرض منه الاشارة الى
عدم الباس بمثل هذا التاخير مع عدم الخوف بل بما كان افضل لينال الاولى بركة الصلوة على الثانية وهو ايض بعيد لما في حمل قوله واتموا
التكبير على الاخيرة على ما ذكر من التكلف بل ظاهره ما فهم المصنف من التشريك بعد تمام الصلوة على الاولى بين تركها حتى يفرغوا من التكبير على الثانية
ايض وبين رفعها واتمام تكبير الاخيرة بعده على ان الرواية في التهذيب هكذا وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا ما بقي على الاخيرة ولا ريب ان دلالته
على التشريك اظهر جدا وكان الشارح غفل من نقل الرواية على ما ذكره هنا بنحو العذر حيث نقلها على هذا الوجه اما سهوا او نقلا
بالمعنى فهو نقلها عن الشيخ والظاهر انه من كتابه ما نقل عنه وهي في التهذيب على ما نقلنا على انه على تقدير وروده هنا على ما ذكره ايض فكذا
وروده في التهذيب على ما نقلنا مع صحة سنده فتامل **قوله** هذا مع تحريم قطع الصلوة الواجبة وفي الذكرى بدل الصلوة العبادة وتخصيص الشارح
بالصلوة لان الكلام فيها والزيادة اخر لها فيكون داخلا في الغرض ههنا هذا وانت خبير بان العمدة في تحريم قطع الصلوة او مطلق العبادة الواجبة
هو الاجماع وفي صدق ثبوته فيما نحن فيه والتقييد بالواجبة لعدم تحريم قطع العبادة المندوبة هنا الا الحج والعمرة لوجوبهما بالشروع وفي الاعتكاف
ثلثة اوجه الوجوب بالشروع والوجوب بمضي يومين وعدم الوجوب نعم يكره قطع العبادة المندوبة بالشروع فيها وتتاكد الكراهة في الصلوة وفي
الصوم بعد الزوال كذا في قواعد المص **قوله** ما كانوا يتعرضون للنية لكونها امرا قلبيا هو القصد الى الفعل اذ لا يمكن فعل بدون القصد
فلا حاجة الى اشتراط النية فافهم **قوله** ان كان على الجميع او على الاولى الخ لا يخفى انه يمكن فرض وقوع الخوف على الاولى فانه اذا فرض حضور الميت الثاني
في التكبير الثاني ففي صورة القطع والاستيناف تكون الادعية اربعا او خمسا وفي صورة التشريك تكون ستا ولو قيل انه في صورة الخوف على الاولى لا
يلزم من اختيار التشريك جواز القطع بل له ان يتم الاولى ثم يستانف على الثاني فلا يقتضي جواز القطع منه فنقول يمكن فرض ان لا يتيسر رفع الاولى الا
بعد الفراغ من الثانية ايض فلا ينفع اتمام الاولى والاستيناف للثانية بل يزيد الضرر فح يكون القطع اخف ضررا هذا ولا يخفى انه في صورة الخوف على
الجميع ايض يتوجه ما ذكرنا ولا يجري فيه القول المذكور اصلا ولا يخفى ايض انه بما ذكرنا من جواز فرض ان لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ من الثانية
يظهر انه في التشريك في الصورة التي فرضناها يلزم مكث الاولى بقدر سبع ادعية وما ذكرنا من الستة انما هو مع تيسر الرفع ويظهر ايض انه يجري فرض
الخوف على الاولى في صورة حضور الميت الثاني في التكبير الثالث ايض فانه لا بد من مكث الاولى ح في التشريك بقدر ستة ادعية بخلاف القطع

ادعية اربع

وانه صريح بالنسبة الى رواية لانها امر قلبي يكفي فيها مجرد القصد الى الصلوة على الثانية الى اخرها بعينها او قد حقق المصنف في مواضع ان الصحابة الاولين ما كانوا يتعرضون للنية لذلك وانما
احدث البحث عنها المتأخرون فيندفع الاشكال وقد ظهر من ذلك انه لا دليل على جواز القطع وبعد تحرير شرحه بهذا ذكره المصنف من جواز القطع على تقدير الخوف على الجنائز
لان الخوف ان كان على الجميع او على الاولى فالقطع يزيد الضرر على الاولى لانهدام ما قد مضى من صلوتها الموجب لزيادة مكثها وان كان الخوف على الاخيرة فلا بد لها من
المكث مقدار الصلوة عليها وهو يحصل مع التشريك الان والاستيناف ثم يمكن فرضه نادرا بالخوف على الثانية بالنظر الى تعدد الدعاء مع اختلافهما بحيث يزيد ما يتكرر بعد على ما مضى من
الصلوة حيث يختار التشريك بينهما فانها ينوي ويقلبه على الثانية ويكبر تكبيرا مشتركا بينهما كما لو حضر الثانية ويدعو لكل واحد بوظيفتها من الدعاء مخيرا في التقديم الى ان يكمل الاولى ثم يكمل ما بقي من
لانه اربع ادعية او خمس وكذا في التكبير الرابع مع الاتحاد اذ في التشريك لا بد من المكث بقدر خمس ادعية وفي القطع اربع ادعية وفي جميع هذه
الصور يجري الخوف على الجميع ايض فظهر بما قررنا ان حكم الشارح بالندرة لا وجه له سوى ندرة وقوع الخوف بمقدار الادعية وظاهر انه لا يتوجه
بلوح منه من التعريض على المص الظهور ان من فرض الخوف على الجنائز باعتبار طول الصلوة لم يتغافل عن ندرة ذلك بل غرضه بيان الحكم على
ذلك الفرض النادر نعم لو كان ما ذكره لا يجري الا في فرض نادر من صور الخوف فلعل للتعريض جهة فتامل **قوله** نعم يمكن فرضه نادرا الخ حاصله انه
يمكن فرض الخوف على الثانية باعتبار تعدد الدعاء مع اختلاف الميتين في الدعاء بمعنى انه اذا اختلف الميتان في الدعاء يتعدد الدعاء ولا بد من
الاتيان بوظيفة كل منهما وفي التشريك في الاثناء يختلفان فيه لا محالة فلا بد من تعدد الدعاء وح ربما يحصل الخوف باعتباره مثلا اذا كبر
على جنازة تكبيرتين مع دعائهما ثم حضر جنازة اخرى فاذا اشرك بينهما يكبر الثالثة ويدعو للاولى دعاء المؤمنين وللثانية يتشهد الشهادتين ثم
يكبر الرابعة ويدعو للاولى دعاء الميت وللثانية يصلي على النبي ثم يمكث الثانية بقدر ست ادعية واذا استانف الصلوة لا يمكث الا بقدر اربع
ادعية او خمس لكن ان يحصل الخوف بهذا الاعتبار وقوله بحيث يزيد ما يتكرر منه على ما مضى من الصلوة اي بحيث ينضاف ما يتكرر من الدعاء
بعينه بعد حضور الميت الثاني الى ما مضى من الصلوة والمراد ان الخوف على الميت الثاني باعتبار تعدد الدعاء انما هو في صورة اضافة تكرار ما
دعي به مرتين بعد حضوره الى ما مضى من الصلوة الى عادته وذلك لان الجنازة الثانية لا بد من مكثها بمقدار ما بقي من الصلوة وكذا بمقدار تمام
ما مضى منها سواء قطع ام شرك وفي التشريك بما ينضاف اليه التكرار ما يتكرر من الادعية الباقية بعينه بخلاف القطع اذ لا تكرار للباقية بعينها
مع القطع وهذا كما اذا كان حضور الميت الثاني قبل التكبيرة الرابعة او عندها مع اتحاد الميتين في الجنس واما اذا حضر عند الرابعة مع اختلاف
الميتين فلا يتفاوت الحال اذ لا يتكرر الدعاء الباقي الذي هو دعاء الميت بعينه بل يدعو لكل منهما وظيفته فسواء قطع او شرك لا بد من خمس
ادعية وكذا اذا حضر عند التكبيرة الخامسة مطلقا اذ لم يبق دعاء حتى يتكرر فح مع اتحاد الميتين في الجنس لا يتفاوت الحال اذ على التقديرين لا بد من
اربع ادعية ومع الاختلاف يكون التشريك اخف اذ مع القطع لا بد من خمس ادعية ومع التشريك اربع هذا ولعل انما اضاف اضافة ما يتكرر الى
ما مضى دون ما مضى وما بقي جميعا مع اشتراك التشريك والقطع فيهما مع اضافة ما يتكرر في التشريك دون القطع باعتبار ان نظره الى المكث
الذي يكون باعتبار حضور الميت الثاني والمكث بقدر ما بقي ليس كذلك اذ ما بقي باق سواء حضر الميت الثاني ام لا فالمكث الحاصل باعتبار حضور
الميت الثاني في القطع انما هو بقدر تكرار ما مضى وفي التشريك هو مع تكرار ما يتكرر بعينه مما بقي ايض ففي التشريك ينضاف ما يتكرر مما
بقي الى ما مضى فربما يحصل الخوف باعتباره ويمكن ان يكون المراد باضافة ما يتكرر الى ما مضى اضافة مجموع مرتبة يعني ان الخوف باعتبار التعدد
انما هو اذا انضاف الى ما مضى اي الى اعادته دعاء يتكرر بعينه بعد حضور الميت الثاني واما اذا لم يضف اليه دعاء كذلك وذلك بان لم يبق دعاء
او بقي لكن لا يتكرر بعينه فلا يكون التشريك اثقل بل قد يكون مثل القطع وقد يكون اخف منه كما فصلنا وعلى هذا فلا حاجة الى الاعتذار
لاضافة ما يتكرر الى ما مضى دون ما مضى وما بقي جميعا على ما نقلنا في الوجه الاول هذا وانما حكم بندرته لندرة حصول الخوف باعتبار هذه
المدة القليلة هذا ما سنح لي في اوائل من الترعرع عند اشتغالي بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة طاب ثراه ثم لما لاحظت ما كتبه سائر
العلماء في حل هذه العبارة وبعد ما لاحظته اضفت من نفسي بترجيح ما افاده على ذلك ولا باس ان ننقل ما كتبه بعبارته وتعليقه هذه حاصل
كلامه ان في صورة الخوف على الميت الثاني لا احتياج الى القطع والاستيناف بل التشريك يعمل عمله في الخفة وهذا على تقدير الاكتفاء بالتكبيرات
من غير دعاء ظاهر نعم قد يختلف باعتبار تعدد الدعاء واختلافه بحصول قراءته دعائين مختلفين في التكبيرات للميتين وان كان الميتان من جنس واحد
وهذا في صورة يزيد ما يتكرر من الدعاء اي ما يقرأ للميت الثاني في حال التشريك بعد قراءته للميت الاول بعينه على ما مضى من الصلوة قبل الاستيناف
او التشريك فانه في هذه الصورة يكون التشريك اثقل من الاستيناف اذ تتمة الصلوة الاولى مشترك بينهما وكذا ما قرئ للميت الثاني في التشريك لم يقرأ
للميت الاول بعينه كدعاء الرابعة في صورة اختلاف الميتين في الجنس لو كان مشتركا بين التشريك والاستيناف فلم يبق التزايد بينهما الا باعتبار ما يتكرر
الذي اشتمل عليه التشريك من ما مضى الذي اشتمل عليه الاستيناف فلو زاد ما يتكرر على ما مضى كان التشريك اثقل من الاستيناف بخلاف ما لو لم
يزد ما يتكرر على ما مضى كما اذا حضر الميت الثاني في حالة التكبيرة الرابعة مع اختلاف الميت فان المتكرر بعينه ح لا يكون الا ما قرئ او عينه للميت
الثاني فان دعاءه في الرابعة لا يتكرر بعينه فالمتكرر ح مثل ما مضى فانه ايض هذه الثلاثة بعينها فيساوي التشريك للقطع فان في كل منهما خمس
ادعية وح لا يكون التشريك اثقل فلا يحتاج الى القطع وكذا لو كان اختلاف الميت الثاني في حالة التكبيرة الخامسة فان المتكرر ح لا يكون زائدا عما
مضى بل قد يكون مساويا وهو في صورة اتحاد الميت وقد يكون اقل وهو في صورة اختلاف الميت فح ايضا لا يكون التشريك اثقل فينحصر ثقل
التشريك جواز القطع في صورة الزيادة المذكورة وندرته باعتبار ندرة وقوع الخوف عنده باعتبار هذه المدة القليلة الحاصلة بهذه الزيادة
والنقصان خصوصا بالنسبة الى الميت الثاني فقط انتهى وتوضيحه ان في الاستيناف لا بد من الاتيان بما بقي وكذا تكرار ما مضى في التشريك لا بد
مما بقي ايض ومن تكرار جميع الادعية فان زاد المتكرر على ما مضى بان يكون التشريك في التكبير الرابع او قبله فالتشريك اثقل باعتبار زيادة تكرار
ما بقي ايض وان لم يكن زائدا بان يكون حضور الميت الثاني بعد الاتيان بالاربع فلا يتفاوت الحال اذ في كل من التشريك والقطع لا بد من اربع
ادعية هذا مع اتحاد الميتين في الجنس اما مع الاختلاف فان بقي دعاء الميت فلا يتفاوت الحال باعتبار اذ في كل من التشريك والقطع لا بد من الاتيان
بوظيفتهما فالاعتبار بالتكبيرات السابقة فان اتى بجميعها فلا يتفاوت الحال وان بقي بعضها فالقطع اخف [illegible] فالتشريك اخف اذ مع القطع

الثانية مثلها او نقص على صلوته والحث على تعيين فانه يشترك بينهما فيما يجد لفظه في المختلف كالدعاء ولو كان فيهم مؤمن ومجهول ومنافق وطفل فوظيفة كل واحد ومع اتحاد الصنف يراعى تثنية الضمير وجمعه وتذكيره وتأنيثه او يذكر مطلقا مؤولا بالميت او يؤنث مطلقا مؤولا بالجنازة

لابد من

والاولى الخامس فيه والواجب مواراته في الارض على وجه يحرس جثته من السباع ويكتم رائحته عن الانتشار واحترز بالارض عن وضعه في بناء ونحوه وان حصل الوصفان مستقبل القبلة بوجهه ومقاديم بدنه على جانبه الايمن مع الامكان ويستحب ان يكون عمقه اي الدفن مجازا او القبر المعلوم بالمقام نحو قامة معتدلة واقل الفضل الى الترقوة ووضع الجنازة عند قربها من القبر بذراعين او ثلثة عند رجليه او لا ونقل الرجل بعد ذلك في ثلث دفعات حتى يتأهب للقبر وانزاله في الثالثة

لابد من الاتيان بجميع ما مضى مع وظيفة البيت الثاني ومع التشهد يكفي الاتيان بالثالثة الاول مع وظيفته ويتلخص ما قررنا ان الخوف على الثانية في التشهد لا يكون الا في صورة زيادة ما يتكرر بعينه على ما مضى كما افاده فافهم هذا لو كان القطع مع الاستيناف عليهما كما هو ظ كلام كرى وقال العلامة والجماعة اما لو حمل كلامه على الاعم منه ومن القطع واستيناف الصلوة على الاخيرة ثم على الاولى فيكون القطع في جميع الصور اخص من التشهد بالنسبة الى الثانية الابعد تمام الادعية للاولى وهو ظ ويمكن ان يتكلف ويق ايضا انه ليس مراد المص ان على ما ذكره من احتمال التشهد يجب القطع مع الخوف بل مراده ترجيح توجيههم للرواية على توجيههم باستلزام توجيههم قطع الصلوة الواجبة بدون ضرورة لانه اذا جاز الاتمام والاستيناف على ما ذكره فلا وجه لجواز القطع ثم استدرك ذلك بانه الا ان يكون مع الخوف وظ انه ح يصح ما ذكره باعتبار الخوف على الثانية فقط اذ الخوف الاستيناف يكون اخف على الثانية بالنسبة الى الاتمام والاستيناف مطلقا ولا حاجة الى ما ذكره الشارح من التعددات فتامل ثم في قوله في اخر الحاشية خصوصا بالنسبة الى البيت الثاني نظر مناقشة وهي ان وقوع الخوف باعتبار هذه المدة القليلة لو كان نادرا مستبعدا جدا فلا معنى لخصوصه بالنسبة الى الثاني فقط بل بعد من خصوصه بالنسبة اليهما بل الامر بالعكس ويمكن توجيهه بان المراد ان وقوع الخوف لمن كون نادرا جدا ثم وقوعه لاحد اقسامه وهو ما اذا كان في الغرض المذكور مع خصوص البيت الثاني لا الاول ولا الجميع انذر جدا او غير كذلك فتامل **قوله** والاول اولى اي رعاية التذكير والتانيث اولى من التاويل بل التاويل بالميت لشيوعها اولى من التاويل بالجنازة **قوله** الخامس دفنه اجمع العلماء كافة على وجوب الدفن لامر النبي صم به وكونه على الوجه المذكور مقطوع به في كلام الاصحاب وغيرهم وكان دليله الاجماع والتاسي **قوله** عن وضعه في بناء ونحوه اذا كان على وجه الارض واما البيوت المبنية في قعر الارض كالسردابات المتعارفة فلا يبعد اجزاء الوضع فيها لصدق المواراة في الارض لكن ينبغي فيها وفي القبر مط اخراجه من التابوت لكراهة دفنه بالتابوت اجماعا على ما نقله في كرى **قوله** مستقبل القبلة الخ وجوب استقبال القبلة على ما ذكره هو المعروف بين الاصحاب حكي ابن حمزة في الوسيلة ذلك مستحبا واحتج المثبتون بالتاسي بالنبي صم والائمة وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان البراء بن معرور التميمي الانصاري بالمدينة وكان رسول الله صم بمكة وانه حضره الموت وكان رسول الله صم والمسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه الى رسول الله الى القبلة فجرت به السنة وانه اوصى بثلث ماله فنزل به الكتاب وجرت به السنة والحكم والتاسي لا يخ عن اشكال وكذا دلالة الخبر بان السنة على الوجوب كيف في الخبر جريان السنة في الوصية بالثلث ايضا فتقول ابن حمزة لو لم يكن اجماع على خلافه لا يخ عن قوة وفي اخر رواية العلاء بن سيابة وادخلني في اللحد وجهه للقبلة ولا يدل على الاصل التوجيه للقبلة لا كيفيته مع عدم ظهور الوجوب لعدم الامر فتامل **قوله** نحو قامة معتدلة لمستند صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس قال لما حضر علي بن الحسين الوفاة اغمي عليه فبقي ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذي اورثنا الجنة نتبوء منها حيث نشاء فنعم اجر العاملين ثم قال احفروا لي حتى تبلغوا الرشح قال ثم مد الثوب عليه فمات ع وفي خبر روى سهل بن زياد قال روى اصحابنا ان حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي الى اخر الرواية الاولى قال صاحب المدارك ان الحكاية في الرواية الاولى من كلام ابن ابي عمير وفي الثانية عن سهل بن زياد لان الامام لا يحكي قول احد وانت خبير بان حكاية الامام قول احد وان كان غير متعارف لكن نقل حكاية وفات زين العابدين صلوات الله عليه ظاهر انه من كلام الامام ع فيبعد توسط الاجنبي بينهما فالظ ان يكون ذلك ايضا منه ع ويكون المراد بالبعض هو بعض ابائه ع وحكاية قول اباءهم في كلامهم ع غير عزيز وعلى هذا فالمراد الاشارة الى استحباب كل من الطرق وعلى هذا ففي الرواية الثانية ايضا من تتمة الرواية المرسلة التي رواها سهل عن اصحابنا الا من كلام سهل ويؤيده ايضا ما في الفقيه حيث قال وقال الصادق عليه السلام حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى قوله يمكن الجلوس فيه لكن الاولى مع ذلك العمل بالترقوة التي وقعت في الرواية بلا شبهة وروى السكوني عن ابي عبد الله ع ان النبي صم نهى ان يعمق القبر فوق ثلثة اذرع والظ ان القامة المعتدلة تزيد على ثلثة اذرع وان الى الترقوة يقرب منها ثم على تقدير كون التحديد من الامام ع يمكن ان يجعل القامة افضل المراتب ثم بعده الترقوة كما فعله الشارح او يجعل كلاهما فرد المستحب كما فعله جماعة من الاصحاب وعلى الاول لا ينبغي جعل اقل الفضل الى الترقوة كما فعل الشارح بل ينبغي جعل اوسط المراتب جعل اقل الثدي الا ان يكون مراده كونه اقل الفضل بالنسبة الى القامة لا مط وعلى الثاني لا ينبغي الاقتصار على القامة والترقوة كما فعله الجماعة بل ينبغي اضافة الثدي ايضا والظ من الخبر رعاية قامة من دخل القبر لا القامة المعتدلة كما ذكره الش نعم ظ التحديد بالترقوة هو ذلك كما هو في نظائره ويمكن ان يقال ان الظ من القامة هو المعتدلة ولا يحدثه قوله حتى يمد الثوب على راس من في القبر لحمله على المعتدل القامة فافهم واما ما في اخر الخبر من وصية زين العابدين ع من الحفر حتى يبلغوا الرشح ففي بعض النسخ بالسين المهملة والخاء المعجمة ولعل المراد التراب الثابت الذي لم يتحرك وفي بعضها بالشين المعجمة والحاء المهملة الندى الذي فيه وترشح الماء وعلى التقديرين لا يبعد ان يكون حكمه ع مختصا بما علمه في دفنه فلا يمكن اثبات الحكم الكلي به مع ما فيه من الاشتباه فتامل **قوله** ووضع الجنازة عند قربها من القبر الخ استحباب وضعها عند قرب القبر بذراعين او ثلث مشترك بين الرجل والمرة لاطلاق الروايات كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله عليه السلم اذا جئت بالميت الى قبره فلا تفدحه بقبره ولكن ضعه اسفل منه بذراعين او ثلثة اذرع ودعه حتى يتأهب للقبر ولا تفدحه به فاذا ادخلته القبر فليكن اولى الناس به عند راسه وليحسر عن خده وليلصق خده بالارض الحديث ومرسلة محمد بن عطية قال اذا اتيت باخيك الى القبر فلا تفدحه ضعه اسفل من القبر بذراعين او ثلثة حتى ياخذ اهبته ثم ضعه في لحده وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ينبغي ان يوضع الميت دون

اي التراب

والسبق براسه حالة الانزال والمرأة توضع مما يلي القبلة وتنقل دفعة واحدة وتنزل عرضا مما هو المشهور والاخبار خالية عن الدفعات ونزول الاجنبي معه الا الرحم وان كان ولدا الا اباها فلذنزول الرحم معها افضل والزوج اولى به منه ومع تعذرهما فامرأة صالحة ثم اجنبي صالح وحل عقد الاكفان من قبل راسه ورجليه

القبر هنيئة ثم واره واما استحباب وضعها عند رجليه فهو مخصوص بالرجل لما سيذكر ان المرءة توضع مما يلي القبلة وحكى في التذكرة انه ليس لفعل ما هو المستحب من ابتداء الرجل سابقا براسه والمرءة معرضا واخبار خصوص جهة القبلة فيها لشرفها فتامل ونقل الرجل بعد ذلك في ثلث دفعات اي الدفعات الثلث بعد وضعها قرب القبر كما هو ظ عبارات الاكثر وصريح بعضها كالمنتهى فلا يتوهم ان النقل الثالث مع الوضع الاول ثم ظ جمع منهم اطلاق الحكم بالنسبة الى الرجل والمرءة كما في الفقيه وظ ويخصه بالرجل كما فعله هنا **قوله** والسبق براسه حالة الانزال هو المستند فيه رواية عبد الصمد بن هرون قال قال ابو عبد الله ع اذا ادخلت الميت القبر ان كان رجلا يسل سلا والمرءة توخذ عرضا لانه استر ورواية زيد بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم السلم قال يسل الرجل سلا وتستقبل المرءة استقبالا ويكون اولى الناس بالمرءة في مؤخرها وفي اكثر الاخبار اطلاق سل الميت من قبل رجلي القبر من غير تفصيل لكن الشيخ في الخ ادعى الاجماع على ان المرءة تنزل عرضا من قدام القبر فليتبع **قوله** والاخبار خالية عن الدفعات بل ليس فيها الا وضعها قرب القبر ثم نقلها اليه كما نقلنا من صحيحة عبد الله بن سنان ورواية محمد بن عجلان ومحمد بن عطية لكن المص في الذكرى نسبها الى الرواية حيث نقل رواية محمد بن عجلان ثم قال وروى في حديث اخر اذا اتيت بالميت القبر فلا تفدح به القبران للقبر اهوالا عظيمة وتعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا واصبر عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر ولا يخفى ان ظاهر قوله ثم قدمه الى شفير القبر انه بعد وضعه الى شفيره ويصبر عليه ثم ينزل الى القبر والا لكان الظ ان يقول ثم ينزل الى القبر وعلى هذا منطبق على ما ذكره الاصحاب من النقل ثلث دفعات بعد وضعه قرب القبر ويدل ايضا على المكث شفير القبر ظاهر رواية يونس قال حديث سمعته عن ابي الحسن عليه السلم ما ذكرته وانا في بيت الا ضاق على يقول اذا اتيت بالميت شفير قبره فامهله ساعة فانه ياخذ اهبته للسؤال الخ **قوله** ونزول الاجنبي معه الا الرحم يعني ليس له استحباب نزول الاجنبي بل المستحب ان لا ينزل الا الاجنبي وكراهة نزول الرحم واستدل في المعتبر على كراهة نزول الرحم في الرجل بان ذلك يقسي القلب والرحم صفة مرادة من الله تعالى وعلى استثنائه في المرءة بانها عورة وبرواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين عليه السلم مضت السنة من رسول الله صم ان المرءة لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حيوتها انتهى ولا يخفى ضعف التعليل الاول الا استنباطا مما ورد في رواية عبيد بن زرارة من منع ابي عبد الله ع من طرح التراب على ذوي الارحام معللا بان ذلك يورث القسوة في القلب ومن قسا قلبه بعد من ربه مشكل جدا اذ لعل ايراث طرح التراب للقسوة كان بالخاصية فلا يمكن قياس غيره عليه ما يتوهم منه ذلك خصوصا بما اصاب منع ذلك سببا لرقة القلب كيف لا ايراث المذكور يتوهم في غير النزول ايضا من حضور جنازته وتولي تجهيزه وتكفينه وتلقينه وغير ذلك تمام يقولوا بكراهته على انه قد ورد في رواية عبد الله بن محمد بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلم ان الوالد لا ينزل في قبر ولده والولد ينزل في قبر والده وفي رواية عبد الله بن العنبري قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يدفن ابنه فقال لا يدفنه في التراب قال قلت ع لا ابن يدفن اباه قال نعم لا باس وفي رواية عبد الله بن راشد عن ابي عبد الله ع قال الرجل ينزل في قبر والده ولا ينزل الوالد في قبر ولده فالظ تخصيص الوالد بالكراهة لا التعميم في سائر الارحام على ما ذكره خصوصا في الولد كما اشار اليه الشارح ره مع ما ورد فيه من الاخبار بعدم المنع واما حمل تلك الاخبار على خفة الكراهة في الولد كما اشار اليه في شرح تع فانما يتجه لو كان لهم دليل صالح على العموم وقد عرفت حاله ويؤيده ايضا عدم عموم الكراهة بما هو المشهور من نزول امير المؤمنين ع والعباس الى قبر النبي صم وما روي في الخبار ثم امر النبي صم حين قرابته امير المؤمنين ع بنزوله الحادة ابراهيم وانه نزل فالحده في لحده وفيه انه قال الناس عند ذلك انه لا ينبغي ان ينزل في قبر ولده انه لم يفعل رسول الله فقال لهم رسول الله صم يا ايها الناس انه ليس عليكم حرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكن لست امن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره هذا وبعد ما كتبت ما ذكرنا رايت ان العلامة ره في هي حكم اولا باستحباب ان ينزل الى القبر الولي او من يامره الولي ان كان رجلا وان كان امرءة لا ينزل الا زوجها او ذو رحم لها اوقال انه وفاق العلماء واستدل عليه برواية الجمهور عن علي ع انه قال انما يلي الرجل اهله وبرواية ابي داود انه لما توفي النبي صم الحده العباس وعلي واسامة وبما سيوتي من رواية محمد بن عجلان فليكن اولى الناس به عند راسه وبما نقلنا من رواية السكوني في المرءة وبانها حالة يطلب فيها الرفق بالميت فكان ذو الرحم اولى ثم ذكر بعد ورقتين تقريبا انه يكره للابن ان يهيل التراب على ولده وكذا ذو الرحم لرحمه واستدل بما نقلنا من رواية عبيد بن زرارة ثم قال يكره لما ذكرنا ان ينزل الى القبر ايضا للعلة ولا يخفى ان الجمع بين الكلامين لا يخ عن اشكال فما ظهر مما قررنا قوة كلامه الاول وضعف الاخير فتم واما المرءة فما نقل من رواية السكوني فيها يفيد المنع عن نزول غير من يجوز له النظر مع عدم تخصيص بالرحم على ما ذكره فلا باس للمحرم بالمصاهرة او الرضاع بل مط على ما هو الاقوى فيها وينبغي ايضا تخصيص الرحم في كلامهم بالمحرم منه فيخرج نحو ابن العم والخال وعلى هذا فالمراد بالاجنبي في قوله ثم اجنبي صالح ما يتناول غير المحرم من الرحم فافهم **قوله** والزوج اولى بها منه لما سبق في بحث الغسل من موثقة اسحق ابن عمار الزوج احق بالمرءة حتى يضعها في قبرها فتذكر **قوله** فامرءة صالحة لعل التقييد بالصالحة لاستحباب اختيارها والا فمقتضى رواية السكوني تقديم غير الصالحة ايضا على الاجنبي في نفي كراهته الرجال اولى بعدم الرجال بل الخلاف بين العلماء لانه عمل يحتاج الى من يكون له بطش وقوة والنساء ليس كذلك وذكر ان الرجال اولى بدفن النساء ايضا واستدل ايضا بالتعليل الثاني وبان النبي صم لما ماتت ابنته امر ابا طلحة فنزل في قبرها ولعدم نقل النساء ذلك في عهد النبي صم ولا في عهد احد من صحابته ولا يخفى ان ظاهره تعميم الحكم من غير تخصيص بصورة وجود الرحم من الرجال فتم **قوله** وحل عقد الاكفان المستند مع الاجماع على ما نقله في المدارك صحيحة ابي حمزة قال قلت لاحدهما يحل كفن الميت قال نعم ويبرز وجهه وصحيحة علي بن الحكم عن بعض اصحابه عن ابي بصير قال سئلنا ابا عبد الله ع عن عقد كفن الميت قال اذا ادخلته القبر فحلها كذا في يب وفي ئي في الصحيح عن ابي بصير كما ترى الا ان يكون قد نقلت في موضع اخر ايضا على ما وصفه فلتراجع ولا يستحب حل عقد الكفن ويستحب ايضا للنازل حل ازراره كما قال الجنيد جماعة

الازرار

ووضع خده الايمن على التراب بخارج الكفن وجعل شيء من تربة الحسين عليه السلام معه تحت خده او في مطلق الكفن او تلقاء وجهه ولا يقدح في مصاحبتها احتمال وصول النجاسة
اليها لان الاصل الذي عليه مع ظهور طهارتها الان وتلقينه الشهادتين والاقرار بالائمة عليهم السلام واحد بعد واحد ممن نزل معه ان كان وليا او الا اسناد منزله فاه الى
اذنه قائلا له اسمع ثلاثا قبله والدعاء له بقوله بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله اللهم عبدك وابن عبدك نزل بك وانت خير منزول به اللهم افسح له في قبره والحقه بنبيه
اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا وانت اعلم به منا والخروج من قبل الرجلين لانه باب القبر ولانه احترام الميت

للامر به في رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلام وما في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع من انه راى ابا الحسن ع دخل القبر ولم يحل ازراره يمكن
ان يحمل على انه لبيان الجواز قوله ووضع خده الايمن على التراب يدل عليه ما سبق في رواية محمد بن عجلان ويحسر عن خده ويلصق خده
بالارض ومثله رواية اخرى ايضا عن محمد بن عجلان وما في حسنة علي بن يقطين بابرهيم عن ابي الحسن ع وان قدرت ان تحسر عن خده وتلصقه بالارض
فليفعل وفي رواية محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل في قبره عند راسه وليكشف عن خده
الايمن حتى يفضي به الى الارض واما شق الكفن فالمشهور بين الاصحاب كراهته وعلله في المنتهى بانه من اضاعة المال من غير نفع وقد امر بتحسين الاكفان
وتجويدها لزوال جمالها وحسنها وفي موثقة ابن ابي عمير لعلي بن حسن بن فضال عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن من عند راس الميت
اذا ادخل قبره وفي الحسن بابرهيم عن ابن ابي عمير ايضا عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن اذا ادخل الميت في قبره من عند راسه
ولا يخفى ظهورهما في استحباب الشق بما ذكروه من التعليل بما لا يصلح اليه مع معارضة الروايتين لكن لا يبعد جدا حمل الشق فيهما على الحل والفتح
ليبدو كما ذكره الاصحاب موافقا للروايات السابقة فالاولى عدم الشق قوله تحت خده او في مطلق الكفن الخ استحباب وضع التربة المباركة
معه مشهور بين الاصحاب لكن اختلف كلامهم في موضعه ففي المقنعة تحت خده وفي اقتصاد الشيخ والرسالة الغرية في وجهه وقيل في لحده مقابل
وجهه وهذا القول ايضا مع قول الاقتصاد نقله في الشرايع عن الشيخ وقيل في كفنه وقال في لفظ الكل جائز لان التبرك موجود في الجميع وقد صرح بذلك
المص في الذكرى ومن تاخر عنه من المحققين المتتبعين كالشهيد في شرح الارشاد والمحقق الاردبيلي في شرحه وصاحب المدارك والظاهر ان غرض الش ههنا
ايضا ذلك التخصيص باحد الثلثة ليوافق احد اقوال الاصحاب الذين عينوا لها موضعا والا فالتبرك يحصل بمجرد وضعها معه كيفما اتفق و
يتعرض لقول الاقتصاد وكانه زعم انه قول المفيد بعينه حيث نقل في شرح الارشاد عن الشهيد انه قال الافضل جعلها تحت خده كما قاله المفيد
في المقنعة والشيخ في الاقتصاد مع انه في الذكرى جعل الاحسن جعلها تحت خده كما قاله المفيد في المقنعة ثم نقل قول الاقتصاد على حدة والقولين الاخرين
ولا يخفى ان الحكم بوحدة القولين كما ترى وفي محل الحكم بطلب البركة والاحتراز من العذاب والستر من العقاب فح قال فقد روي ان امراة كانت
تزني وتضع اولادها فتحرقهم بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم به غير امها فلما ماتت دفنت فانكشف التراب عنها ولم تقبلها الارض فنقلت من
ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق ع وحكوا له القصة فقال لامها ما كانت تصنع هذه في حياتها من المعاصي فاخبرته
بباطن امرها فقال ع ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها شيئا من تربة الحسين ع ففعل ذلك فسترها الله
تعالى ونقل في الذكرى عن الشيخ نجيب الدين في رسالته ان هذا يصلح ان يكون متمسكا لحكم الاصحاب قاله في المدارك وفيه ما فيه ولا يخفى ان التبرك والخبر
المذكور يصلح مستندا لمن اطلق استحباب وضع التربة معه كما فعله الشيخ في ط وجماعة ممن تبعه واما من خصه بوضع خاص فالظاهر انه كان له مستند لم
يصل الينا هذا وفي يب رواية هي مستند الحكم غفل عنها هؤلاء الاعلام وهي صحيحة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه اسأله
عن طين قبر الحسين عليه السلام يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب وقرئت التوقيع ومنه نسخت يوضع مع الميت في قبره ويخلط
بحنوطه ان شاء الله اورده في كتاب المزار في باب حرم الحسين ع وفضل كربلاء فلا تغفل قوله لاصالة عدمه مع عدم ظهور طهارتها الان هذا مع
الخصوصية على ما نقلناه من الرواية الصحيحة قوله وتلقينه الشهادتين الروايات في التلقين متظافرة بل قال في الذكرى تكاد ان تبلغ التواتر
وينبغي ان يضاف ايضا الى ما ذكره الشارح ان الاسلام دينه والقرآن كتابه لوروده في كثير منها ثم في بعض تلك الروايات وقع الامر مطلقا من غير
تخصيص بالولي او غيره كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سللت الميت فقل بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله اللهم الى رحمتك
لا الى عذابك فاذا وضعته في اللحد فضع فمك على اذنه فقل الله ربك والاسلام دينك ومحمد نبيك والقرآن كتابك وعلي امامك وفي بعضها
توجهه الى الولي كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله ع فاذا وضعته في لحده فليكن اولى الناس به مما يلي راسه ليذكر اسم الله ويصلي على النبي ص
الحديث وفي بعضها الى اعقل من ينزل في قبره كما سيجيء في رواية الاسكاف فالاولى مباشرة الولي ان كان عاقلا والا فان يأذن للاعقل
فتأمل قوله قائلا له اسمع ثلثا قبله كان مستنده رواية محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن
اعقل من ينزل في قبره عند راسه وليكشف عن خده الايمن حتى يفضي به الى الارض ويدني فمه الى سمعه ويقول اسمع افهم ثلث مرات الله ربك ومحمد
نبيك والاسلام دينك وفلان امامك اسمع وافهم واعدها عليه ثلاث مرات هذا التلقين فكان ينبغي له اضافة افهم وذكرها بعده ايضا
ولعله واعادتها ثلاثا على ما في الرواية فافهم قوله والدعاء له بقوله الخ الاخبار بالدعاء له كثيرة وما ذكره الش من الدعاء قد ورد في حسنة
محمد بن مسلم بابرهيم عن احدهما ع بتغيير ما فالاولى اعتبار الرواية وهي هكذا قال اذا وضع الميت في لحده فقل بسم الله وبالله وفي سبيل الله
على ملة رسول الله عبدك ابن عبدك الى اخر ما ذكره الشارح بزيادة منه بعد لا نعلم في بعض النسخ تتمة الرواية فاذا وضعت عليه اللبن فقل
اللهم صل وحدته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه عن رحمة من سواك واذا خرجت من قبره فقل انا لله وانا اليه راجعون
والحمد لله رب العالمين اللهم ارفع درجته في اعلى عليين واخلف على عقبه في الغابرين يا رب العالمين وما ذكره المص من الدعاء كانه يشمل
جميع ما ورد في الرواية وغيرها من الادعية له قوله لانه باب القبر اشارة الى ما روي عن النبي ص انه قال ان لكل بيت بابا وان باب القبر من قبل
الرجلين وروى السكوني ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال من دخل القبر فلا يخرج الا من قبل الرجلين وظ الادلة عدم الفرق بين الرجل والمرأة
وهو ظ الاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال في المرأة يخرج من عند راسها ولعله للبعد عن العورة والاول اولى ثم ظ الخبر الاول والتعليل بالاحترام

والاهالة من التراب من الحاضرين بظهور الاكف مسترجعين اي قائلين انا لله وانا اليه راجعون حالة الاهالة يقال رجع واسترجع اذا قال ذلك ورفع القبر عن وجه
الارض مقدار اربع اصابع مفرجات الى شبر لا ازيد ليعرف فيزار ويحترم ولو اختلفت سطوح الارض اعتبر بغيرها من اعلاها وتاما ثبت لسنته ادناها وتسطيحه بان لا يجعل له في ظهره
سنم لانه من شعار الناصبية وبدعهم المحدثة مع اعترافهم بانه خلاف السنة وصب الماء عليه من قبل راسه الى رجليه ثم يدور به الى ان ينتهي اليه ويصب الفاضل
على وسطه وليكن الصاب مستقبلا ووضع اليد عليه بعد نضحه بالماء مؤثرة في التراب مفرجة الاصابع وظاهر الاخبار ان الحكم مختص بهذه الحالة فلا يستحب تأثيرها بعده وروى
زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا حثي عليه التراب وسوي قبره فضع كفك على قبره عند راسه وفرج اصابعك واغمز كفك عليه بعد ما ينضح بالماء والاصل عدم الاستحباب في غيره وما انتهت

الذي ذكره الشارح استحباب الدخول ايضا من قبل الرجلين لمن اراد دخوله للتلقين ونحوه بعد وضع الميت ولم يتعرض له وفي مرفوعة سهل بن زياد
قال قال يدخل الرجل القبر من حيث شاء ولا يخرج الا من قبل رجليه قوله والاهالة الخ الروايات باستحبابها متظافرة وينبغي تثليثها
لحسنة داود بن النعمان عن ابي الحسن عليه السلام ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وان يجعل بالكفين لما ذكره من رواية محمد بن الاصبغ ولرواية
محمد بن مسلم المذكورة على ما في يب فان فيها فيحثو مما يلي راسه ثلثا بكفه لكن فيما عندنا من في يكفه فلا بد لي تعليه فينبغي ان يقول عند
ايمانا بك وتصديقا ببعثك هذا ما وعدنا الله ورسوله ففي رواية السكوني ان امير المؤمنين ع قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه واله يقول من حثا على ميت وقال هذا القول اعطاه الله بكل ذرة حسنة واما كونها بظهور الاكف على ما ذكره الاصحاب
فلرواية محمد بن الاصبغ عن بعض اصحابنا قال رايت ابا الحسن ع وهو في جنازة فحثا التراب على القبر بظهر كفيه وقد حمل عليها صاحب المدارك
وحكم بعدم وقوفه فيه على اثر بعد ما ذكره من الاسترجاع في هذه الحالة فلم اقف فيه على نص بالخصوص كما ذكره صاحب المدارك ايضا فكانه ماخوذ
من العموم والله تعالى يعلم قوله غير الرحم فانه يكره له ذلك في رواية عبيد ما يدل على استثناء الرحم من رواية عبيد بن زرارة فتذكر قوله
مقدار اربع اصابع مفرجات الروايات في تقديره اربع اصابع كثيرة لكن في بعضها مطلقة كحسنة حماد بن عثمن بابرهيم في حكاية وصية الباقر ع
للصادق ع وفيها ان يرفع قبره اربع اصابع ويرشه بالماء وكذا رواية عبد الاعلى التي في اصول الكافي في تلك الحكاية بدون ذكر الرش ورواية ابان
عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يدعا الميت حين يدخل حفرته ويرفع القبر فوق الارض اربع اصابع وفي بعضها مقيدة بالمفرجات كرواية عبيد الله
الحلبي ومحمد بن مسلم بسند موثق حسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال امرني ابي ان اجعل ارتفاع قبره اربع اصابع مفرجات وذكر ان الرش بالماء
حسن ورواية محمد بن مسلم ايضا في الصحيح او الحسن عن احدهما ع ومنها ويلزق القبر بالارض الا قدر اربع اصابع مفرجات ويربع قبره وفي بعضها
مقيدة بمضمومة وعليها ابن ابي عقيل كموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع ومنها ويرفع قبره من الارض قدر اربع اصابع مضمومة وينضح عليه الماء
وعلى هذا يمكن الجمع بالتخيير بين الاربع المضمومة الى المفرجة كما اختاره الشارح ع تبعا للاكثر ونقل عنه والا فبين المفرجات الى شبر جمعا بين ما نقلنا وما روي
ان قبر النبي ص رفع شبرا من الارض كما وقع في رواية ابرهيم بن علي عن جعفر عن ابيه ع في يب ومثله رواية الحسين بن علي الوافي في العلل ولا يخفى
ان المفرجات اقوى سندا واقرب الى الشبر فالترجيح لها وظ المفيد وجماعة كراهة الزيادة على الاربع المفرجات فلعلهم جعلوا الشبر على تقدير صحته
مخصوصا بقبر النبي ص قوله ليعرف فيزار الخ اي ليعرف بالقدر المذكور عن اعلاها ويغتفر زيادته عن ادناها وبالجملة
يرفعه عن ادناها بالقدر المذكور وان لم يرفع عن اعلاها كذلك والمراد يغتفر الرفع عن اعلاها اي يسقط استحباب ذلك انما المسنون الرفع عن ادناها
كذلك والاول اولى واظهر فتدبر قوله لانه من شعار الناصبية اي العامة فان جلهم بل كلهم تابعون عنه في التجنب والمراد اكثرهم والا فالشافعية
وافقونا في استحباب التسطيح مع اعترافهم بانه خلاف السنة نقل في هذا الاعتراف عن ابن ابي هريرة منهم وكذا في الجهر بالبسملة قوله وصب الماء
عليه لا خلاف في استحباب رش القبر بالماء بعد الفراغ منه وقد ورد به روايات منها حسنة حماد بن عثمان ورواية الحلبي ومحمد بن مسلم وموثقة
سماعة المتقدمة انفا ومنها روايتا ابرهيم بن علي والحسين بن علي المتقدمتان ايضا فان في اخرهما وان النبي ص امر برش القبور ومنها حسنة
زرارة بابرهيم قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من القبر فانضحه ثم ضع يدك عند راسه وتغمز كفك عليه بعد النضح ومنها حسنة ابن ابي
عمير ايضا بابرهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع في رش الماء على القبر قال يتجافى عنه العذاب ما دام الندى في التراب الى غير ذلك من الروايات
ولا يخفى اطلاق تلك الروايات ودلالتها على اجزاء النضح كيفما اتفق والذي يدل على استحباب ما ذكره من الكيفية هو رواية موسى بن اكيل النميري
عن ابي عبد الله ع قال السنة في رش الماء على القبر ان يستقبل القبلة ويبدأ من عند الراس الى عند الرجل ثم يدور على القبر من الجانب الاخر ثم يرش
على وسط القبر فكذلك السنة وبه دات تعلم ان مفادها استحباب رش الوسط لا صب الفاضل ان فضل ولا صب تمامه كما هو ظ كلام الاصحاب
فانهم قوله وليكن الصاب مستقبلا يدل عليه الرواية السابقة وكان المراد بالاستقبال الاستقبال في اول الصب حتى يتم ما ذكرنا من الدور
الا ان لا يحمل على دوران الصاب بل على ادارة الماء مع وقوف الصاب مستقبلا وكان هذا ظ كلام الاصحاب فانهم وظ الاخبار ان الحكم
اي وضع اليد على الكيفية المذكورة كما يشعر به قوله فلا يستحب تأثيرها بعدها اي لا يستحب وضع اليد مؤثرة بعد هذه الحالة واما اصل وضع اليد
فيستحب بعد هذه الحالة ايضا كلما زاره لصحيحة علي بن بلال عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام من اتى قبر اخيه ثم وضع يده على
القبر وقرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات امن من يوم الفزع الاكبر او يوم الفزع قوله واما تاثير اليد في غير التراب كالرمل فليس بسنة مطلقا
اي لا عند الفراغ من الدفن ولا بعده اصلا لا يحيط الرواية ولا يجب لغير الظ بخلاف الاول فانه وان كان ظ الخبر اختصاص الاستحباب
بهذه الحالة لكن يمكن على بعد الاستحباب وبعد حثو التراب نضح الماء مط في هذه الحالة وكلما زاره بخلاف ذلك في غير التراب لاختصاص صحيح
الخبر بالتراب فالوجه الحكم بالاستحباب في غيره اصلا ولا يخفى ان الصحيح التي نقلها وان اختص بالتراب لكن ما نقلنا انفا من حسنة زرارة
يشمل باطلاقه غير التراب ايضا فالظ الحكم بعموم الاستحباب وحمل التخصيص بالتراب في الصحيح على انه ورد مورد الغالب نعم ظ تلك الحسنة ايضا
ما ذكره اولا من التخصيص بهذه الحالة فتدبر ثم لا يخفى ان ظ الخبر ان العموم بالنسبة الى من حضر تلك الحالة وكذا الميت ولكن حسنة زرارة بابرهيم عن
ابي جعفر ع قال كان رسول الله يصنع لمن مات من بني هاشم شيئا لا يصنعه باحد من المسلمين كان اذا صلى على الهاشمي ونضح قبره بالماء وضع رسول
الله كفه على القبر حتى ترى اصابعه في الطين وكان الغريب يقدم او المسافر من اهل المدينة فيرى القبر الجديد عليه اثر كف رسول الله

فيقول

مترحما عليه بما شاء من الالفاظ وافضله اللهم جاف الارض عن جنبيه واصعد اليك روحه ولقه منك رضوانا واسكن قبره من رحمتك ما تغنيه عن رحمة من سواك فكذا
يقول كلما زاره مستقبلا وتلقين الولي او من يامره بعد الانصراف بصوت عال الاصول والعقائد المبتغية ويتخير الملقن في الاستقبال والاستدبار لعدم وروده معين ويستحب
التعزية لاهل المصيبة وهي تفعلة من العزاء وهو الصبر ومنه احسن الله عزاك اي صبرك وسلوك تعديته بعد قوله المراد بها الحمل على الصبر والتسلية عن المصاب

مفعول من مات من ال محمد وظاهره اختصاص الحكم ببني هاشم ويمكن الجمع بان علة تعليله كان تخصيصا بمقبوري بني هاشم لمصلحة راها فيه فلا ينافي
عموم استحباب الوضع من غيرهم لغيرهم او بان الحكم لعله كان خاصا في زمانه لمصلحة فيه وعاما بعده ولعل هذا اولى لان الظ عمومه ووضع غير بني هاشم
بني هاشم ولا على قبور غيرهم ايضا انه مع اختلاط اثار الاكف في القبور معظم او في قبور بني هاشم بعد ما نقل في الخبر من معرفة الغريب او المسافر اثر
كف رسول الله فالظ ان يقال باختصاص الحكم في زمانه بهم وبالنسبة الى بني هاشم لما اشير اليه من الفائدة وبعمومه بعد ذلك كما هو ظ الخبرين في
رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن الاول ان اصحابنا يصنعون شيئا اذا حضروا الجنازة ودفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا ايديهم على القبر افسنة
ذلك ام بدعة فقال ذلك واجب على من لم يحضر الصلوة عليه وقريب منه رواية محمد بن اسحق قال قلت لابي الحسن الرضا شيء يصنعه الناس يضعون
ايديهم على القبر اذا دفن الميت قال انما ذلك لمن لم يدرك الصلوة عليه فاما من ادرك الصلوة فلا وظاهرهما اختصاص الحكم بمن لم يدرك
الصلوة ويمكن حملهما على تاكده بالنسبة اليه فلا ينافي عموم اصل الحكم ولعل في الخبر الاول اشعارا اليه فافهم **قوله** مترحما عليه بما شاء من الالفاظ
لعموم ما ورد في استحباب الترحم على الميت مط من غير تعيين لفظ خاص وانما كان ما ذكره افضل لوروده بخصوصه في رواية محمد بن مسلم قال كنت مع
ابي جعفر في جنازة رجل من اصحابنا فلما ان دفنوه قام الى قبره فحثا عليه مما يلي راسه ثلثا بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الارض
الخ **قوله** وكذا يقوله كلما زاره مستقبلا هذا التعميم في الرواية وكان الشارح ذكره بناء على عموم استحباب الدعا للميت مط وعند زيارته فيما لا
افضل خصوصا مع تناسب المورد والاولى ان يدعو فيها زيارة بما في رواية محمد بن مسلم في العقيب وطريقه اليه صحيح قال قلت لابي عبد الله
الموتى نزورهم فقال نعم قلت فيعلمون بنا اذا اتيناهم فقال اي والله انهم ليعلمون بكم ويفرحون بكم ويستأنسون اليكم قلت فاي شيء نقول اذا
اتيناهم قال قل اللهم جاف الارض عن جنوبهم وصاعد اليك ارواحهم ولقهم منك رضوانا واسكن اليهم من رحمتك ما تصل به وحدتهم وتونس
به وحشتهم انك على كل شيء قدير وروى مرسلا عن الرضا انه قال ما من عبد زار قبر مؤمن فقرأ عنده انا انزلناه في ليلة القدر سبع
مرات الا غفر الله له ولصاحب القبر وقد سبق صحيح علي بن بلال ايضا في قراءة انا انزلناه سبع مرات وفي رواية عمرو بن ابي المقدام قال
مررت مع ابي جعفر بالبقيع فمررنا بقبر رجل من اهل الكوفة من الشيعة فقلت لابي جعفر جعلت فداك هذا قبر رجل من الشيعة قال فوقف
عليه ثم قال اللهم ارحم غربته وصل وحدته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة يستغني بها عن رحمة من سواك والحقه بمن كان يتولاه ثم
قرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات واما ما ذكره من الاستقبال فيدل عليه رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله
كيف اضع يدي على قبور المسلمين فاشار بيده الى الارض فوضعها عليها وهو مقابل القبلة وهذه الرواية ايضا تدل على عموم استحباب وضع اليد
على قبور المسلمين وعدم الاختصاص ببني هاشم فافهم **قوله** وتلقين الولي او من يامره الخ لرواية جابر بن يزيد عن ابي جعفر قال ما على احدكم اذا دفن ميته
وسوى عليه وانصرف عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان انت على العهد الذي عهدناك به من شهادة ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله وان عليا امير المؤمنين امامك وفلان وفلان حتى ياتي على اخرهم فانه اذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول
اليه ومسئلتنا اياه فانه قد لقن فينصرفان عنه ولا يدخلان اليه ورواية يحيى بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله يقول ما على اهل الميت منكم ان
يدرؤا عن ميتهم لقاء منكر ونكير قال قلت كيف يصنع قال اذا افرد الميت فليتخلف عنده اولى الناس به فيضع فمه عند راسه ثم ينادي باعلى صوته
يا فلان بن فلان او يا فلانة بنت فلان هل انت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده
ورسوله سيد النبيين وان عليا امير المؤمنين وسيد الوصيين وان ما جاء به محمد حق وان الموت حق والبعث حق وان الله يبعث من في القبور قال
فيقول منكر لنكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجته وما رواه الصدوق في العلل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال ينبغي ان يتخلف عند
قبر الميت اولى الناس به بعد انصراف الناس عنه ويقبض على التراب بكفيه ويلقنه ويرفع صوته فاذا فعل ذلك كفى الميت المسئلة في قبره ولا
يخفى ان الخبرين الاخيرين ظاهرهما اختصاص هذا التلقين بالولي ولا يبعد استفادته من الاول ايضا فتجويزهم لغيره ممن يامره الولي كما ذكره هنا او بعض
المؤمنين ان لم يوجد الولي على ما في غيره كانه بناء على ظهور الغرض كما يشعر به التعليل الوارد فيها فالتخصيص بالولي كانه للاشعار باولويته وان
الامر اليه ويؤيد ذلك ما في رواية الجمهور عن ابي امامة الباهلي ان النبي صلى الله عليه وآله قال اذا مات احدكم فسويتم عليه التراب فليقم احدكم عند
راس قبره ثم ليقل الخبر ثم فيما عندنا من نسخ التهذيب والفقيه مذكور في الخبر الثاني في المؤنث ايضا اسم ابيها كما نقلنا وفي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي
او يا فلانة بنت فلانة ثم قال الجهاد لا دلالة على ذكر المؤنث باسمها واسم امها الا ايهام في رواية الجمهور انما ذكر المذكر واضيف الى الام وفيها قال يا رسول
الله فان لم يعرف امه قال فلينسبه الى حواء ثم لا يخفى دلالة الخبر الاول والاخير على اختصاص هذا التلقين بما بعد الدفن واما الخبر الثاني فيمكن تعميمه
بحيث يشمل ما اذا افرد الميت وانصرف الناس بعد الفراغ من الصلوة وان لم يدفن او اراد نقله او نحوها الا ان بحث عدم حضور منكر ونكير
الا بعد الدفن والله تعالى يعلم **قوله** بصوت عال الظ ان مستنده الرواية الثانية فينبغي تقييده باعلى صوته مع انضمامها نعم ما ذكره موافق لرواية
العلل وقال في شرح الارشاد ولكن ذلك باعلى صوته قال الاصحاب وهو مشعر بعدم النص عليه بخصوصه عقلية فلا تغفل **قوله** الا مع التقية
لانكار الجمهور هذا التلقين مع وروده في رواياتهم الا جماعة من الشافعية فانهم استحبوه ويمكن ايضا ان يكون التقية باعتبار ذكر الائمة عليهم السلم
لكن ينبغي ح تخصيص الترك بذلك ان امكن **قوله** ويتخير الملقن في الاستقبال والاستدبار الخ في كل الجهات لعدم التعيين في النص لكن بناء الاصحاب
كابن ادريس والعلامة استقبال القبلة والقبر وجماعة كابن البراج وابي الصلاح استدبار القبلة خص التخيير بهذا على القولين ويمكن ان يكون التخصيص

للاشارة

باستناد الامر الى حكمة الله تعالى وعدله وتذكيره بما وعد الله الصابرين وما فعله الا كابوه المصابين فمن عزى مصابا فله مثل اجره ومن عزى ثكلى كسي بردا في الجنة وهي
مشروعة قبل الدفن اجماعا وبعده عندنا وكل احكام من احكام الميت من فروض الكفاية ان كانت واجبة او ندبها ان كانت مندوبة ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة
الكل به ابتداء على وجه يقتضيه وقوعه من ايهم كان وسقوطه بقيام من فيه الكفاية فمتى علم بعض بكفته القيام به سقط عن غيره سقوطا مراعا بالحال الى متى لم يتفق ذلك ثم الجميع في الاخلال
عنه سواء في ذلك الولي وغيره ممن علم بموته من المكلفين القادرين عليه الفصل الثالث في التيمم وشرطه عدم الماء بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر او عدم الوصلة
اليه مع كونه موجودا اما للعجز عن الحركة المحتاج اليها في تحصيله لكبر او مرض او ضعف قوة ولم يجد معاونا ولو باجرة مقدورة او لضيق الوقت بحيث لا يدرك منه معه بعد تطهيرها
ركعة او لكونه في بئر بعيد القعر يتعذر الوصول اليه بدون الآلة وهو عاجز عن تحصيلها

للاشارة الى اولوية اختيار احد الجهتين لتطابق احد القولين والتخيير بينهما لعدم ترجيح لشيء منهما فافهم **قوله** باستناد الامر الى حكمة الله تعالى
الغرض منه بيان طريق حسن للتسلية لا التخصيص بها بل يكفي في التعزية كل ما يوجب فرح المصاب وسلوه في الجملة ولو بدعاء نحو ما ورد عنه عليه السلم انه
في تعزية قوم جبر الله وهنكم واحسن عزاكم ورحم متوفاكم وبعنه كفا لك من التعزية ان يراك صاحب المصيبة **قوله** وبعده عندنا يعني ان شرعية
التعزية قبل الدفن مما اجمع عليه الكل واما بعده فقد انعقد عليه اجماعنا لا اجماع الكل فان العامة وان قال اكثرهم بشرعيته بعد الدفن ايضا لكن نقل
عن الثوري منهم انكارها ونقل ايضا الرافعي عن ابي حنيفة منع الشرعية بعد الدفن هذا وفي حسنة ابن ابي عمير بابرهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله
التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن وفي صحيح محمد بن خالد عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام التعزية الواجبة بعد الدفن وينبغي حملهما على
افضلية التعزية بعد الدفن وتاكدها كما يشعر به الرواية الثانية وفي حسنة هشام بن الحكم بابرهيم مع صحيحه محمد بن اسمعيل عن الفضل ايضا فلا يقصر عن
الصحيح قال رايت موسى يعزي قبل الدفن وبعده اي مرتين او في بعض المصائب قبل الدفن وفي بعضها بعده **قوله** من عزى مصابا رواه وهب عن
ابي عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عزى مصابا كان له مثل اجره من غير ان ينتقص من اجر المصاب شيئا **قوله** ومن عزى ثكلى الخ
اشار الى رواية ذلك انه في خبر امير المؤمنين عليه السلام من عزى الثكلى اظله الله في ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله وقريب منه رواية ابي الجارود عن
عن ابي جعفر وفي رواية السكوني من عزى حزينا كسي في الموقف حلة يحبر بها **قوله** وندبها ان كانت مندوبة هذا في اكثرها كالتكفين المستحب ونحو
القبر وصب الماء عليها ونحوها والا فبعضها ليس كفائيا كتربيع الجنائز ووضع اليد على القبر والدعاء للميت ونحوها ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة
الكل به ابتداء اي بعنوان الوجوب وانما تركه اعتمادا على الظهور بقرينة المعرف وما يذكره من التفريع هنا وتعريفنا الكفائي بالمعنى المصدري بما
ذكره يظهر تعريف الفرض الكفائي بالمعنى الصفتي والندب الكفائي على الوجهين فلا حاجة الى التعرض لها فافهم **قوله** وشرطه عدم الماء هذا في
التيمم الذي هو بدل من الوضوء او الغسل كما هو الغالب فلا يشترط ذلك في التيمم على طهارة وكذا الصلوة الجنائز على المشهور كما سبق ولخروج الجنب من
احد المسجدين والمساجد على القول بعدم جواز الغسل وان امكن ساوى زمانه زمان التيمم لم يستلزم تخيير المسجدين والقول بالتخيير بينهما مع وجود
الشرطين انما لو قيل بتقديم الغسل مع وجود الشرطين فلا حاجة الى الاحتراز عنه اذ يشترط فيه ايضا عدم الماء وعدم التمكن من استعماله لان عدم
التمكن في كلامهم اعم من ان يكون لمانع عقلي او شرعي هذا ومن يظهر ان ما سيجيء من المص من وجوب قصد البدلية ينبغي تخصيصه بالتيمم الذي كان
كان بدلية لا حمله على العموم كما احتمله الشهيد الثاني فافهم **قوله** بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر فلا يكفي مجرد عدم وجوده عنده اتفاقا حال الطلب
ولا يشترط عدم وجوده فيما زاد على ذلك فيه اشارة ايضا الى انه لا يشترط عدم الماء في نفس الامر كما توهمه العبارة بل عدم وجدانه بعد الطلب على
الوجه المعتبر فلو ظهر بعد ذلك وجوده لا يحكم ببطلان تيممه وما فعله بعده من صلوة او طواف والتقييد بالطلب على الوجه المعتبر انما هو مع وجوبه فلو
ضاق الوقت وسقط الطلب كما سيشير اليه يكفي عدم وجدانه عنده والحاصل ان المعتبر عدم وجدانه بعد ما يجب عليه شرعا من الطلب والتفحص فافهم
قوله بحيث لا يدرك منه معه اي من الوقت مع الماء او مع تحصيله مقدار ركعة والاكتفاء بادراك الركعة بناء على ما ذهبوا اليه من ان بادراك
الركعة يدرك الصلوة ويدل عليه الاخبار ايضا وفيه تامل فان ذلك لا يدل الا على ادراك الصلوة بادراك الركعة لو اتفق ذلك لا انه يجوز التاخير
الى هذا الوقت لتحصيل الماء او نحوه فلا وعلى هذا فالظ اعتبار ادراك كل الصلوة في الوقت فمتى لم يمكن ذلك سقط الطلب لاطلاق المنع عن تاخير الصلوة
عن وقتها وعدم دليل صالح على جواز التاخير في هذه الصورة مع اطلاق ما يدل على بدلية التيمم مع ضعف الماخوذ العلامة في نهاية اختيار ما ذكرنا
فانه حكم بوجوب الطلب الى ان يتضيق الوقت فلا يبقى الا ما يسع الصلوة ثم قال ويحتمل الى ان يبقى ما يسع الركعة فتامل ثم اعلم انه اذا ضاق الوقت
وكان الماء بعيدا فلا خلاف عندهم في سقوط الطلب بخوف فوت الوقت على احد الوجهين بطلبه واما اذا كان قريبا منه وخاف مع ذلك فوت الوقت بتحصيله
او كان حاضرا ولا يتوقف على تحصيل اصلا ومع ذلك خاف فوت الوقت باستعماله ولم يخف من التيمم باعتبار زيادة زمان الطهارة المائية على التيمم
فهل يجب عليه في الفرضين الطهارة المائية وان فات الوقت او يجب الانتقال الى التيمم ظ اطلاق كلام المص ههنا هو الثاني في الفرض الاول بل
في الثاني ايضا ان جعل قوله او لضيق الوقت عطفا على العجز عن الحركة كما في المعطوفات بعده وان جعل ذلك عطفا على الكبر او مرض فلا يستفاد
حكم الفرض الثاني وقد اختلفوا في الفرضين فقال المحقق في المعتبر من كان الماء قريبا منه وتحصيله ممكن لكن مع فوات الوقت او كان عنده وباستعماله
يفوت لم يجز التيمم ويسعى اليه لانه واجد وقال العلامة في النهاية بسبب ضيق الوقت مبيح للتيمم كما لو خاف فوات الوقت لو اشتغل بتحصيله المنعه
الماء فوجب البدل الا انه في الاقرب وما ذكره المحقق لعموم الطهارة المائية وعدم دليل صالح على بدلية التيمم في هذه الحال لوجود الماء والتمكن منه
وسيجيء في بحث واجد الماء بعد التيمم ما يؤيد هذا فانظر وما ذكره العلامة من تعذر الماء فيه انه لا وجه لتعذره سوى انه لا اشتغال به يفوت
فوات الصلوة والكلام في ان مجرد ذلك هل يسقط التكليف به وينتقل الى التيمم ام لا فالتمسك بالتعذر مصادرة على المط والتحقيق ان الوجدان
في الاية الكريمة ان حمل على مقابل الفقدان فلا دلالة لها على جواز التيمم ح لوجود الماء وان حمل على التمكن مع فان الظ ان يراد التمكن عن الذي يحصل بوجوده
الفقدان على استعمال البدل مشعر بذلك لتحقق الامرين ههنا وان حمل على التمكن مع ادراك ما قام اليه من الصلوة فلا تمكن ح لان بالاشتغال به
خوف فوات الصلوة فيجوز التيمم ولا يخفى ان الحمل على المعنى الاخير وان كان ليس ببعيد لكن الحكم به لا يخ عن اشكال خصوصا في الفرض الاخير
الذي في المعتبر وهو ان يكون الماء حاضرا عنده وباستعماله يفوت الوقت بسبب زيادة زمان الغسل او الوضوء على زمان التيمم اذ الظ المتبادر من
عدم التمكن منه لما قام اليه على تقدير الحمل عليه هو عدم التمكن منه في نفسه باعتبار نفسه فيه او عدم التمكن من الوصول اليه او من استعماله لمرض

التيمم

ونحو

ولو بعوض او شق ثوب تغيير او اعارة او لكونه موجودا في محل

ونحوه وحمل على ما يشمل عدم التمكن باعتبار فوت الوقت بالاشتغال به لا يخفى بعده في فرض المسئلة في الفرض الاول وهو ان يكون الماء موجودا
الا انه ان اشتغل بتحصيله فات الوقت وحكم بالتيمم واستدل عليه بان الصلوة قد تعين عليه فعلها وتحصيل الطهارة المائية متعذر فجاز التيمم القائم
مقامها وهو ما اشار اليه في ره ويتبين حال المواسئد ليضا بالاخبار كصحيح حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الرجل لا يجد الماء
اتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء وانما يكون بمنزلته لو ساواه في الاحكام ولا ريب انه لو وجد الماء وتمكن من استعماله وجب عليه فكذا اذا
وجد ما ساواه وبصحيح محمد بن حمران وجميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا والتشبيه يقتضي المساواة
في الاحكام الا ما اخرجه الدليل ولا يخفى انه يمكن التمسك بمثل هذه الاخبار في الفرض الاخير ايضا لكن عموم المنزلة والتشبيه غير ظاهر مع انه لا ريب ان
التيمم بدل عن الطهارة المائية ومشروط بتعذر مبدله فالتشبيه والمنزلة فيه انما يعتبر بعد تحقق شرطه وهو فيما نحن فيه غير ظ الا ان يقال ان
تلك الاخبار تفيد عموم شرعية التيمم الا فيما ثبت خلافه وعلى هذا فالاصل شرعيته الا فيما ثبت عدم تحقق شرطه وعدم تحقق شرطه فيما نحن فيه غير ظ
لاحتمال ان يكون شرطه عدم التمكن من الماء لادراك ما تم اليه من الصلوة باي وجه كان ولو بسبب فواتها بالاشتغال بتحصيله وان كان نسبيا كما في الفرض
الاول او بسبب زيادة زمان الطهارة المائية على الترابية كما في الفرض الاخير فتدبر والمحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد رجح ما اختاره العلامة في
والظ ان خروج الوقت باستعمال الماء موجب للتيمم لانه احد الطهورين والصلوة في الوقت مطلوب شرعا ولولا ذلك للزم وجوب السعي بالوصول
الى الماء وان علم خروج الوقت بعد تامل انتهى وفيه تامل لان التيمم احد الطهورين لكنه انما سوغ عند عدم التمكن من الاخر فههنا يتمكن منه والصلوة
في الوقت كما انها مطلوبة شرعا كذلك الطهارة المائية فلا يمكن الحكم بسراية الذمة بادائها الا بنص من الشارع ولعل الا ان يتمسك بما ذكرنا اتفاقا ويدل
الا ان يق قوله ولولا ذلك للزم الخ فيه ان وجوب الطهارة المائية مع التمكن منها بالفعل بحضور الماء او قربه وان خاف فوت الوقت لا يوجب السعي
الى الماء مع بعده ايض وان خرج الوقت لما في البين من البين بل نقول ان اصل وجوب السعي الى البعيد لا بد له من دليل فان ظ الاية الشريفة الامر
بالتيمم عند عدم وجدان الماء والظ صدق ذلك عرفا بعدم حضور الماء عنده وفي حواليه فالسعي ان بد من ذلك لا بد له من دليل فاذا كان لهم دليل
على وجوب السعي عند العلم بوجوده مع التمكن الى ان يخاف فوت الوقت كما سيجيء فيحكم به واما السعي اذا علمنا لا يحكم به لعدم دليل عليه بل الاجماع
وظ الاية دليل على خلافه اذ لا دلالة لفوت الوقت على عدمه واما عند حضور الماء او كونه في حكم الحضور عرفا فلا دليل على سقوط وجوب استعماله
وفوات الوقت لا يصلح دليلا له بدون نص من الشارع فتم ثم لا يخفى ان الحكم بصحة الصلوة في التيمم في الفرضين وان كان لا يخ عن اشكال لما ظهر مما
فصلنا لكن لا احتياط مع العلم بخروج كل الوقت بالاشتغال بالطهارة المائية التيمم والصلوة ثم القضاء بالطهارة المائية خصوصا اذا كان تاخيره الى
وقع لا عن عذر وقال الشيخ حكم بانه لو اخل بالطلب مع احتمال الوجود حتى ضاق الوقت فتيمم وصلى ثم تبعه المصنف في بعض كتبه وصرح بوجوب اعادة الصلوة
لو صلى بتيمم كذلك لعدم العذر ووجوب الاعادة على هذا القول مع الماء عنده او في حواليه بطريق اولى اما اذا فرض انما الاشتغال بالطهارة المائية
يوجب خروج بعض الوقت لا كله وعدم خروجه بالتيمم اصلا فامر الاحتياط مشكل والتمتع بعلم ثم على تقدير القول بوجوب التيمم في الفرضين لا نقض
على المص به لدخوله في عدم الوصلة كما اشار اليه الشارح لانه اعم من ان يكون باعتبار المانع العقلي او الشرعي ويمكن ادخال الخوف من استعمال الماء ايض بان
يجعل ايض اعم من ان يكون لمانع عقلي او شرعي ويمكن ادخال الفرض الاول في الاول والثاني في الثاني فتفطن **قوله** ولو بعوض وان كان زائدا لكن
ينبغي تقييده بعدم الحاجة اليه ولو في وقت مترقب كما ذكره في عوض الماء وكذا ما ذكره من شق الثوب ينبغي تقييده بما اذا لم يتضرر به كما قيده في شرح
وبعد ذلك فللتامل فيه ايض مجال لما فيه من الاسراف واضاعة المال من غير تصريح رخصة ووجوب شراء الماء بالمال الكثير لا يدل على وجوب ذلك ولا
على تجويزه وان فرض ان ما يبذل فيه زائدا عن ثمن المثل انما هو ضرر الشق بكثير اذ ليس هناك اضاعة المال بخلافه ههنا مع انهم حكموا بعدم وجوب
السعي مع الخوف على ماله من الضياع بسبب مطر ونحوه وان كان ضررا قليلا كما سننقله ولا فرق ظاهرا بين ذلك الضرر والشق والفرق بينهما مع عدم
النص مشكل جدا فتامل واما الاعارة فحكم جماعة من الاصحاب بوجوب قبولها في الالة دون قبول هبتها وهبة ثمنها وحكموا في الماء بوجوب قبوله مع
دون قبول ثمنه وتمسكوا في ذلك بعدم المنة في اعارة الالة وبذل الماء عادة فيجب قبولها لصدق الوجدان معها عرفا بخلاف اتهابها واتهاب
ثمنها او ثمن الماء لانه مما يمتن به عادة فربما كان فيه غضاضة واستهانة عليه فلا يجب عليه ولا يخفى ان الحكم بكل منهما لا يخ عن اشكال اذ ربما استلزم
اعارة الالة او بذل الماء وربما لم يكن منة بوجه في هبة الالة او الماء او ثمنها فلو اعتبر المنة وعدمها فالظ القول بوجوب القبول فيما لم يكن
فيه غضاضة واستهانة عليه وعدم وجوبه كذلك فيما اذا كان بخلافه واحتمل في موضع من ره عدم وجوب قبول هبة الماء لانه نوع تكسب للطهارة فلا
يلزم كما لا يلزم اكتساب ثمن الماء على تقدير وجوب القبول فهل يجب الاستيهاب ابتداء قال في ره يحتمل وجوب الاستيهاب في الماء كما نقلناه عنه وحكم بوجوب
اعارة الالة ولم يذكر احتمال عدمه هذا فرض عليها القول فيما اذا احتاج الى معاونة اي لو علم مع قوم ماء فعليه ان يطلب منهم لانهم اذا بذلوه لزم
قبوله منهم وقد يبذلونه عند طلبه فلزمه ذلك ويحتمل عدم الوجوب وكذا لا يجب ان يستوهب المانع لو وهب وجب القبول ويحتمل وجوب الاستيهاب
لانه شروع في التحصيل فوجب كالطلب انتهى وظاهره ان الطلب الذي ذكره او لا غير ما ذكره من الاستيهاب بل هو اظهار الحاجة الى الماء وطلبه على وجه
مطلق وان وجوب الطلب بهذا المعنى راجح عنده بخلاف الاستيهاب فان الراجح فيه عدم وجوبه قال فان غلب على ظنه انه متى طلب من غيره
بذله له من غير ان يدخل عليه في ذلك ضرر وجب عليه الطلب ويمكن حمل الطلب في كلامه ايض على ما ذكره العلامة او على الاستيهاب ثم على تقدير وجوب
الطلب او الاستيهاب في الماء فالظ مثله في الالة ايض ويحتمل وجوب طلبها مع عدم التصريح بالاستعارة او مع التصريح بها بل هو اولى بالوجوب لشيوعها

وحفظ المنة

يخاف من السعي اليه على نفس او طرف او مال محترمة او بضع او عرض او ذهاب عقل ولو بمجرد الجبن او لوجوده بعوض يعجز عن بذله لعدمه او حاجته ولو في وقت مترقب ولا فرق في المال
المخوف ذهابه والواجب بذله عوضا حيث يجب حفظ الاول وبذل الثاني بين القليل والكثير

وحفظ المنة بها بالنسبة الى بذل الماء ولذا احتمل فيه عدم وجوب الاتهاب كما نقلنا عنه وحكم بوجوب اعارة الالة ولم يذكر احتمال عدمه هذا
الشيخ في ط حكم بوجوب قبوله ثمن الماء ايض لو وهب له لصدق التمكن من الماء معه وتبعه في ره ولا يخ عن وجه وقد عرفت هذه الفروع تفرع عليها
القول فيما اذا احتاج الى معاون لتحصيل الماء ولا يجد الا متبرعا بالاعانة فتم والله تعالى يعلم **قوله** يخاف من السعي اليه على نفس الخ اي من تلفها او
من ضرر عليها كمرض او برد شديد يشق تحمله كما فصله في الخوف من استعماله والمراد بالطرف هنا مطلق العضو والمال اعم من ان يكون ماله او مال
غيره كما صرح به في شرح الارشاد والمحترمة صفة للثلثة ولذا انثها واحترز بها عما يجوز اتلافه كنفس الكافر الحربي او طرفه او ماله والظ ان المراد بالنفس
هنا الانسانية وما يجب حفظه من الحيوان داخل في المال لعدم صحة الحكم بالسقوط بالخوف على الحيوان المحترم على اطلاقه بل لا بد من تقييده بالمملوك
الا ان يدخل الحيوان غير المملوك مط في غير المحترم لكنه خلاف ظ كلامهم كما سنذكره عنقريب الا ان يق انه لا خوف في غير المملوك من قتله ونحوه لجوازه شرعا
بل انما يتحقق الخوف فيه بخوف ضرره وطلبه وجب حفظه عنه شرعا كونه جوعا او حر او برد او نحو يسقط السعي به فيمكن ادخال الحيوان مط في النفس
وح يقيد المحترم يخرج منه ايض ما لا احترام له كالكلب العقور والخنزير والفارة والحية واشباهها فتم **قوله** او ذهاب عقل كانه لا بد من التقييد
فيه ايض بالمحترم وقوله ولو بمجرد الجبن الظ انه متعلق بقوله يخاف من السعي اي لو كان الخوف بمجرد الجبن كما قاله العلامة في ره ولو خاف جبنا لا عن
موجب للخوف فالاقرب انه كالخائف لسبب ووجهه ما اشار اليه في شرح الارشاد من اشتراكهما في الضرر بل ربما ادى الجبن الى ذهاب العقل الذي
هو اقوى من كثير مما يسوغ التيمم لاجله ومنه يظهر احتمال تعلقه بما هو اقرب اليه وهو قوله او ذهاب عقل فافهم **قوله** لعدمه او حاجته ولو في وقت
مترقب اي يكون عجزه لعدم وجدانه العوض او لاحتياجه اليه اما في الحال او في وقت ثان مترقب لا يتجدد له اليه ما يدفع احتياجه عادة وقيده
على ظاهر كلام الشيخ في ره حيث خص الحكم بعكسه وجوب الشراء بما اذا كان مضرا في الحال ولعل نظره الى تحقق القدرة ح وعدم العبرة بالمال الذي ربما
يتجدد له بعد ذلك ما يدفع الحاجة ومن عمم الحكم نظر الى تحقق الضرر عرفا في بذل ما يعلم حاجته اليه في الوقت المترقب ويمكن ان يحمل كلام الشيخ
ايض على هذا المعنى اي كان مضرا بحسب حاله واستطاعته لا الحال بمعنى الزمان الحاضر او يحمل الحال بهذا المعنى على ما يشمل الزمان القريب
ايض واعلم ان ما نقلناه منه في ره نسبه في المعتبر الى الشيخ في كتبه كلها وقال انه فتوى فضلائنا وفتوى فقهاء الجمهور وكلامه في ط وف ليس على ما نقله بل ذكر
فيهما انه متى وجد الماء بالثمن وجب عليه شراؤه اذا كان لا يضر به كما شاء ما كان الثمن من غير تقييد بقوله في الحال نعم كلامه في ره مقيد به كما ذكرنا
هذا ولو امكن الاقتراض لثمن الماء او الشرى نسية فالظ كما صرح به جماعة من الاصحاب انه مع يساره وقدرته على الاداء في وقته يجب عليه ذلك
الا فلا وربما احتمل عدم وجوبه مط لاصل الوجدان معه وهو ايض ضعيف **قوله** ولا فرق في المال المخوف ذهابه الخ اعلم انه لا خلاف في جواز التيمم
سقوط وجوب طلب الماء عند الخوف من اللص في الجملة لكن هل يكفي فيه الخوف على المال في الجملة قليلا كان ام كثيرا ام يعتبر فيه كونه بقدر يضر
بحاله صرح العلامة في ره بالاول وتبعه الشارح هنا وفي شرح الارشاد واستدل عليه في ره بقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا يخفى ضعفه
عن افادة ما ذكره من التعميم اذ لا حرج في فوات ما لا يضر به من المال القليل وفي شرح الارشاد باطلاق الامر باصلاح الحال وفيه ضعف ايض واما ما يشاهد
اليه هنا من النص فكانه ما ذكره في المدارك رواية يعقوب بن سالم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق
ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا امره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ورواية داود الرقي قال قلت لابي عبد الله ع اكون في السفر فتحضر الصلوة
وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل
وياكلك السبع ولا يخفى ان الروايتين مع ضعف سندهما لا تدلان الثانية منهما على اللص وصلوح المال اصلا واما الاولى فالظ منها الخوف من اللص على
نفسه بقرينة سابقة ولاحقة فالتمسك باطلاقها على سقوط الطلب بالخوف على المال وان كان قليلا مشكل جدا والاجماع عليه كما قيل انه يشعر به
عبارة في تسبب الثاني ان يخاف على نفسه او ماله لصا او سبعا او عدوا او مريضا او التخلف عن الرفقة وما اشبهه فهو كالعادم لا نعرف فيه خلافا
لانه غير واجد اذ المراد بالوجدان تمكن الاستعمال لاستحالة الامر بما لا يطاق ثم ايده بما نقلنا من الروايتين ولا يخفى ان كلامه او لا وان كان غير ظ لا
لكن دليله ظاهر على افادة الاطلاق كما لا يخفى فالظ بقرينة دليله تخصيص ما اطلقه بما فيه ضرر ولا اقل ان كلام المصرح في ذكرى يشعر بتخصيصه بما اذا
كان المخوف من اللص يجحف بماله كما سننقله وبالجملة فسقوط السعي وجواز التيمم مع الخوف على المال المضر به مما لا كانه ظ ولا خلاف فيه واما في غيره فالحكم
به لا يخ عن اشكال لعموم ما دل على الوضوء والغسل وصدق الوجدان وعدم دليل صالح على السقوط ح هذا في مال الغير واما مال الغير فان كان معه وجب عليه حفظه
فالظ سقوط السعي بالخوف عليه اما اذا لم يكن كك فالحكم بسقوط السعي بالخوف عليه اتفقوا على ليله ولكلام اكثر الاصحاب ايض خال عما نقلنا من
شرح الارشاد من التعميم بل في كلام بعضهم التقييد بماله كما في ره وكرى وس وكلام جماعة وقع المال معرفا او منكرا ولا يبعد ايض حمله على ماله على
تقدير القول بالتعميم فالظ ان حكمه حكم مال نفسه فافهم واقلنا فيه باعتبار كون فواته مضرا بحاله فينبغي اعتبار ذلك في مال الغير ايض هذا واما اذا لم
يجد الماء الا بالشراء فان كان بثمن المثل او بزيادة يسيرة فلا خلاف عندنا في وجوب شرائه على ما نقله العلامة في ره وان كان بزيادة كثيرة فقال
الشيخ يجب عليه شراؤه مع المكنة وعدم التضرر وهو مذهب المرتضى والاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال بعدم وجوبه والاول اظهر لنا الوجوب
مع عدم التضرر فلصدق الوجدان معه ولصحيحة صفوان قال سئلت ابا الحسن عن رجل احتاج الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد
قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها يشتري ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشتري قد اصابني مثل هذا فاشتريت وتوضأت
وما يشتري بذلك مال كثير كذا في يب وفي كا وما يسرني اي يحفظه وترك الوضوء وفي بعض نسخه وما يسوئني اي يبدله في الوضوء وما في يب اظهر

والفارق النص لا ان الحاصل في الاول العوض على الغاصب هو منقطع وفي الثاني الثواب هو دائم الحقوق الثواب فيهما مع بذلهما اختيارا طلبا للعبادة
لو تيسر ذلك بل قد يجتمع في الاول العوض والثواب بخلاف الثاني او الخوف من استعمال الماء من حاصل يخاف زيادته او بطوؤه او عسر علاجه او متوقع ادبر

اى ما يشترى بهذا المال ثواب عظيم يصلح لبذله له واما عدم وجوبه مع التضرر فلنفي الضرر والحرج واحتج ابن جنيد بنفي الضرر وزيادة الثمن ضرر
وبانه لو خاف لصا على ماله لو فارقه الى الوضوء لساغ له التيمم فلا يجب صرفه فيه واما الجواب عن الاول ان بذله المال في مقابله عوض بالغ في الثواب
العظيم ليس بضرر فيما لا يتضرر بحاله ومع لا خلاف في عدم الوجوب الا في الثمن المساوي ايضا نوع ضرر مع الاتفاق على عدم الالتفات اليه وعن
الثاني بالنقض بصورة المساوي للاتفاق على وجوب بذل الثمن ح مع انهم لا يوجبون مفارقة متاعه لتحصيل الماء اذا خاف عليه الضرر من اللص
لو بقى فيه المثل او اقل منها او امكنه بالمفارقة تحصيل الماء المباح بلا قيمة او بقيمة اقل لا يرتفع مع ما يتضرر به من اللص على الثمن المساوي للمثل وثانيا
بالفرق لوجود النص هناك وعدمه ههنا بل وجوده على خلافه كما نقلنا ولو نوقش فيه لان النص هناك على ما اشرنا اليه فيكفي وجود النص ههنا وعدمه
هناك مع اطلاق الامر باصلاح المال والنهي عن اضاعته ويمكن الفرق ايضا بان في تلف المال باخذ اللص وغيره غضاضة ومهانة على النفس ليس ذلك
في بذله اختيارا فعدم وجوب تحمل ذلك لا يوجب عدم وجوب البذل الذي لا غضاضة فيه هذا مع ما في الاول من تسليط الغير على المعصية وتمكينه منها
بخلاف ذلك في الثاني فلا يمكن القياس هذا كله بعد تسليم الحكم في الاصل على ما نقله المنتهى عن العلامة والشيخ واما لو قيل بعدم سقوط الوجوب مع الخوف
من اللص ايضا مع عدم الضرر بحاله كما احتملنا فيسقط كلامه راسا واجاب العلامة في هي بالفرق بان في صورة الخوف يسوغ له التيمم لان عوض المال هناك
على اللص فلا يرجع عليه في صورة الشراء العوض فيه على الله تع فيحصل الثواب هو زائد على المال فافترقا وهذا ما ذكره الشيخ من الفرق بين الصورتين
مع قطع النظر عن النص وفيه نظر وهو كما قال في الذكرى لو وجد الثمن وجب الشراء وان زاد عن ثمن المثل في الاشبه لانتفاء الضرر ونقل ابن الجنيد انه
ثم قال هذا مع عدم الضرر الحالي او المتوقع في زمان لا يتجدد فيه مال عادة اما معه فلا وكذا لو اجحف بماله الحرج في سوغ التيمم عند خوف لص يجحف بماله
كما ياتي انتهى وهذا يدل على عدم وجوب الشراء في صورة الاجحاف وان لم يكن مضرا بحاله وكانه اراد به بذل مال كثير جدا او تحديده لا يخلو عن اشكال
القتال بالحرج فيه ما فيه لعدم الحرج مع عدم الضرر فكانه وقيل الاول خطط وقيل الثاني هو الثاني وهذا كلامه الذي قلنا ان فيه اشعارا بان
الخوف من اللص المسوغ للتيمم هو الخوف من لص يجحف بماله لكن مستنده في التقييد غير ظاهر وفي حكاية الخوف من اللص الذي احال عليه يرد على نقل
رواية يعقوب بن سالم فتم واعلم ان الخوف على المال حيث صار باشتغال بالسعي باي وجه كان حكمه حكم الخوف عليه من اللص فيجوز التيمم عنده كما
صرح به في شرح الارشاد على ما اختاره لا فرق فيه بين القليل والكثير مط كما صرح به في شرح الارشاد معللا باطلاق الامر باصلاح المال
وعلى ما احتملناه ينبغي التقييد بالمضر في الجميع على ما ذكرت يشكل الفرق بين الضرر اللازم لشق الثوب المغبر حيث حكموا بوجوب تحمله قليلا كان
ام كثيرا او بين الضرر اللازم لضياع متاعه عند مفارقته لتحصيل الماء بسبب من الاسباب غير اللص كمطر ونحوه حيث لم يحكموا بوجوب تحمله قليلا كان ام
لعدم النص فيهما ولا يجري ايضا فيه ما ذكرنا من وجهي الفرق فالظ الحكم بوجوب التحمل فيهما مع عدم التضرر وعدمه مع اصل الوجدان مع عدم التضرر
او عدم الوجوب فيهما مط لاطلاق النهي عن اضاعة المال والله تع يعلم **قوله** والفارق اى بين الصورتين حيث يجب حفظ الاول مط وبذل
الثاني كذلك لا مع الحاجة اليه في الحال اولى وقت مترقب كما اشار اليه سابقا وغرضه من تحقيق هذا الفرق مع كونه مطلبا في نفسه الاشارة الى
ما نقلنا عن حجة ابن الجنيد وان الخوف فيه التمسك بالنص لا بما ذكره العلامة من الفرق **قوله** بل قد يجتمع في الاول وهذا اذا اخذ العوض من الغاصب
على هذا فالخوف ذو بال بل البذل من الشراء لولا النص فافهم **قوله** لمرض حاصل يخاف زيادته الخ اذا كان المرض حاصلا وخاف المريض من استعمال الماء
التلف او زيادة المرض او بطوءه او عسر علاجه فلا خلاف بين الاصحاب في سقوط الطهارة المائية وجواز التيمم في الاول وكذا فيما بعده اذا خاف تاثيره
في الزيادة او البطوء او العسر تاثيرا معتدا به واما اذا خاف تاثيره فيها تاثيرا لا ينتهي الا الى ضرر قليل فظ اطلاق كلام جماعة ذلك ايضا وربما احتمل
بعض عباراتهم عدم جواز التيمم حينئذ واشتراط الخوف لضرر المعتد به ويكون يستدل لنظ الاول باطلاق الاية الكريمة فانها مطلقة في التيمم مع
المرض فظ الاية وجوب تعميمها بمرض يخاف معه من استعمال الماء في الجملة للاجماع ظاهرا على عدم جواز التيمم فيما لا خوف معه اصلا كما في الصداع
الخاص وبعض اوجاع الاسنان واما مع الخوف في الجملة فلا اجماع فليتمسك باطلاق الاية الى ان يثبت وجوب التقييد بازاء وعلى ما ذكرنا على الثاني بعموم ما
الطهارات المائية يخرج عنها ما ثبت فيها جواز التيمم وفيما نحن فيه لم يثبت ذلك لعدم دليل عام على جواز التيمم مع مطلق المرض لاختصاص الاخبار الواردة فيه
بمثل القروح والجروح التي الغالب فيها انه يخاف من استعمال الماء الضرر البين واما الاية الكريمة فكما يحتمل الاطلاق على ما ذكر يحتمل التقييد ايضا بان يكون
قوله تعالى فلم تجدوا ماء قيدا للجميع بان يحمل عدم الوجدان على ما يعم عدم التمكن من استعماله مع وجوده ولا ريب انه لا بد في عدم التمكن من خوف
ضرر معتد به لا اقل لا يكفي فيه الضرر القليل وحمل عدم الوجدان على هذا المعنى لو سلم ان فيه تكلفا فمعارض بان تخصيص فلم تجدوا ماء سوى
المرض مع ذكر الاربعة على نسق واحد ايضا لا يخلو عن تكلف وعلى تقدير حمل الاية الشريفة على الاطلاق في المرضى يلزم ذلك بخلاف ما لو حمل على القيد
في الجميع هذا مع ما في الحمل عليه من عموم الفائدة حيث يستفاد من الاية حكم جواز التيمم مع عدم التمكن ايضا بخلاف ذلك على التفسير الاول وهذا وفي الكشاف
جعل فلم تجدوا متعلقا بالجميع كما ذكرنا لكن حمل عدم الوجدان على ظاهره وذهب في المرضى بانهم اذا عدموا الماء لضعف حركتهم وعجزهم عن الوصول اليه فلهم
ان يتيمموا وعلى هذا ايضا يسقط التمسك باطلاق الاية الكريمة بل لا دلالة لها حينئذ على جواز التيمم مع الضرر اصلا لكن حمل عدم الوجدان على ما ذكرنا من عدم
التمكن مط كما اختاره شيخنا الطبرسي في مجمع البيان كانه اولى ثم ان معنى الاية على ما ذكرنا والله تع يعلم انه ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
والمراد به الحدث او ما يشمل البول ايضا اذ الغائط في الاصل المكان المنخفض وكانوا يقصدونه للبول والحدث مكانا منخفضا للستر عن الناظرين فكني
عنهما به كما سمي الحدث به لذلك ثم حمله على مطلق الحدث الاصغر لا يخلو عن بعد وان كان الحكم عاما في الجميع التعرض لبعض الافراد مع عموم الحكم في الكل

العزيز عز

العزيز عز برا وجامعتم النساء والترديد الاخير على كل من شقي الترديد الاول وقوله تع فلم تجدوا اى لم تتمكنوا منه متعلق بالجميع هنا على تقدير ان في
ابجاء على معنى الواو كما هو الظ هنا واختاره في مجمع البيان ولو حمل على ظاهره فالظ ايضا ان يكون فلم تجدوا بمعنى فلم تتمكنوا متعلقا بالجميع لكن ذكر
اولا المرض الذي هو مظنة عدم التمكن ثم السفر الذي قد يتفق فيه ذلك ثم عمم الحكم في المجيء من الغائط مط في المرض والسفر وغيرهما وكذا بعد
الجماع كك ثم حكم في الجميع بانه اذا لم تتمكنوا من الماء فتيمموا دون ما يرجع قيدا لكونه اعم فائدة فافهم والله تعالى يعلم واما المرض المتوقع باستعمال الماء فان
كان مرضا شديدا فكانه لا خلاف ايضا في وجوب التيمم وان كان شيئا يسيرا لا يعتد به كصداع او وجع ضرس فظ كلام بعضهم كالمحقق في يع والعلامة
في النهاية والتحرير عدم الاعتداد به وعدم تجويز التيمم له حيث قيد المرض الذي يخافه باستعمال الماء بالشديد في الاول والثاني وبالمخوف في الثالث وقد
صرح بذلك المحقق في المعتبر واستشكله المصنف في الذكرى بالعسر والحرج وبقول النبي لا ضرر وبتجويزهم التيمم للشين وفيه ان دعوى العسر والحرج في مثل ذلك
مشكل جدا وكذا في شمول الضرر المنفي لمثله فتامل والشين الفاحش الذي جوزوا التيمم بخوفه على ما قيد به في الذكرى كانه ابلغ في الضرر واستلزامه
العسر والحرج خصوصا مع ما يلزم مما غالبا من التشقق واخراج الدم وتحصيل الشين في الشباب فتجويز التيمم له لا يوجب تجويزه هنا وبالجملة فتجويز التيمم
هنا مما لا شاهد له سوى لزوم الحرج والضرر ودعوى ذلك مع سهولة ضرر ما يخافه مشكل جدا فالظ وجوب الطهارة المائية وقال في المدارك
بعد نقل ما نقلنا من المحقق والعلامة وربما كان الخلاف في ذلك لفظيا في المعنى فانه مع الضرر والمشقة الشديدة يجوز التيمم عند الجميع والمرض والحال
هذه لا يكون يسيرا ومع انتفاء المشقة وسهولة المرض لا يسوغ التيمم عند الجميع انتهى وهو كما ترى واعلم ان عبارات اكثر محققي الاصحاب في هذه
المسئلة لا تخلو عن تشويش واضطراب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها وليتامل فيها واعلم انه لا فرق في المرض الحاصل والمتوقع بين ان يعم تمام البدن او
اختص ببعض الاعضاء كما صرح به جماعة من الاصحاب لكن ينبغي ان يعلم ان في كلامهم ههنا اشتباها فان كلامهم ههنا يقتضي التيمم بالقروح والجروح
الكسر ايضا في اعضاء الغسل او الوضوء اذا تضرر باستعمال الماء وقد صرح به بعضهم كالشيخ في ط فانه قال من كان في بعض جسده او في بعض اعضاء
طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة وان غسلها وتيمم كان احوط
سواء كان الاكثر صحيحا او عليلا واذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم او قرح او جراح تيمم وصلى ولا اعادة عليه وفي بحث
الوضوء ذكروا ان الجبائر ان امكن نزعها او تكرار الماء عليها او جب والا اجزى المسح عليها سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا ومع نجاسة ظاهرها وجب عليها
شيئا طاهرا ومسح عليه وصرح جماعة منهم بانه لا فرق بين ان يكون الجبيرة مختصة بعضو او شاملة للجميع وحكموا بالحاق القروح والجروح بالجبيرة اذا كانت
عليها خرقة مشدودة وحكموا في القروح والجروح المجردة التي تتضرر بايصال الماء اليها بغسل ما حولها واحتملوا وجوب مسحها ايضا ان لم يتضرر به ومع تعذر
احتملوا وجوب وضع شيء عليها والمسح عليه واحتمل العلامة في كرى بوجوب الوضع المسح عليه ان امكن المسح على نفس العضو لعدم ذي الجبيرة وما عليه لصوق ابتداء وعلى
هذا فيشكل انه لا يبقى صورة للتيمم للقرح والجرح او الكسر الا ان يقال ان التيمم في صورة التضرر بالمسح ايضا مع وجوبه كما يشعر به عبارة المعتبر في الجبائر كما
يجيء بعيد وقد اختلفت الاخبار ايضا في هذا الباب ففيها الاخبار المتظافرة بتجويز التيمم للمجنب لمكان القروح والجروح كما سنقلها في الحاشية الاتية ان شاء الله تع
ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عن الكسير يكون عليه الجبائر او يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وغسل الجمعة
قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ويعبث بجراحته وهذه الرواية بسند آخر
ايضا صحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج بتغييرات لا تخل بالغرض وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الجنب به الجرح فيتخوف الماء ان اصابه قال
فلا يغسله ان خشي على نفسه وظاهرها الاكتفاء بغسل الباقي وان احتمل العدول الى التيمم ايضا وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل يكون به
القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه
الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسألته عن الجرح كيف يصنع به في غسله فقال اغسل ما حوله وصحيحة عبد الله بن سنان وان كان فيها محمد بن عيسى عن يونس
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله وحسنة عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله عثرت
فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه
وحسنة كليب الاسدي قال سألت ابا عبد الله عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وحسنة
حسن بن علي الوشاء بل صحيحته قال سألت ابا الحسن عن الدواء اذا كان على يدي الرجل ايجزيه ان يمسح على طلي الدواء فقال نعم يجزيه ان يمسح عليه فهذه الاخبار كما
يظهر منها ان ذلك في الوضوء والغسل او التيمم بل حسنة كليب ايضا كما ترى ويمكن الجمع بين الاخبار وكلمات الاصحاب بان التيمم انما مع التضرر باستعمال الماء مط او
في غير موضع القرح والجرح بحيث يتعذر او يتعسر ايصال الماء الى ما بينهما من المواضع السليمة بدون التعدي الى بعضها واما اذا لم يتضرر باستعمال الماء في الاعضاء
الصحيحة بغسلها لذلك فالحكم ما فصلوه في الجبائر والقروح والجروح على ما نقلنا لكن لا يخفى انه لا يستفاد من الاخبار المسح في القروح والجروح المجردة اصلا وكما
في حسنة الحلبي من حمل ما ذكره بما كان تحت قوله فيها فيعصبها بالخرقة الخ ان تعصيبها باعتبار الوضوء لاجل المسح عليها لا الخرقة الا في تعصيبه قبل
على ذلك لكن سؤاله بعد ذلك عن الجرح كيف يصنع به وجوابه بغسل ما حوله يشعر بان تعصيب الخرقة في السؤال الاول للضرورة اليه مع قطع النظر عن الوضوء
ليكون السؤال الثاني سؤالا عن الجرح المجرد والا فبعد معرفة حكم القرح كانه لا وجه ثانيا للسؤال عن الجرح لظهور عدم الفرق بينهما الا ان يكون هذا
حكاية سؤال وقع في وقت آخر لا بعد السؤال الاول وح فالظ بعد تغيير السؤال الثاني وجوابه الاكتفاء بغسل ما حوله فحمل التعصيب في الاول والمسح عليها على
الاستحباب او على الضرورة اليه في نفسه وعلى هذا فالظ الاكتفاء في القروح والجروح المجردة بغسل ما حولها بل لا يبعد الاكتفاء بذلك في الجبائر مما في

او برد شديد يشق تحمله او خوف عطش حاصل او متوقع

حكمها ايضا كما في صحيحة عبد الرحمن فيحمل المسح في الاخبار الاخرى على الاستحباب لكن لما لم يظهر خلاف بين الاصحاب فيها فلينبغ ماذكروه ويمكن الجمع ايضا بالقول
بالتخيير في الجمع بين التيمم وغسل الباقي مع المسح او بدونه على ما فصلوه لكن ينبغي ان يخص ذلك بما اذا لم يكن المانع مانعا عن مسح نفس العضو في التيمم اذ مع
منعه عن ذلك الحاجة الى المسح على الحائل في التيمم ايضا فيشكل تجويز التيمم مع امكان الوضوء ايضا بهذا الوجه والله تعالى يعلم **قوله** او برد شديد يشق
تحمله وان فرض علمه بأمن العاقبة ودليله ايضا نفي الحرج والضرر ولا يخفى تعدد الفرض فان البرد الشديد الذي يشق تحمله لا ينفك غالبا عن خوف التلف
والضرر الا ان يراد علم بعواقب الامور ولا حاجة بنا الى تحقيق المسألة لهم ولكن ان ظاهر كلامهم هنا جواز التيمم في هذه الصورة من غير فرق بين الجنب عمدا وغيره
وهو مذهب اكثر الاصحاب وذهب المفيد في المقنعة الى ان من اجنب نفسه مختارا وجب عليه الغسل وان خاف منه على نفسه ولم يجزه التيمم ونقله الشيخ في يب عنه
من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل حال وان خاف التلف او الزيادة في المرض والاول اظهر لعموم قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى ولا تقتلوا
انفسكم وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وعموم ماورد في نفي العسر بل دفع الضرر المظنون واجب
عقلا فيجب الاحتراز عنه ما لم يثبت خلافه من الشرع كالجهاد والتمكين من القصاص ونحوهما احتج بعموم صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن الرجل يكون به
القرح والجراحة يجنب قال لا بأس بان لا يغتسل يتيمم كما في يب وفي الفقيه سئل محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل يكون به القرح والجراحة يجنب فقال لا بأس بان
يتيمم ولا يغتسل ولا يبعد دعوى ظهورهما في الجنابة عمدا وصحيحة محمد بن مسلم ايضا او حسنة قال سألت ابا جعفر ع عن الجنب يكون به القروح قال لا بأس بان لا
يغتسل يتيمم وصحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع في الرجل تصيبه الجنابة وبه جروح او قروح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم وصحيحة احمد بن محمد بن
ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد قال لا يغتسل يتيمم وحسنة محمد بن مسكين وغيره عن ابي
ابن هاشم عن ابي عبد الله ع قال قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سألوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال قال
وروي ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل وموثقة محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يكون به القروح في جسده فتصيبه الجنابة قال يتيمم وصحيحة محمد بن
ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال يتيمم المجدور والكسير اذا اصابتهما الجنابة ورواية جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان النبي ص
ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل فكز فمات فقال رسول الله ص قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال وصحيحة جعفر
بن بشير عمن رواه عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اصابته الجنابة في ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي فاذا امن البرد اغتسل و
اعاد الصلوة وصحيحة اخرى عن جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان وغيره عن ابي عبد الله ع مثلها وفي الفقيه سئل عبد الله بن سنان ابا عبد الله ع عن الرجل
تصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل فقال يتيمم ويصلي فاذا امن من البرد اغتسل واعاد الصلوة وطريقه الى عبد الله بن سنان
صحيح على ما في الخلاصة واستدل له ايضا في المعتبر بان الاجماع على هذا التقدير غير مراد اجماعا فلا يترتب على علة مموهة ولو تمكنا لتعريض بالنقض عقوبة
حجة القول الاخر اجماع الفرقة المحقة على ما ادعاه الشيخ في ف وصحيحة سليمان بن خالد وابي بصير وعبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل
كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه كان وجعا شديد الوجع
فاصابته جنابة وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد
فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء وعسى ان
يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر ابو عبد الله ع
انه اضطر اليه وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل ومرفوعة علي بن ابراهيم قال ان اجنب نفسه فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم
يتيمم ورواية علي بن احمد رفعه عن ابي عبد الله ع قال سألته عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم والجواب
منع الاجماع لذهاب اكثر الاصحاب الى خلافه ومنهم الشيخ نفسه فانه قال في ط ومن يتيمم ثم صلى لم يجب عليه اعادة الصلوة الا من خاف البرد في ترك الغسل
وتعمدها على نفسه فانه يصلي بتيمم ثم يعيد الصلوة وفي يب حكم باولوية الغسل للمتعمد على كل حال ومع ذلك فلا نعول على ما نقله من الاجماع
اما الروايات فالصحيحتان منها مطلقتان في العامد وغيره بل لا يبعد ان يدعى ان ظ الرواية الاولى كون جنابة الامام ع من غير اختيار والحكم بوجوب
الغسل على الاطلاق مما لم يقل به احد والروايتان المفصلتان مرفوعتان لا تصلحان للاعتماد في مقابلة ما ذكرناه من الايات والروايات ويمكن حملها
على ما اذا خاف المشقة مع الامن من التلف بل من المرض الشديد ايضا وعلى ما لم يحصل به ظن التلف او المرض الشديد بل احتماله فلعله لا يبيح في العامد
من الغسل بخلاف غيره فيكفي فيه لجواز التيمم احتمال التلف او المرض الشديد والله تعالى يعلم ثم على المشهور من القول بالتيمم للجنب عمدا ايضا اذا خاف التلف
هل يجب عليه اعادة ما صلاه به الاكثر على عدمه والشيخ في ط حكم بوجوبها كما نقلناه عنه ونفاه والظ هو الاول لتحقق الامتثال فلا وجه للاعادة الا
ان يقوم عليه دليل صالح وليس بل ماسبق من الروايات المطلقة الواردة بالتيمم من غير تعرض للاعادة ظ في نفي وجوبها ويؤيده ايضا اطلاق بعض الروايات
الواردة بعدم الاعادة كصحيحة عيص قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد الصلوة الا ان يقال ان قوله يأتي
الماء يشعر بان تيممه كان باعتبار عدم الماء فليس مما نحن فيه وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد
الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وصحيحة ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا
فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى وحسنة الحلبي بابراهيم مثلها ويمكن ايضا ان لا تناسب بهما ايضا لان الوجد
الوجدان فيهما اعم وانما على التمكن واما اذا حمل على الاصابة فلا تناسب لكن الظ ان قوله ع في الرواية الاولى ان رب الماء رب الصعيد يجري في كل

في زمان لا يحصل فيه الماء عادة او بقرائن الاحوال او لنفس محترمة ولو حيوانا او يجب طلبه مع فقده في كل جانب من الجوانب الاربعة غلوة سهم بفتح الغين وهي مقدار
رمية من الرامي بالآلة المعتدلة في الارض الحزنة بسكون الزاء المعجمة خلاف السهلة وهي المشتملة على نحو الاشجار والاحجار والعلو والهبوط

ماوقع فيه التيمم مشروعا فيجري فيما نحن فيه على قول الاكثر فتدبر وجمع الشيخ بينها بان ما نقلنا من رواية جعفر بن بشير بتخصيصها بالجنب عمدا اذا
خاف التلف كما فعله في يب وهما لانقطاع سندهما لا تصلحان حجة للوجوب مع ما نقلنا من المعتبرة بطرق الية الشاذة مضعف بعد ملاحظة ما
نقل من التردد في يب فلا يمكن الحكم بالوجوب به هذا مع عدم شاهد على ماذكر من التخصيص نعم لا يبعد القول باستحباب الاعادة مسندا الى تلك
الروايات اما مطلقا او في خصوص ما ذكره للتسامح في ادلة الاستحباب والخروج عن خلافه فيما ذكره فتأمل **قوله** في زمان لا يحصل فيه الماء عادة
او بقرائن الاحوال ظاهره انه قيد للمتوقع فيعتبر في جواز التيمم عند خوف العطش المتوقع ان تقضي العادة او قرائن الاحوال بعدم حصول الماء في الوقت
الذي توقع حاجته الى الماء فيه فلا يجوز مع العلم بحصوله او ظنه او الشك فيه او احتماله احتمالا مرجوحا ايضا اذا كان مما لا يكذبه العادة وقرائن
الاحوال ويمكن ان يجعل قيدا للمنفي اي لا يحصل فيه حصولا يكون مقتضى العادة او قرائن الاحوال وعلى هذا فيجوز التيمم باحتمال عدم الحصول اذا
لم تقتض العادة او قرائن الاحوال بخلافه قال في المنتهى لو لم يخف العطش في يومه لكن في غده فان ظن فقدانه في الغد تيمم وحفظه وان علم وجوده في الغد
توضأ به وان ظن احتمل الحاقه بالعالم وبالاول لان الاصل العدم ومثله في نهاية والشهيد في الذكرى الاحتمال الاخير فانه قال لو كان يرجو وجوده في
غده ولا يتحققه فالوجه جواز التيمم لان الاصل عدمه وقد لا يجد فحاجته مقدمة على العبادة ولا يخفى ان ما ذكره الشيخ على الاول لا ينطبق على ما ذكره
العلامة اصلا وعلى الثاني يوافق ما اختاره في كره مع تحقق ان المعتبر في سقوط التيمم هو تحقق وجوده في الوقت المتوقع على مقتضى العادة اما
او مع تلك القرائن لا تحققا قطعيا الا بنظر فيه احتمال الخلاف اصلا والذي يستفاد من الاخبار هو الامر بالتيمم مع خوف العطش والظ تحقق الخوف
باحتمال عدم الحصول ولو احتمالا مرجوحا الا ان تقضي العادة او القرائن بخلافه فالاولى حمل الكلام على الوجه الثاني او فق لما ذكره واما الاخبار فمنها صحيحة
ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل اصابته جنابة في السفر وليس معه الا ماء قليل ويخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا
فلا يهريق منه قطرة وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي وصحيحة محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف
العطش ايغتسل به او يتيمم فقال بل يتيمم وكذلك اذا اراد الوضوء وموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم
بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد **قوله** لنفس محترمة ولو حيوانا عرف النفس المحترمة في شرح الارشاد بالتي لا يهدر
اتلافها انسانية ام حيوانية وقال وبوافقها الذكري ولا اعتبار بغيرها كالمرتد عن فطرة والحربي والكلب العقور والخنزير وكل ما يجوز قتله وجعل الزاني المحصن
ام لا كالحية والهرة الضارية وقال العلامة في كره وغير المحترم من الحيوان الحربي والكلب العقور والخنزير والفواسق الخمس وما في معناها انتهى والظ بقرينة ماذكر
من التمثيلات انه اراد بما لا يهدر ماله لا يهدر اتلافه وجعله كلبا ومن هنا فالحيوان غير المملوك مثل الظبي والبقر الوحشي من الدواب يملكا محترم بهذا المعنى
ان هدر اتلافه بسبب عدم مملوكيته ثم ان ظ الاخبار كما نقلنا الامر بالتيمم مع خوف العطش والظ منه عطش المالك لكن الحاق غيره ايضا من المؤمنين يجيز
لان حرمة اخيه المؤمن كحرمته واما غير المؤمن من سائر فرق المسلمين واهل الذمة فالحاقه لا يخ عن اشكال وقد ذكر في المعتبر انه لو وجد عطشانا يخاف تلفه بذل
الماء له وتيمم لان حفظ الانسان في نظر الشرع من الصلوة بدليل انها تقطع لحفظ الانسان من الغرق والحرق وان صلوة ومعها خصوصا ان الطهارة المائية
لها بدل والنفس لا استدراك لفائتها ولا يخفى انه لو ثبت ما ذكره في ان الانسان المحترم كليا امكن الحكم هنا ايضا كليا لكن مع ذلك ينبغي تخصيص الحكم في غير المؤمن
بالعطش المتلف كما فعله في المعتبر واما في المالك ومن هو بمنزلته من المؤمنين فالظ انه يكفي خوف العطش الذي يشق تحمله وان لم يكن متلفا لاطلاق الاخبار
ونفي الحرج والضرر هذا واما تعميم النفس بما يشمل الحيوان فكانه بناء على حرمة الروح مط عندهم سوى ما استثني ولذا اشتهر بينهم وجوب نفقة البهائم
دون سقي الزرع والشجر فانه لا اشهر عدم وجوبه مع اشتراك الجميع في المالية حتى صرح الشيخ في شرح يع بانه يجوز غصب العلف للدابة اذا لم يوجد غيره ولم
يبذله المالك بالعوض كما يجوز غصبه لحفظ نفس الانسان ويلزم المثل او القيمة فان كان ذلك اجماعا منهم فذاك والا فليتبع فيما يجب فيه من مملوكه او مملوك
غيره او غير المملوك ايضا والا فللتأمل فيه مجال والمحقق في المعتبر حكم بانه لو خشي العطش على دابته استبقى وتيمم وعلله بان الخوف على الدابة خوف على
المال ومعه يجوز التيمم ومثله في نهاية العلامة ايضا ولو كان مستندهم في الحيوان ما ذكراه فينبغي ان يفصل ويقال انه اما ان يتيسر له بيعه ونحوه او ذبحه
ولم يكن فيه ضرر ام لا وعلى الثاني فاما ان يتضرر بذلك مع تيسره او بموته اذا لم يتيسر له الضرر يتضرر بالمرام الا بلا ضرر ولا يسير يمكن تحمله فعلى الاول يجب ما
يتيسر من ذبحه او بيعه واستعمال الماء بلا اشكال وعلى الثاني ساغ له التيمم بلا اشكال ايضا وعلى الثالث يبني الحكم على ما سبق في مسألة ترك
الاشتغال بالسعي والخوف على المال فان كان المتوقع لذلك مطلق تضاعف المال كما اختاره الشيخ فالظ هنا ايضا ذلك الا ان كان هو اضاعة مال مضر
بحاله كما اخترناه فالظ هنا ايضا رعاية ذلك ويشكل على هذا خوف هلاكه او تضرره بالعطش بحيث يؤثر فيه ونقص قيمته ما اذا لم يؤثر ذلك هنا في ملكه
واما الحيوان المملوك للغير فلا يجري فيه التعليل المذكور الا اذا ثبت وجوب دفع الضرر عن مال الغير ايضا ولم يظهر له دليل عليه كما اشرنا اليه ولو ثبت فالظ
ان حكمه حكم مملوك نفسه فيجري فيه ما ذكر ايضا من التفصيل العلامة ره هنا قال في المنتهى لو خاف على حيوان للغير محترم ففي وجوب سقيه اشكال فان اوجبنا
فالاقرب رجوعه على المالك بالثمن وحكم بالاشكال المذكور في كره ايضا واما الحيوان غير المملوك فلا يجري فيه التعليل المذكور اصلا وان كان محترما بنا
على ما هو الظ مما نقلنا عنهم في تحديد المحترم وعلى هذا فلا ينبغي اطلاق العطش على الحيوان على ما فعله الشيخ هنا ولا يخفى انه على الوجه الاول ايضا من
بناء الحكم على حرمة ذي الروح ويشكل الحكم فيما اذا امكن بيعه ونحوه او ذبحه اذ ح لا يجب عليه سقيه وصرف الماء فيه فلا خوف في استعماله للطهارة الا
ان يكون فيه ضرر وح فيجري فيه ما ذكرناه من التفصيل **قوله** ويجب طلبه مع فقده الخ وجوب الطلب لمن كان عذره عدم الماء مع سعة الوقت ورجاء
الاصابة والامن مذهب علمائنا على ما ذكره في المعتبر فلو اخل به لم يصح تيممه كما صرح به في هي وذكر انه مذهب علمائنا اجمع بدليل ظ الاية

الكريمة

المانع من رؤيته ما خلفه وعلو سهمين في السهلة ولو اختلف فالحزونة والسهولة توزع بحسبها او انما يجب الطلب كذلك مع احتمال وجوده فيها فلو علم عدمه مط او في بعض الجهات سقط الطلب مط او فيه كما انه لو علم وجوده في ازيد من النصاب وجب قصده مع الامكان ما لم يخرج الوقت

الكريمة ايضا فان عدم الوجدان لا يصدق عرفا الا بعد الطلب لا بمجرد عدم الاصابة وانما اختلفوا في قدر الطلب فالمشهور بينهم ما ذكره المص قدس سره والشيخ في حكم بوجوب الطلب قبل تضيق الوقت في رحله وعن يمينه وعن يساره وسائر جوانبه رمية سهم او سهمين اذا لم يكن هناك خوف وقال في المبسوط لا يجوز له التيمم في اخر الوقت الا بعد طلب الماء في رحله وعن يمينه وعن يساره مقدار رمية او رميتين اذا لم يكن هناك خوف فاسقط سائر جوانبه ولم يتعرض لشيء منها التفصيل الارض الى السهلة والحزنة والمفيد وابو الصلاح وابن حمزة فصلوا ذلك التفصيل لكن اقتصر الاولان في الجهات على ذكر الامام واليمين والشمال والثالث على ذكر اليمين واليسار ولم يتعرض السيد المرتضى في الجمل ولا الشيخ في الجامع الذي يدل على المشهور رواية السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليهم السلام انه قال يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك ولم يذكر في الكتب المشهورة ما يدل عليه غير هذه الرواية فالعجب عن ابن ادريس كيف قال في السرائر وحد ما ورد به الروايات وتواتر به النقل في طلبه اذا كانت الارض سهلة غلوة سهمين وان كانت حزنة غلوة سهم واحد ثم هذه الرواية مع ضعفها معضودة لانها العمل ظهورها في الوجوب ولا في الطلب من جميع الجهات فيمكن ان يكون الغلوة والغلوتان تحديدا لمجموع الطلب في الجهات معارضة بروايات منها حسنة زرارة بابراهيم عن احدهما قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل ومنها رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله قال قلت له اتيمم واصلي ثم اجد الماء وقد بقي علي وقت فقال لا تعد الصلاة فان رب الماء هو رب الصعيد فقال له داود بن كثير الرقي فاطلب الماء فقال لا تطلب الماء يمينا وشمالا ولا في بئر ان وجدته على الطريق فتوضأ وان لم تجده فامض ورواية داود الرقي قال قلت لابي عبد الله اكون في السفر فتحضر الصلاة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع ورواية يعقوب بن سالم قال سالت ابا عبد الله عن الرجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا امره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ولا يخفى ان الروايات الاخيرة ايضا ضعيفة الاسناد ان قلنا بضعف داود كما ذكره النجاشي وابن الغضائري وان قلنا بتوثيقه كما فعله الشيخان وابن بابويه فروايته صحيحة يمكن حملها على صورة الخوف بل الاخيرة ظاهرة في ذلك اما استدلال الشيخ في التهذيب بالرواية الاخيرة على وجوب الطلب مع عدم الخوف من اللص والسبع قدر رمية سهمين فلا يخفى ضعفه فان غاية ما يفهم منها امره بالسعي مع عدم الخوف فيما اذا وجد الماء وانما في صورة احتماله فلا والمدعى هو الثاني واما رواية زرارة فلا بأس بسندها لكن العمل باطلاقها يوجب العسر والحرج في كثير من الموارد فلا بعد في حمل قوله فليطلب الخ على معنى فلينتظر ما وسع الوقت عسى ان يوجد الماء بغير عسر لا مطلقا او حمله على ان الطلب الثابت عليه شرعا انما هو ما دام في الوقت فاذا خاف فوته فليتيمم لا ان الطلب يمكن ايضا تخصيصه بما اذا لم يلحقه بالطلب فيه مشقة عادة اما القصر في الطلب في الصبح او لان يكون وقت يسير ويتحقق الطلب فيه او ما يحمل على الطلب من وقت يحتاط الى الصلاة ويفرض عدم المشقة عليه بالطلب فيه الى ان يتضيق الوقت ويمكن ايضا تخصيصه بصورة العلم بوجود الماء على القول بالوجوب معه مط كما هو ظ كلام الش وان كان فيه اشكال كما سنذكره وحمله على الاستحباب مط فالحق في المعتبر التقدير بالغلوة والغلوتين برواية السكوني وهو ضعيف غير ان الجماعة عملوا بها والوجه انه يطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة ولا يكلف التباعد بما يشق ورواية زرارة تدل على انه يطلب دائما ما دام في الوقت حتى يخشى الفوات وهو حسن والرواية به واضحة السند والمعنى انتهى وحكمه هنا بضعف السكوني كما هو المش لكونه عاميا غير موثق ينافي ما فعله في الرسالة الغرية حيث قال انه وان كان عاميا فهو من ثقات الرواة وقال شيخنا ابو جعفر في مواضع من كتبه ان الامامية مجمعة على العمل بما يروي السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات ولم يقدح بالمذهب في الرواية مع اشتهار الصدق وكتب جماعتنا مملوة من الفتاوى المستندة الى نقله انتهى ويحمل الكلام على ضعف الرواية السكوني فلعل في ذلك باعتبار النوفلي في سندها فانهم لم يوثقوه ونقل عن بعض من التقيين انه من اهل عمر وابي حنيفة لفظ فالاولى ان يقال ان حكمه بضعفه بناء على ان مذهبه كان ينافي توثيقه والعمل بروايته عند عدم معارض اقوى في نكت النهاية في مسئلة التيمم باحداث الشيطان في الطريق قال الطريق رواية السكوني ولا اعمل على ما ينفرد به هنا انتهى ما استوجهه كلامه عن وجه لتعليق الحكم في الاية الكريمة على عدم الوجدان والظ تحققه عرفا بما ذكره من الطلب لا يبعد ان يقال ان التحديد الذي في رواية السكوني قريب من ذلك فان التحديد بها بل لك ايض بناء على اعتبار العرف تمام رواية زرارة فلما اشرنا الى حملها على ان الشيخ روى مثل هذه الرواية بطريق اخر عن زرارة عن احدهما وفيها بعد قوله فليطلب فليمسك والظ اتحاد الرواية وح يسقط دلالتها على الطلب راسا وبضعف التعويل على هذا الطريق ايض وان كانت اقوى منها كما سنشير اليه في بحث تضيق التيمم فتامل **قوله** المانع من رؤيته اختلفوا ظاهرا باعتبار ذلك في الحزونة ولا شاهد له فان الارض الصلبة الحزنة لغة وعرفا فان لم يكن فيها مانع من رؤية ما خلفه حمله على مجرد بيان الواقع في صورة الاشتمال على العلو والهبوط لا يخلو عن تكلف فتامل **قوله** فلو علم عدمه مط مراد به الدقة كما عبر به في المعتبر وغيره فالظ لا يوجب سقوط الطلب لاحتمال الخطاء كما صرح به في المدارك **قوله** سقط الطلب مط او فيه هذا هو المعروف بين الاصحاب وعللوه بانتفاء الفائدة فيه معه ونقل في المدارك عن بعض العامة انه قال يجب الطلب الا ان يتيقن عدم الماء قال وهو خطاء لان الطلب مع عدم الماء عبث لا يقع الامر به من الشارع انتهى وظاهرهم عدم القول به من اصحابنا لكن المص ره مع موافقته لاكثر في ذكرى وشرح رسالة فقد ذكر في قواعده تعدد مع التعبد المحض في مواضع لا يكاد يهتدي فيه الى العلة وذكر امثلة منها وجوب طلب المتيمم وان علم عدم الماء وظاهره حكمه به بل لا اتفاق عليه او شهرته وهو غريب والعجب ان الشارح ره جعله عدم اطلاعهما على ذلك او عدم الاشارة اليه هذا والظ هو المعروف لما نقلنا من التعليل الخصوص احلا منا عن البلوغ الى حكم الاحكام واستقصاء المصالح لا بد من عدم الوجدان عرفا مع العلم بعدمه ففرضه التيمم بمقتضى الاية الكريمة والحكم بوجوب الطلب يحتاج الى دليل وليس عليه دليل صالح في هذه الصورة فتامل **قوله** وجب قصده مع الامكان ظاهره وجوبه مع الامكان مط

وان كان

ويجوز الاستنابة فيه بل قد يجب ولو باجرة مع القدرة ويشترط عدالة النائب ان كان مختارا ولا يتيمم الا مع تعذر الاستنابة ولو تعذر وجب طلبه على القدرة ويجب طلب التراب كذلك لو تعذر مع وجوده ويجب التيمم بالتراب الطاهر او الحجر لانه من جملة الارض اجماعا والصعيد المامور به هو وجهها

وان كان بمشقة وهو ظاهر كلامه في شرح الارشاد ايض فانه قال كما انه لو علم الماء وقبل او ظنه في ازيد من النصاب كفرسخ ونحوها وجب قصده مط ما لم يخرج الوقت وفيه تامل لصدق عدم الوجدان المعتبر في الاية الكريمة بعد تحقق وجوده عنده وفيما يقرب منه بحيث لا يكون في طلبه مشقة عادة فوجوب طلبه زيادا من ذلك مما يفيه ظ الاية خصوصا مع ما فيها من الامتنان بعدم ارادة الحرج مع سائر نظائرها مما ورد بذلك والتمسك بحسنة زرارة السابقة انما يحسن بصحتها هذه الصورة مع ما فيها من الاحتمالات كما اشرنا اليها فيشكل جدا فالاقرب تخصيص الحكم بما اذا لم يكن عليه في الطلب منه مشقة كما فعله العلامة في كتبه فانه قال في التذكرة لو علم وجود الماء لزمه السعي اليه ما دام الوقت باقيا والمكنة حاصلة سواء كان قريبا او بعيدا مع انتفاء المشقة تحصيلا للامتثال وقال في النهاية لو علم قرب الماء منه وجب السعي اليه ما لم يخف ضررا او فوت الوقت وقال شارح المحقق المراد بالقريب ما بعد قريبا عادة بحيث لا يحصل بالسعي اليه مشقة كثيرة انتهى وبعد هذا التخصيص يبعد القول بوجوب الطلب مع ظن وجوده في الزائد كما نقله في شرح عن القيل بناء على عدم صدق عدم الوجدان معه عرفا والعلامة ايض في نهايته حكم بوجوب الطلب مع ظن قرب الماء منه واما ما سبق في رواية السكوني من المنع عن الطلب فيما زاد عن النصاب مع ضعفها يمكن حملها على غير صورة العلم او الظن ثم الظ انه لا فرق على القولين بين استلزام السعي فوت مطلوب وعدمه اذ ملاك الامر هو القدرة على الماء بلا مشقة لو مطلوب عدمها فانه في المعتبر من تكرر جرح بصره كالحطاب والحشاش لو حضرته الصلوة ولا ماء فان مكنه العود ولم يفت مطلوبه عاد ولو تيمم لم يجزه وان لم يمكنه الا بفوات مطلوبه ففي التيمم تردد اشبهه الجواز دفعا للضرر انتهى وفيه تامل اذ يكون مطلق الضرر مسوغا للانتقال الى التيمم مع القدرة على المائية محل تامل الا ان يكون مضرا بحاله كما قيده في المدارك وبعد ذلك التقييد ايض فللتامل مجال اذ كان اضراره بحيث فوت عمله لا يتفاوت مال حاصل له فانه من قبيل الاخلال بجلب نفع وتحصيل مال فتكونه مسوغا للتيمم تامل فتدبر **قوله** ويجوز الاستنابة فيه تامل فان ظ اشتراط عدم الوجدان في الاية الكريمة يقتضي اعتبار العلم بعدمه والحكم بكفاية الظن فيه مشكل بل على تقدير كفايته وصدق عدم الوجدان معه عرفا فينبغي اعتبار الظن مطلقا من غير اعتبار عدالة النائب بل بما كان الظن بعد الطلب فهم لا يقولون بكفايته والفض ظ رواية السكوني التي هي مستند للطلب على الوجه الذي ذكره امر المسافر بنفسه بالطلب فجواز الاستنابة لا بد له من دليل والتمسك في قبول قول العدل مط بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية ضعيف لان عموم المفهوم غير ظ مع معارضته بما دل على المنع من اتباع الظن من الايات والاخبار نعم لو كان للنائب جماعة حصل من قولهم العلم جاز الاكتفاء بخبرهم من غير فرق بين العادل وغيره فتامل **قوله** بل قد يجب في ذلك مع عدم امكان الطلب بنفسه فيجب الاستنابة مع الامكان لان عدم الوجدان لا يتحقق عرفا بدون طلبه او من نائبه مع الامكان **قوله** والا تيمم امكانها متى لم يمكن العدل يكفي غيره لكن ينبغي حينئذ استنابة جمع يحصل بقولهم العلم ان امكن والا فيكفي ما تيسر فتدبر **قوله** ويحتسب لهما على التقدير اي في صورة النيابة يحتسب طلب واحد للمنوب عنه والنائب ايض فلا يحتاج بعد للمنوب عنه الى طلب اخر لنفسه كذا يحتسب طلب لنفسه يكفي اجابات لمن يريد الاستنابة ولا حاجة الى طلب اخر له والمراد بالتقدير تقدير الاستنابة الاختيارية والاضطرارية او عدالة النائب عدمها فيما صح فيه استنابة غير العادل وهو في الاضطرار مع عدم امكان العادل **قوله** ويجب طلب التراب كذلك المراد بالتراب مطلق ما يتيمم به من الارض والظ ان المتبادر منه مجرد وجوب الطلب وجواز الاستنابة بل وجوبها في بعض الاوقات الى اخر ما ذكره هنا الا في تحديده بتقدير الطلب بالغلوة والغلوتين لعدم دليل عليه في التراب لا يمكن القياس فالظ وجوب طلب التراب بقدر الامكان وما يحتمل عادة تحصيلا لمقدمة الواجب المطلق فانه يجب طلبها كذلك فتدبر **قوله** ويجب التيمم بالتراب الطاهر كانه لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الطهارة فيما يتيمم به بل قال في المنتهى انه لا يعرف فيه مخالفا من المسلمين قال ويدل عليه قوله تعالى صعيدا طيبا والطيب هو الطاهر وفيه ان تفسير الطيب بالطاهر وان كان هو المش بين مفسري اصحابنا وقد فسره بالحلال بالمنبت دون ما لا ينبت كالسبخة وايد الاخير بقوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فالتعويل على الاجماع **قوله** لانه من جملة الارض اجماعا نقله المحقق في المعتبر كما اشار اليه في الحاشية واما ان الصعيد هو وجه الارض فلنسبته في الحاشية الى المفسرين ويلزم من المقدمتين كون الحجر من الصعيد الذي امر بتيممه في الاية الكريمة والكلام انما هو في المقدمة الثانية فان تفسير الصعيد بوجه الارض وان كان هو المش بين المفسرين موافقا لما نقله الطبرسي في مجمع البيان عن الزجاج انه قال لا اعلم خلافا بين اهل اللغة في ان الصعيد وجه الارض ونقل عنه ايض انه قال الصعيد ليس هو التراب انما هو وجه الارض ترابا كان او غيره وسمي صعيدا لانه نهاية ما يصعد اليه من باطن الارض وقريب منه ما نقله الجوهري عن تغلب ونقله في المعتبر ايض عن الخليل وتغلب عن ابن الاعرابي لكن جماعة من اهل اللغة فسروه بالتراب كالجوهري في الصحاح وابن فارس في المجمل ووافقهم الشيخ المفيد في المقنعة فقال الصعيد هو التراب انما سمي صعيدا لانه يصعد من الارض واستدل عليه بما ذكره ابن دريد في كتاب الجمهرة عن ابن عبيدة معمر بن المثنى ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ ولا رمل قال وقول حجة في اللغة واشار في الحاشية الى ترجيح الاول بان المثبت للزيادة مقدم وكان وجهه على ما ذكره الفيض زاد في رواية شنا اليمين في رواية غيره ان اطلاع بعضهم على اطلاق الصعيد على التراب يفسره به لا ينافي اطلاع الاخرين على اطلاقه على غيره ايض من اجزاء الارض فلو حكم بكونه بالمعنى العام وان اطلاقه على الخاص باعتبار انه من افراده حصل الجمع بين القولين بخلاف ما اذا حكم بان معناه الخاص فانه يلزم طرح القول الاخر لكن لا يخفى ان كلام ابن دريد يابى عن هذا التوجيه لانه صريح في اعتبار خلوص التراب الذي يطلق عليه الصعيد عن غيره من اجزاء الارض فتامل واستدل عليه ايض بقوله تعالى فتصبح صعيدا زلقا اي ارضا ملساء تزلق عليها باستيصال شجرها ونباتها وبقول النبي صلى الله عليه وآله يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة على صعيد واحد اي ارض واحدة ومما يدل على جواز التيمم بمطلق الارض من الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل وحسنة الحلبي بابراهيم وصحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الارض فليتيمم ومثلها حسنة الحسين بن ابي العلاء وفي اكثر النسخ بدل الارض الصعيد وصحيحة محمد بن مسلم فان فاتك الماء لم يفتك الارض ومثلها موثقة عبد الله بن بكير وانما يكون وجدان الارض نافعا لو جاز التيمم بها

العلا

ولا الاخبار

ولا منه قوله الكشب طويتر لزجيرة وعلك منه الحرارة فافاد متراسمتنا كا ولا فرق بين انواع من دخان حمام وغيرها خلافا للشيخ رحمه الله حيث اشترط في جواز استعماله فقد التراب

وكا الاخبار الواردة في صفة التيمم كصحيح زرارة قال سمعنا باجعفر عليه السلام يقول في ذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه في الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء وصحيح ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما الحديث وصحيح محمد بن مسلم قال سئلنا با عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض الحديث وروايه داود بن النعمان عن ابي عبد الله ع فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا وفي معناها اخبار كثيرة ولا يخفى ان هذه الاخبار تصلح حجة للحكم بجواز التيمم على مطلق الارض وان لم يكن الصعيد بمعناه بل اختص بالتراب لا السيد المرتضى في المصباح على ما نقل عنه اختار التفسير الاول في شرح الرسالة اختار الثاني واستدل عليه بعد النقل عن اهل اللغة بقوله ع جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ولو كان الارض طهورا وان لم يكن ترابا لكان ذكره لغوا او بقوله ع التراب طهور المسلم واجاب عنه في المعتبر بان التمسك بالخبرين تمسك بدلالة الخطاب وهي متروكة في معرض النقل جاعا وكانه اراد بدلالة الخطاب هنا مفهوم اللقب ولا يخفى ان دلالة الخبر الثاني وان كانت من هذا القبيل لكن التمسك بالاول ليس بهذا الاعتبار بل بناؤه على ان النبي ص في معرض بيان ما انعم الله عليه على امته وامتن به من التسهيل والتخفيف فلو كان مطلق الارض من الحجر ونحوه طهورا لكان المناسب اجراء الحكم الثاني ايضا على مطلق الارض

[illegible]

اما المنع مطلقا فلا بل يروى من جوازه بالحجر يستفاد جوازه بالخزف بطريق اولى لعدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب كما لم يخرج الحجر مع انه اقوى منه كما سنه خلافا للمعتبر بجا ... مع اعترافه بجواز السجود عليه ... بالاستحالة ... من السجود عليه وان كانت دائرة السجود اوسع بالنسبة الى غيره لا بالمعادن كالكحل والزرنيخ وتراب الحديد ونحوه

[illegible]

ولا النورة والجص بعد حرقهما عن اسم الارض بالاحراق فاما قبله فلا ويكره التيمم بالسبخة بالتحريك بفتحها او كسرها والسكون وهي الارض المالحة التي تنشأ على [illegible]
ما [illegible] ملح يمنع اصابة بعض [illegible] للارض فلا بد من ان الندى والرمل لشبههما بالارض المعدن ووجه الجواز بقاء اسم الارض ويستحب من العوالي وهي ما ارتفع من الارض
للنفض ولبعدها من النجاسة لان المهابط يقصد للحدوث منه سمي الغائط لان اصله المنخفض من الحال باسمه لوقوعه فيه كثيرا والواجب في التيمم الشرعية وهي لفضل [illegible]
[illegible] بقيتها يعتبر فيها مقارنة لاول افعاله وهو الضرب على الارض بيديه معا وهو وضعهما بهما الاعتماد فلا يكفي مسمى الوضع على [illegible]
الذكرى [illegible] الظاهر الاكتفاء بالوضع ومنشأ الاختلاف تعبير النصوص بكل منهما وكذا عبارات الاصحاب فمن جوزهما

[illegible]

بل يمسح بهما كن للنجع تعذر التطهير الا ان تكون متعدية او حائلة

وجوب التولية هناك فليحمل ههنا ايضا فتامل ونقل في لف عن الشيخ في ط انه اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم قال وهذا على الاطلاق ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم عن اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق وان عنى سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب عليه مسح الجبهة لانه متمكن من مسحها فيجب لوجود المقتضي وانتفاء المانع ثم قال احتج الشيخ بان الدخول في الصلاة انما يسوغ مع الطهارة المائية فان تعذرت فمع مسح الوجه والكفين لقوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه واذا كان المنع انما يزول بفعل المجموع ولم يتحقق بفعل البعض لم يزل المنع والجواب ان التكليف بالصلاة غير ساقط عنه هنا والا سقطت عنه الطهارة المائية اذا انقطع عنه احد العضوين وليس كذلك اجماعا واذا كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة ولا يمكن استيفاء الاعضاء وليس البعض شرطا في الاخر فيجب الاتيان بما يمكن منه والظ ان مراد الشيخ ما ذكره انتهى واورد عليه في شرح الارشاد ان ما حكاه عنه من الدليل ينافي التاويل وهو كذلك لكن الاحتجاج ليس في ط وكانه ذكره من قبله ونسبه اليه كما هو دابه في لف فلا يعتبر ايامه من التاويل لعدم اباء كلام الشيخ عنه فانه قال في ط اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم ويستحب ان يمسح ما بقي لان ما امر الله سبحانه بمسحه قد عدم فوجب ان يسقط فرضه انتهى ولا يخفى انه لا يابى عما ذكره من التاويل بل ظ تعليله ذلك وقوله ويستحب ان يمسح ما بقي اي ما بقي من الذراعين اي راسيهما او مجموع ما بقي وهذا اما قياس على الوضوء حيث ورد فيه في صحيحة علي بن جعفر ان مقطوع اليدين من المرفق يغسل ما بقي من عضده ونحو ذلك او انه اذا قطع اليد او الرجل يغسل ذلك المكان الذي قطع عنه او بناء على استحباب مسح الذراع في التيمم بناء على حمل الروايات الواردة بذلك على الاستحباب كما سيجيء فعند قطع محل الفرض يبقى الاستحباب بحاله ولا يخفى انه على الوجهين لا بد من حمل كلامه على ما ذكره العلامة من التاويل اذ مع الحكم بسقوط التيمم راسا الحكم باستحباب مسح الذراع بعيد جدا الا ان يحمل هذا على تقدير حمل كلامه على ظاهره على استحباب مسح ما بقي من الاعضاء اي الجبهة فتامل **قوله** بل يمسح بهما كذلك اي مع النجاسة وكذلك يضرب بهما كذلك كما يرشد اليه قوله بعد ذلك فان تعذر يضرب بالظهر وكانه اكتفى بالمسح عنه هنا اعتمادا على ذلك والظ ان المسح بما هو المضروب به وبعد احتمال حصول النجاسة الغير المتعدية بعد الضرب قبل المسح فافهم **قوله** مع تعذر التطهير اما اذا لم يتعذر فيجب تطهيرها لما ذكره المصنف في كرى من انه يشترط طهارة موضع المسح من النجاسة لان التراب ينجس بملاقات النجاسة فلا يكون طيبا ولمساواته اعضاء الطهارة المائية والظ ان مراده بموضع المسح اعم من ان يكون ماسحا او ممسوحا فيشمل باطن الكفين بجريان دليله فيهما ولا يخفى ان الدليل الثاني قياس محض مع ان الكلام في الاصل ايضا الا اذ ذكر الشيخ في ط انه اذا كان على بدنه نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف اغتسل اولا فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل بالغسل وان زالت بالغسل فقد اجزءه عن غسلها وهو صريح في عدم اشتراط طهارة اعضاء الغسل فتدبر ويرد على الاول بعد تسليم كون الطيب بمعنى الطاهر ان ظ الاية الكريمة اشتراط طهارة الصعيد قبل التيمم فلا يضر نجاسته ثم لو سلم فلا يجري الا مع تعدي النجاسة وهو ظ وفي شرح الارشاد علل الحكم في النجاسة المتعدية بانه ينجس التراب فلا يبعد عنه طهارته وفيه تامل اذ لا منع في افادة التيمم غير الطهارة من نجاسة اخرى سيما مع تباين جنسيهما وكون احدهما عينيا والاخرى حكميا ثم لو لم يكن الحكم اجماعيا فللتامل فيه مجال لضعف الوجوه المذكورة [illegible]

[illegible]

[illegible]

عن زرارة قال سئلت اباجعفر عليه السلام عن التيمم فضرب بيده الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبينه وكفيه مرة واحدة ومنها خبر عمرو
ابن ابي المقدام عن ابي عبد الله انه وصف التيمم فضرب بيديه الى الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينه وكفيه مرة واحدة ومنها حسنة
الكاهلي وفي بعض النسخ صحيحة عن الكاهلي ولعل المراد صحته اليه والا فالكاهلي لم يوثق وان مدحوه قال سئلته عن التيمم فضرب بيديه على البساط
فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه احدهما على ظهر الاخرى كذا في يه وفي يب بيده ومنها موثقة سماعة قال سئلته كيف التيمم فوضع يده على
الارض فمسح بها وجهه وذراعيه الى المرفقين ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك
ويديك وجه الاستدلال ان الجميع هو الاكتفاء فيها بضربة واحدة مع انها وردت لبيان كيفية التيمم فيجب ان لا يجب فيه سوى ما اعتبر فيها
فيعلم منه عدم وجوب الضربة الثانية اذ لا يجوز الاخلال بها مع وجوبها في مقام البيان وعدم تعرض الرواة لها مع اتيان الامام بها بعيد جدا
وربما يظن صراحة قوله مرة واحدة في موثقة زرارة والخبرين بعدها في الاكتفاء بضربة واحدة وفيه ان تعلقه بالضرب غير معلوم لجواز تعلقه
بالمسح فقط وكذا قوله في رواية الفقيه ثم لم يعد ذلك لعدم ظهوره في عدم اعادة الضرب لجواز ان يكون المراد عدم اعادة المسح ثانيا ويجوز ايضا
ان يقرء يعد بسكون العين وضم المتكلم اي لم يتجاوز عما ذكر من الكفين والجبين في الكفين فالتعويل في الاستدلال في الجميع على ما ذكرنا حجة القول
بالضربتين في الجميع عدة روايات منها صحيحة اسمعيل بن همام عن الرضا قال التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين في لف وفي كرى عدها من الحسن
وكانه لا وجه له بعد توثيق العلامة نفسه لاسمعيل في الخلاصة وكذا النجاشي وان لم يوثقه الشيخ وان كان باعتبار احمد بن محمد الذي روى عنه
المعتمد فانه اما ابن الوليد كما هو الظ او ابن يحيى العطار على احتمال انه لم يذكر الاول في كتب الرجال لبيان حاله وذكر الثاني مهملا فيهما لانهما
من مشايخ الاجازة فلا يضر عدم توثيقهم كما سنذكر في ابن ابان ولذا اطبقوا على الحكم بصحة الروايات التي فيها احمد هذان ومن ذلك انه حكم
في هى وكذا في كرى بصحة روايتي زرارة ومحمد بن مسلم الآتيتين استشهد بهما للتفصيل التي في سندهما احمد هذا ثم ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما
قال سئلته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وربما نوقش في صحتها باعتبار ان فيها الحسين بن الحسن بن ابان ولم يوثقه العلماء من مصنفي
كتب الرجال وكان والدي طاب ثراه يقول ان عدم توثيقه لا يضر لانه كان من شيوخ الاجازة وكان الشيخ يروي من الكتب التي عنده ككتاب الحسين
سعيد هيهنا وكان الغرض من ذكر السند الى صاحب الكتاب مجرد التيمن والتبرك فلا يضر عدم توثيق بعض الاجازة على ان الشيخ في الاستبصار رواها عن
الحسين بن سعيد بحذف الاسناد وطريقه اليه صحيح فهذا الخبر يؤيد ما ذكرنا لكن متنها لا يخلو عن قصور في الدلالة اذ لا تصريح فيها بالضرب
مرتين فيجوز ان يكون المراد المسح مرتين بجعل اليدين لاتحادهما نوعا في حكم واحد ولو سلم فظاهره الضرب مرتين لكل من الوجه واليدين في
لم يقولوا به فلا بد من حمل المرتين تارة على التاكيد او على التكرار او باعتبار تعدد المواد او حمل احدهما على تعدد الضرب والاخرى على تعدد المسح
بحيث يعد الجميع ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك والمحقق
الاردبيلي في شرح الارشاد احتمل صحتها وان كان فيه ابن مسكان المشترك لنقل عبد الله الثقة عن ابي بصير كثيرا وفيه ان ابن مسكان وان كان
الظ انه عبد الله الثقة كما ذكره لكن في السند ابن سنان ايضا على ما في يب والظ بقرينة رواية الحسين بن سعيد عنه وروايته عن ابن مسكان انه محمد
لا عبد الله وهو ضعيف على المشهور ونقل الشيخ المعتمد في ارشاده وكان نظره الى الاستبصار حيث لم يوجد فيه ابن سنان ولا عبرة به بعد وجوده
في يب مع ان اما هو المعروف من رواية الحسين بن سعيد عن ابن مسكان بواسطة محمد بن سنان هنا ولا يخفى ان متنها ايضا لا يخلو من قصور فان ظاهرها
تقديم الضربتين على مسح الوجه والذراعين والتلفيق كما هو مذهبهم هذا مع اشتماله على مسح الذراعين وهو خلاف المشهور كما سنذكره حجة القول
المشهور الجمع بين الروايات بما ذكر من حمل الروايات الاولة على ما كان بدلا للوضوء والروايات الاخيرة على ما كان بدلا للغسل واستشهدوا لهذا الجمع
بصحيحة زرارة وان كان فيها في يب الحسين بن الحسن بن ابان عن ابي جعفر قال قلت له كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب
بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين الحديث وصحيحة محمد بن مسلم وفيها ايضا في يب الحسين المذكور وفي الاستبصار رواها عن
الحسين بن سعيد بحذف الاسناد اليه قال سئلت ابا عبد الله عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها
مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه
الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقى ما كان عليه مسح الراس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد وقوله هذا التيمم على ما كان فيه الغسل
اي باق على الحدث الذي فيه الغسل او بسبب الحدث الذي فيه الغسل على ان يكون على تعليلية كما في قوله تعالى لتكبروا الله على ما هديكم اي
لهدايته اياكم او مع الحال الذي فيه الغسل كقولهم فلان على جلالته يقول كذا اي مع جلالته وقوله وفي الوضوء الوجه واليدين اي تمسح في التيمم
في الوضوء الوجه واليدين وقوله والقى ما كان عليه مسح بالتنوين اعني الراس والقدمين ويمكن ان يقرء القى على المعلوم ويكون فاعله هو الله
او الامام بان يكون من كلام الراوي معطوفا على الكح فيمكن ان يكون الراس والقدمين بدلا عن ما كان فلا حاجة الى تقدير يعني واما قرائة
مسح بالاضافة اي لقى ما كان عليه مسح الراس والقدمين وهو الراس والقدمان فلا يعجبني وان كانت اظهر لفظا نعم يمكن على قرائة الاضافة
حمل ما كان عليه على باقي ما كان عليه فيكون مسح الراس والقدمين بدلا منه ومنصوبا بتقدير يعني فتدبر ولا يخفى ان الاستشهاد بالرواية الاولى
مبني على ان يجعل قوله هو ضرب واحد للوضوء كلاما تاما والغسل من الجنابة مع الغسل كلاما آخر مستقلا اي وفي بدل الغسل من الجنابة
تضرب بيديك الخ ولا يخفى بعده والظ ان الغسل بحره معطوف على الوضوء ومن تتمة الكلام السابق والمراد ان التيمم ضرب واحد للوضوء

والغسل

فمسح بهما جبهته من قصاص الشعر الى طرف الانف الاعلى

والغسل اي نوع واحد على نحو واحد فيهما ولعل التعبير بالضرب دون الضربة لما يؤيد ذلك او المراد ان الضرب فيهما واحد اي على نهج واحد
لا انه واحد بالعدد وعلى الوجهين قوله تضرب بيديك الخ بيان لكيفية التيمم سواء كان بدلا من الوضوء او الغسل وعلى هذا الخبر حجة للقول بالمرتين
فيهما لا للمفصلين ثم على الوجوه لا يخفى ما فيه من القصور اشرنا اليه في رواية ليث المرادي فان ظاهره ايضا ضربهما مرتين اولا ثم نفضهما نفضة للوجه و
نفضة لليدين او ضربهما مرتين ثم نفضهما نفضة للوجه ثم نفضهما مرة لليدين فيكون ثلث ضربات ولم يقولوا بشيء منهما وعلى ما اعتبرها من الفرق
فيهما او في خصوص الغسل كان ينبغي بدل نفضة مرة واما الرواية الثانية ففي الاستشهاد بها ايضا اشكال اما اولا فلانها لا توافق ما هو المشهور من اعتبار الضرب
مرتين ضربهما معا في كل ضربة بل انما يوافق ما نقلنا عن علي بن بابويه من تفريق الضربة الثانية الى ضربتين الا ان يحمل على التخيير في الضربة الثانية بين ضربهما
معا والتفريق بينهما كما يرشد اليه كلام الشيخ في الاستبصار واما ثانيا فلاشتمالها على ما لا يقولون به في المشهور من المسح من المرفق ظاهرا او باطنا وما ذكره
الشيخ في تاويله بعيد جدا كما سنشير اليه واما ثالثا فلعدم انتظام اجزاء الكلام على ما حملوه اذ الفرق بين بدل الوضوء والغسل على ما ذكروه هو
وحدة الضربة في الاول وتعددها في الثاني وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر بعد قوله وفي الوضوء ما يدل على وحدة الضرب فيه ليظهر الفرق ولم يذكر
ذلك بل ما ذكر من الوجه واليدين الى المرفقين مشترك بين الوضوء والغسل وكذا القاء الراس والقدمين فالظ حمل الحديث على ان الضربتين
على الوجه المذكور في مطلق التيمم وقوله هذا التيمم على ما كان فيه الغسل يعني الغسل في الوضوء كانه سهو من احد الرواة يعني ان هذا التيمم
على ما يجب غسله في الوضوء وعلى تقدير صحة الرواية يمكن ان يكون المعنى وفي الوضوء اي على ما كان فيه الغسل في الوضوء لا مطلق الغسل الشامل
لجميع البدن وقوله الوجه واليدين الى المرفقين بدل عن ما كان او منصوب بتقدير اعني الوجه وقوله والقى ما كان عليه مسح وبما ذكرنا من الوجوه
ينتظم الكلام غاية الانتظام ويكون ظاهر هذا الخبر ايضا تعدد الضرب في التيمم مط لا ما ذكروه من الشاهد بين ينبغي للقول بالتفصيل بل الاستناد بمجرد
امكان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يمكن المصير اليه بلا شاهد وما ذكره في شرح الارشاد من ان الوضوء مخفف الحكم والغسل مثقل فيكون الضربة
للوضوء لانه اخف بمجرده لا يصلح شاهدا لذلك مع ان كلا من اخبار الطرفين ورد لبيان كيفية التيمم الشامل لما كان بدلا من الوضوء والغسل فحمل كل
منها على خصوص احدهما تبرع عن بعيد سيما الاخبار الاخيرة اذ لو حمل مطلق على بعض الافراد فالظ منه الفرد الغالب الذي هو هيهنا ما كان بدلا للوضوء
لا بدل الغسل مع ان العمدة في الاخبار الاولة هي الاخبار الصحيحة المشتملة على حكاية تيمم عمار وهو كان بدلا عن الغسل فحمل التيمم الوارد فيها على ما كان بدلا
للوضوء بعيد جدا بل لا مجال لهذا الاحتمال فيها لما نقلنا من صحيحة زرارة عن ابي جعفر ويدل ايضا على مساواة التيممين موثقة عمار عن ابي عبد الله
قال سئلته عن التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء سواء فقال نعم وظاهرها اطلاق المساواة فيجب التساوي في الضربة او الضربتين فالظ في الجمع
بين الاخبار اما القول بوجوب المرتين مط لصراحة بعض اخبارها وعدم صراحة الاخبار الاولة في المرة وان كانت ظاهرة فيها على ما اشرنا اليه وحمل تلك
في الضربة الاخيرة بين ضرب اليدين معا او بالتفريق للجمع بينه وبين ما اختلف من الاخبار الاخيرة او القول بالمرة كذلك وحمل المرتين على الاستحباب كما
اختاره المرتضى في شرح الرسالة واستحسنه المحقق في المعتبر واستوجهه صاحب المدارك او القول بالتخيير بينهما وفي كرى نفي عنه البعد ان لم يكن فيه احداث قول
ويمكن ايضا حمل المرتين على التقية لان المشهور بين العامة الذي عليه ابو حنيفة والشافعي والاكثرون منهم هو القول بالضربتين في مطلق التيمم وانما نقلوا
القول بالضربة الواحدة من علي صلوات الله عليه وعمار وابن عباس وجمع من التابعين وهذا ايضا مما يؤيد القول بالضربة الواحدة مط هذا لكن مع ذلك
الاحوط كما ذكره صاحب المدارك ان لا يترك المرتان لا في الوضوء ولا في الغسل وما قيل من احتمال فوات الموالاة بالضربة الثانية لو قلنا بالمرة ضعيف
جدا لان ذلك غير قادح في تحققها لو ثبت اعتبارها انتهى ولو اتى بتيممين احدهما بالضربة والاخر بضربتين حذرا من هذا الاحتمال لكان احوط والله
تعالى يعلم بقي ههنا شيء لا باس بذكره وهو ان الشيخ في يب بعد ان اورد الاخبار الدالة على المرة والمرتين وجمع بينهما بالتفصيل قال ليس ينافض الاخبار
قال مع انا قد اوردنا خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام والاخر عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم
عن ابي عبد الله عليه السلام ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان والظ ان مراده بالخبرين الروايتان اللتان نقلناهما شاهدا للمفصلين
من روايتي زرارة ومحمد بن مسلم لانه لم يورد الشيخ غيرهما وقول الشيخ ان التيمم من الوضوء مرة الخ هو حاصل الروايتين على ما فهمه الشيخ لا ان هذا رواية اخرى
منهما او من محمد بن مسلم اذ لم يذكر الشيخ رواية بهذه العبارة ولا ذكرت فيما رأيناه من كتب الاخبار لكن العلامة في هى اورد في جملة الاخبار
الدالة على وحدة الضربة في الوضوء صحيحة زرارة التي نقلناها اولا التي شهد بها للتفصيل كما نقلنا وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ان التيمم من الوضوء
مرة واحدة ومن الجنابة مرتان ثم استدل بهما لما اختاره من التفصيل ثم في جملة الروايات الدالة على المرتين مط صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما وذكر
صحيحة التي اوردناها اولا التي شهد بها للمفصلين الى قوله كما صنع بيمينه واجاب عنها بانه من تتمتها قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل ونحن نقول لا
يخفى ان ظاهره ان الصحيحة التي اوردها الدالة على التفصيل غير الصحيحة التي نقلنا عنه وانها بالعبارة التي اوردها اولا وعلى هذا فهيهنا اشتباه اما
من عدم وجود تلك الصحيحة وان منشاه سوء التامل في كلام الشيخ ويمكن التكلف بحمل كلامه على اتحادهما وانه اولا نقلها بالمعنى على ما فهمه كما فعله
الشيخ وعلى هذا فلا ايراد عليه فتدبر **قوله** فمسح بهما جبهته ظاهره وجوب مسح الجبهة باليدين معا كما صرح به في كرى وهو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن
الجنيد انه اجتزأ باليد اليمنى لصدق المسح وفي كرى عارضه بالشهرة وعمل ما اختاره بالتبعية للوضوءات البيانية وبالامضاء على المتيقن ولا ريب ان الاقتصار
على المتيقن اولى واما الحكم بوجوبه فلا يخ عن اشكال والتمسك بالوضوءات البيانية محل تامل فان الاخبار الواردة في معرض البيان وان دل بعضها على ذلك
كموثقة زرارة ورواية ليث المرادي وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة لكن اكثرها خال عن هذه الدلالة ومطلق في مسح الجبهة او الوجه او الجبينين بهما

بادبا بالاعلى كما اشير به من والى وان احتمل غيره وهذا القدر من الجبهة متفق عليه وزاد بعضهم مسح الحاجبين ونفى عنه المتن ره فى الذكرى الباس واخرون مسح الجبينين وهما المحيطان بالجبهة متصلان بالصدغين وفى الثانى قوة لوروده فى بعض الاخبار الصحيحة اما الاول فما يتوقف عليه منه من باب المقدمة لا اشكال فيه والا فلا دليل عليه ثم مسح

اختلاف الاخبار على ما نقلناها وكما يجوز حمل المطلق على المقيد يجوز القول بكفاية المطلق وحمل المقيد على انه احد افراد الواجب وليس هنا تاويل بالنسبة الى الموثقة والصحيحة اذ ليس فيهما الا انه مسح بهما الا الامر به ومع وجوب المطلق لا بد فى الاتيان به من الاتيان باحد افراده تخيير ما اتى به ص على ذلك تماما لا يبعد منه اصلا نعم رواية ليث المرادى حيث فيها وتمسح بهما الا عن ظهور فى وجوب كون المسح بهما الكن لا يمكن الحكم بمجرد تلك الرواية مع ضعفها فالظ نظرا الى الاخبار كفاية المسح بهما او باحدهما وبعضده الاصل ايضا لكن الاحوط متابعة المشهور والوقوف على ما هو المتيقن واما تخصيص الجبهة بالبد اليمنى فلا بلا به ما ذكره من الوجه لانه يعطى الاعم وفى لفساحه بان فى الوضوء يغسل باليد اليمنى فكذا فى التيمم يمسح بها ولا يخفى ضعفه فانهم ثم الظ اجزاء المسح بهما سواء كان باصل الكفين او باصابعهما الاطلاق اكثر الاخبار

[illegible]

ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى من الزند بفتح الزاء وهو موصل الزراع فى الكف الى اطراف الاصابع

[illegible]

ثم مسح ظهر اليدين ببطن الكفين كذلك مبتديا بالزند الى الاطراف كما اشرنا ويكلاهم مرتين للغسل احديهما يمسح بها جبهته والاخرى يديه ويتيمم عن الجنب

للقول الاخير ان مقتضى الاية الكريمة اجزاء المسح بالبعض مطلقا لكن دل الاجماع على وجوبه الى اصول الاصابع ولا اجماع في الزائد فقط الاية عند تجويز وبعضه الاصل ايضا وايضا يمكن ان يكون التبعيض باعتبار عدم وجوب مسح الباطن لا ان يكون مذهب ابن بابويه وجوب المسح الى المرفق ظاهرا و باطنا كما هو مذهب ابي حنيفة والشافعي يكون الغرض الرد عليهما ايضا لا القول بكون التبعيض بذلك الاعتبار واما الثاني فلان عدم تناول اليد لما فوق الرسغ حقيقة على تقدير تسليمه لا ينفي الا على مذهب علي بن بابويه ولا يثبت خصوص القول المشهور لكان للقول الاخير وهو المسح الى اصول الاصابع الا ان يدعى ظهور نفي كونها حقيقة فيما دونه وان الاشتباه انما هو فيما فوقه فلذلك تصدى لنفيه قال في القاموس اليد الكف او من اطراف الاصابع الى الكتف ثم لا يخفى ما في الدليلين من التنافر فانه اذا كانت اليد حقيقة الى الزند فلا وجه للتمسك بالتبعيض مع وجوب المسح الى الزند عندهم فالتمسك بهما انما يناسب القول بوجوب المسح الى اصول الاصابع لا القول المشهور فتدبر واحتج لابن بابويه بقوله تعالى وايديكم منه فاحال بالاية على ما ذكره في الغسل اذ الكلام في الجملة الواحدة يجب التناسب فيها ولا تنافي بين في الاول لم يحتج في الثاني الى بيان وفيه منع الاحالة على اليد السابقة فان تقييد المعطوف عليه لا يوجب تقييد المعطوف اجماعا هنا مع وجوب تقدير الباء هنا ولم يوجد هناك وقد عرفت انه دليل على الفرق بين الحكمين وانه يجب الاستيعاب هناك الى المرفقين بخلافه ههنا واحتج ايضا بما تقدم من موثقة سماعة ورواية ليث المرادي وصحيحة محمد بن مسلم وفيه مع عدم صحة الاوليين وايضا انه يمكن حملها على التقية لموافقتها لمذهب ابي حنيفة ولما هو المعمول عند الشافعية وذهب اليه جماعة اخرى من العامة كابن عمر والحسن والثوري ويمكن ايضا حملها على الاستحباب جمعا بين الاخبار قال المحقق في المعتبر الوجه عندي انه ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح الذراعين جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفان على الوجوب وما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن اي الاخذ على هذا الوجه اخذ بالمتيقن في حصول البراءة منه او القول بوجوب مسح الكفين فقط وحمل ما زاد على الجواز اخذ بالمتيقن في وجوبه وحمل الشيخ هذه الاخبار على ان المراد بالمسح الى المرفق الحكم لا الفعل لانه اذا مسح ظاهر الكف فكانه غسل ذراعيه في الوضوء فيحصل له بمسح الكفين في التيمم حكم غسل الذراعين في الوضوء ولا يخفى بعده جدا واورد عليه ايضا في المدارك بانه لا يجري في صحيحة محمد بن مسلم ونحوها مما كان فيه التيمم بدلا من الغسل ولا يخفى ان فيه ان عدم الاجراء ممنوع نعم يصير الحكم فيه ابعد فتدبر واما ما نقله في الشرح عن قوم من اصحابنا فيمكن الاحتجاج له بحسنة حماد بن عيسى بابراهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال امسح على كفيك من حيث موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا فان ظاهرها ان المراد من اليد حيثما اطلق بدون تحديد يجب ان يكون هي الى حد واحد اذ لا يبعد ثانيا ارادة مخالف الاول بدون قرينة تدل عليه ولذلك اللهم الا ان يحمل على الاطلاق الاول وما كان ربك نسيا فيجب المسح من موضع القطع والقطع عند اصحابنا من اصول الاصابع فيجب المسح ايضا منها لكن لا يخفى انها لعدم صحتها وارسالها لا تعارض الروايات الاولة ويمكن بعيدا حملها على ان ذكر الاية لمجرد ان لليد اطلاقات مختلفة وقوله وامسح على كفيك من حيث موضع القطع اي موضع القطع عند العامة وكان ذلك تقية منه في موضع القطع وقوله وما كان ربك نسيا اي لم يعين بيان احكامه بل بينها لرسوله ص وهو بينها لاهل الذكر فيجب الاخذ منهم واما حملها على ان الرد على العامة وموضع القطع عندهم الزند على ما قيل فلا يظهر وجه لصحة الاولوية فانه ان كان بناء على انهم يجعلون اليد عند الاطلاق ظاهرة فيما الى الزند لذا قالوا بقطعها منه فيجب مسحها ايضا منه فليس كذلك فان المعروف بينهم على ما في كتب الاصول ان اليد عند الاطلاق ظاهرة فيما الى المنكب فتحديد القطع من الزند ليس بناء على ما ذكر من الظهور ولو سلم فانهم تمسكوا في تحديدها في المسح من المرافق الى نصوصهم ولا ضير في العدول عن الظهور بالنص وان كان بناء على انهم اذا حملوها عند الاطلاق في القطع عليها الى الزند فكذلك كان يجب حملها في المسح ايضا على ذلك ففيه منع ذلك اذ كان مستندهم النص والاثر ذلك علينا ايضا فانا حملناها في اية القطع عليها الى اصول الاصابع ولم نحمل عليها الى الزند فتامل وما يمكن ان يحتج به على ما نقلناه عن الصدوق صحيحة داود بن النعمان وابي ايوب الخزاز المتقدمتان ومضمونهما من مسح اليدين فوق الكف قليلا ولكنه لما كان الظاهر منهما ان التيمم بيان لبدل الغسل فقصر في الفقيه في الحكم عليه والروايات الاخرى التي تتضمن فيها على مسح ظهر الكف على غيره وفي المقنع عمل بهما من غير تفصيل وجه ان مسحه فوق الكف قليلا يمكن ان يكون من باب المقدمة ولذا لم يتعرض لها في الروايات الاخرى في الحكم بوجوب ذلك اصالة بمجردهما بين الروايتين لا يخ عن اشكال واجاب العلامة في بانه يحتمل ان يكون الراوي راى الامام ع ماسحا من اصل الكف فتوهم المسح من بعض الذراع ويحتمل ان يكون قوله فمسح وجهه ويديه فوق الكف اشارة الى ان المسح على الكفين وقوله قليلا اشارة الى انه لا يجب ايصال الغبار الى جميع العضو وان وجب الاستيعاب ولا يخفى بعد الوجهين فتدبر **قوله** ثم مسح ظهر الكف وجوب الترتيب على ما ذكره من الابتداء بالضرب ثم مسح وجهه ثم يده اليمنى ثم اليسرى كانه مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله في الذكرى وهو يدل ايضا تقديم الضرب كثير من الروايات المتقدمة وعلى تقديم الوجه صحيحة ابي ايوب وحسنة الكاهلي ومن او على تقديم اليمنى صحيحة محمد بن مسلم فلاحظها **قوله** مبتديا بالزند فلو نكس بطل كما قلنا في الوجه كذا في الذكرى والكلام فيه ايضا كما قلنا في الوجه فتذكر **قوله** ويتيمم عن الجنب من عليه حدث الخ قال في الذكرى ظاهر الاصحاب ان الاغسال سواء في كيفية التيمم قال في المقنعة وكذلك تصنع الحائض والنفساء والمستحاضة بدلا من الغسل وابو بصير قال سألته عن تيمم الجنب والحائض سواء اذا لم يجد ماء قال نعم وعن عمار بن موسى عن الصادق عليه السلام مثله وخرج بعض الاصحاب وجوب تيممين على غير الجنب بناء على وجوب الوضوء هناك ولا باس به والخبران غير مانعين عنه لجواز التسوية في الكيفية لا في الكمية انتهى وقد فصل المحقق في المعتبر قال من يجب عليه الوضوء والغسل لا يجزيه واحد ان شرطنا الضربتين في الغسل وان اجتزينا بالضربة ففيه تردد ووجه الاجزاء ان الغسل والوضوء في صورة التيمم كالواحد ويقوى انه يجزي بالمرة ووجه الامتناع الى التيممين اختلاف النية فان الاول يفتقر الى نية انه بدل من الوضوء والاخر انه بدل عن الغسل ولا يجمع

من عليه حدث يوجب الغسل عند تعذر استعمال الماء مطلقا مرتين احديهما بدلا من الغسل بضربتين والاخرى بدلا من الوضوء بضربة ولو قدر على الوضوء خاصة وجب ويتيمم عن الغسل كالعكس مع انه يصدق عليه انه محدث غير جنب فلا بد في اخراجه من قيد كانه ترك اعتمادا على ظهوره ويجب في النية قصد البدلية من الوضوء او الغسل ان كان التيمم بدلا عن احدهما كما هو الغالب فلو كان تيممه للصلوة على الجنازة او للنوم على طهارة او لخروجه جنبا من احد المسجدين على القول باختصاص التيمم بذلك كما هو احد قولي المصنف لم يكن بدلا من احدهما مع احتمال بقاء العموم بجعله فيها بدلا اختياريا

التبيان انتهى ولا يخفى ان الحكم بعدم الاجزاء على تقدير اشتراط الضربتين محل مناقشة اذ لو اتى بتيمم بضربتين فالبعد اجزائه عن الغسل والوضوء جميعا اما عن الغسل فظاهر واما عن الوضوء فلاشتماله على ما هو بدل منه واشتماله على ما يزيد ذلك لا يصلح مانعا الا ان يثبت ذلك بدليل كان يثبت خروجه بها عن الموالاة المعتبرة فيه شرعا واثبات ذلك ونحوه خرط القتاد واما على القول بالاجزاء بضربة واحدة في الجميع كما هو الظاهر على ما سبق فالظاهر كذلك ايضا واما ما ذكره في وجه عدم الاجزاء من اختلاف النية ففيه انه لا دليل على اشتراط قصد البدلية وعلى تقدير تسليمه فلم لا يجوز قصد البدلية عنهما واي دليل على ما ذكره من عدم اجتماع النيتين وبالجملة فالظاهر الاعتبار اجزاء تيمم واحد في الجميع ويؤيده ايضا ما اشرنا اليه من الروايتين الموثقتين وان ضمن الا الاولى هكذا كله مع ان الظاهر على ما سبق هو القول بعدم احتياج شيء من الاغسال الى الوضوء كما ذهب اليه المرتضى وحينئذ يسقط هذا الفرع راسا لكن لا باس بالاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** ممن عليه حدث يوجب الغسل الخ لما صدق غير الجنب على المحدث بالحدث الاصغر فقط مع عدم وجوب التيممين عليه فقيده المص بقوله ممن عليه حدث يوجب الغسل مع قدرته على الغسل فقط او الوضوء فقط مع عدم وجوب التيممين على شيء منهما كما سيشير اليه الشارح قيده ايضا لدفع ذلك بقوله عند تعذر استعمال الماء مطلقا اي في كل من الغسل والوضوء **قوله** مع انه يصدق عليه اي على كل منهما انه محدث غير جنب فلا ينفع ايضا ما ذكره الش من التقييد الاول الذي يمنع من شمول كلام المص ايضا لصدق ذلك ايضا عليه كما اشرنا اليه فلا بد في اخراجه من قيد اخر كما فعله الش من التقييد بتعذر استعمال الماء اي في كل من الوضوء والغسل كما اشرنا اليه **قوله** ويجب في النية قصد البدلية الظ من كلام بعضهم كالشيخ في ب القول به مطلقا وجعل بعضهم كالمص في كره بناء على هذا على الخلاف في التيمم باعتبار الضربة والضربتين فعلى القول بالضربة والضربتين منهما الاحتياج الى هذا القصد ومنهم من نفى اعتباره مطلقا اما القول الاول فلا يظهر له وجه اصلا واما الثاني فيستدل عليه بان مع اختلاف التيممين في الحقيقة لا بد من تمييزهما بالنية وهذا انما يتم فيما لو اجتمع عليه القسمان اما من عليه احدهما خاصة فلا اسلم وجوب التمييز عليه لم يكف التمييز في الواقع ولو سلم وجوب التمييز بمجرد الاشتراك في المفهوم فنقول التمييز فيما نحن فيه لا يتوقف على قصد البدلية بل ربما يمكن بوجه اخر ايضا وهذا بناء في صورة اجتماع التيممين ايضا وبالجملة فالقول باعتبار قصد اخر زائدا على ما يتوقف عليه التمييز مما لا وجه له ومنه يظهر قوة القول الثاني ظاهرا واصل ان الشيخ في ط ذكر انه اذا تيمم الجنب بنية انه يتيمم من الطهارة الصغرى وكان قد نسي الجنابة قال الشافعي يجوز له الدخول في الصلوة وهذه المسئلة لا نص لاصحابنا فيها واصل التعيين والذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز له ان يدخل به في الصلوة لان التيمم لا يحتاج الى نية تيمم انه بدل من الوضوء او بدل من الجنابة واذا لم ينو ذلك لم يصح التيمم وينبغي ان يعيد التيمم وايضا فان كيفية التيمم يختلف على ما قدمناه من الضربة والضربتين وايضا طريقة الاحتياط تقتضي اعادة التيمم لانه يصير داخلا في صلوته بيقين وان قلنا انه متى نوى تيمما يستباح الصلوة من حدث جاز له الدخول في الصلوة كان قويا والاول الاحوط انتهى ولا شك انه بناء على ما قررنا من عدم وجوب قصد البدلية ينبغي ما ذكره الشيخ من التعليل الاول لعدم الجواز واما الثاني فانما يتم لو لم يتذكر الا بعد تمام التيمم واما لو فرض انه ذكر الجنابة بعد النية واتى بالضربة الثانية قبل فوات محلها فلا منع من هذا التيمم باعتبار الوجه الثاني ايضا لكن يبقى انه في الفرض الذي ذكره ليس بمجرد عدم قصد البدلية بل قصد غير ما عليه فلا يصح من هذه الجهة وفيه انه اذا قصد التيمم الواجب عليه بدلا للغسل فيقع له ذلك ولا يضر قصد بدليته الطهارة الصغرى بل يقع هذا القصد لغوا كما قيل بصحة الوضوء بنية القربة بدون التعرض للوجوب والندب او قصد خلاف الواقع منهما نعم الاعادة احوط كما ذكره الشيخ والله تعالى يعلم **قوله** ان كان التيمم بدلا عن احدهما او القرينة على التخصيص ما ذكره اولا من اشتراط عدم الماء لانه انما يستقيم فيما كان اشار اليه سابقا فتذكر **قوله** على القول باختصاص التيمم بذلك قلت اي جواز خصوص التيمم لذلك مع عدم مشروعية الغسل كما هو المش على القول الاخر وهو مشروعية الغسل اذا ساوى زمانه زمان التيمم ولم يستلزم تنجيس المسجد فلو قيل بالتخيير بين التيمم والغسل ح فيشكل قصد البدلية فيه ايضا كما في نظريه اما لو قيل بتعيين الغسل عليه ح لان الانتقال الى التيمم انما هو مع فقد احد الشرطين كما اختاره المص في شرح الارشاد فيجب قصد البدلية وعلى هذا فيحمل الشارح ما ذكره مبنيا على القول بالاختصاص بناء على ظهور الحكم فيه دون القول الاخر لما فيه من الاحتمالين على ان الش ربما لم يحمل الاحتمال الاول فانه لم يتعرض له في شرح الارشاد اصلا فيكون الامر هنا مرددا بين القول بالاختصاص مط او تعين الغسل عليه لشرطيه نعم عبارة كره لا يخ عن اشعار بما ذكرنا من ولعل الش لم يرتض الاول منهما وعلى هذا فوجه التخصيص بالقول بالاختصاص ظ وقد جعل سلطان العلماء ذلك اشارة الى احد المسجدين ح يكون المعنى ان ما ذكرنا من احد المسجدين انما هو بناء على القول باختصاص التيمم باحدهما واما على القول الاخر وهو عموم الحكم في كل المساجد فيعم فيهما ايضا وعلى هذا يحمل بناء كلام الش على القول الاول من القولين الذين نقلنا او الاحتمال الاول للقول الاخر لو تفطن له ولعل من له دربة باسلوب الكلام يشهد بان مراد الش هو ما ذكرنا فتدبر **قوله** مع احتمال بقاء العموم بجعله فيها بدلا اختياريا قلت هذا كما ترى فانه على القول باختصاص التيمم بذلك لا يجوز الغسل اصلا فلا يمكن قصد البدلية الاختيارية الا ان يقال المراد بالبدلية الاختيارية فيه هو ان الواجب الاصلي عليه هو الغسل الا انه مع اختياره والقدرة عليه اذا وجب عليه بدله وهو التيمم لضرورة شرعية لا انه بدل اختياري بمعنى انه يجوز له اختيار كل منهما كما في الوضوء بين الاولين وفيه تكلف او يحمل بدلا اضطراريا بناء على الضرورة الشرعية لكان اظهر وكيفما كان فالحكم بوجوب قصد البدلية فيه كانه مما لا وجه له اصلا بل الحكم بوجوب قصد البدلية في غيره ايضا محل كلام ولو حمل الكلام على الوجه الذي حمله سلطان العلماء يمكن حمل بقاء كلامه على القول بالتخيير بين التيمم والغسل كما هو احد الاحتمالين على ما ذكرنا وح لا اشكال عليه لكن فيه بعد كما لا يخفى ان ما ذكرنا من عدم وجه لوجوب قصد البدلية فيه انما هو على القول بوجوب قصدها مط اذ لا دليل لهذا القول فيما هو بدل حقيقة كما اشرنا اليه فكيف بمثل هذا البدل الذي بدليته بمجرد

اصلا

ويجب فيه نية الاستباحة المشروط بالطهارة والوجه من وجوب وندب والكلام فيهما كالمائية والقربة ولا ريب في اعتبارها في كل عبادة مفتقرة الى نية لتحقق الاخلاص المامور به في كل عبادة ويجب فيه الموالاة بمعنى المتابعة بين افعاله بحيث لا يعد مفرقا عرفا وظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوبها وهل يبطل بالاخلال بها او ياثم خاصة وجهان وعلى القول بمراعاة الضيق فيه مطلقا يظهر قوة الاول لا الاصل يقتضي الصحة ويستحب نفض اليدين بعد كل ضربة بنفخ ما عليهما من اثر الصعيد

اصطلاح منا وانا على القول بان وجوب قصد البدلية بناء على اختلاف الحقيقة في التيممين فالقصد المذكور انما هو لتميز ما يقصده كما نقلناه عن كرى فيمكن ان يقال ان وجوب قصد البدلية ههنا ايضا انما هو للتميز المذكور ولبيد كون التيمم الذي يقصده فيه مخصوصا بان فان الحدث الذي عليه موجب للغسل لكن لتعذره في المسجد شرعا انتقل الى التيمم فالتيمم الذي عليه هو ما كان بدلا للغسل فيخص بيان لكن لا يخفى ان وجوب القصد الى البدل للغسل لو ثبت فشموله لمثل هذا البدل محل تامل فتدبر **قوله** ويجب فيه نية الاستباحة ولا يجوز نية رفع الحدث لانه غير رافع باجماع علمائنا ومتى لم يرفع لم تصح نيته شرعا كذا ذكره العلامة في هى وغيره وارادوا بالحدث ما ذكرنا سابقا من الحالة المانعة عن الدخول في الصلوة الا ان رفعها وخصه وظاهر ان هذه الحالة لا ترتفع بالتيمم او ارادوا برفع الحدث رفعه بالكلية بحيث لا يبقى له الدخول في الصلوة مثلا بعد الى ان يتجدد له حدث اخر وظاهر ان التيمم لا يرفع الحدث بهذا المعنى اذ لا يجوز له الدخول في الصلوة عند التمكن من الماء وما ذلك الا باعتبار الحدث السابق والا فالتمكن من الماء ليس بحدث اجماعا على ما نقله في المعتبر ولانه لو كان حدثا لزم استواء المتيممين عند وجود الماء في موجبه من الوضوء او الغسل فيلزم بوجوب الغسل عنده على الجنب والوضوء على المحدث بالحدث الاصغر وتامل فيه وجوز المص في قواعده نية الوضع الى غاية معينة انما الحدث او وجود الماء وهو ان اراد بالحدث في الحال او اراد برفعه رفعه في الجملة وعلى هذا فلا منافاة بين الكلام لان الاجماع انما هو على ان التيمم لا يرفع الحدث بالكلية بحيث لا يحتاج الى طهارة بعد وجود الماء ايض لا انه لا يرفعه اصلا بل يرفعه الى غاية على ما ذكرنا فليس الا الاستباحة التي ذكروها وجوزوا قصدها وذكر في كرى انه لو نوى رفع المانع من الصلوة صح وكان في معنى الاستباحة ينبغي حمله ايضا على ما ذكرنا اي رفع الحالة المانعة من الدخول في الصلوة في الحال الى ان يحدث حالة اخرى تمنعه عند التمكن من الماء والا ان تحمل رفع المانع على رفع المنع فلا حاجة الى اعتبار بقاء الحالة وجوز في كرى ان ينوي رفع الحدث الماضي كما جوز ذلك في دائم الحدث قد جعل كانه سابقا في دائم الحدث واما هنا فلا ادري له وجها فليتامل **قوله** وظ الاصحاب الاتفاق على وجوبها العلامة ره في هى نسب القول بوجوب الموالاة الى علمائنا واستدل عليه بقوله تعالى فتيمموا اوجب علينا التيمم عقيب ارادة القيام الى الصلوة بلا فصل لان الفاء الموضوعة للتعقيب بلا مهلة ولا يتحقق التيمم الا بمجموع اجزائه فيجب فعلها عقيب الارادة بقدر الامكان بان ياتي باحدها ثم يعقبه بالباقي من غير فصل واورد عليه في المدارك بان من المعلوم ان المراد بالتيمم هنا المعنى اللغوي وهو القصد لا التيمم بالمعنى الشرعي ويمكن دفعه بان المراد بالتيمم بهما وان كان هو القصد لكن الظ ان المراد به قصد الصعيد فيها اما التيمم الشرعي بجميع اجزائه ويكون ما بعده تفصيلا له في الجملة او قصده بالضرب او الوضع عليه على الاول فالامر كما ذكره العلامة وعلى الثاني فيجب الاتيان بمسح الوجه بعد الضرب او الوضع بلا مهلة بدلالة الفاء الثانية وكذا بمسح الايدي بحكم العطف على انه اذا ثبت الموالاة في الاولين يثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فتدبر واستدل عليه في كرى بان التيمم البياني عن النبي واهل بيته عليهم السلام توبع فيجب التاسي وهذا نظير ما نقلنا في الواجب الوضوء وان ثم اصلا التيمم مع عدمها كذا في كرى وغيره وفي شرح الارشاد حكم بضعف الثاني وهو كما ترى بل الظ ضعف الاول اذ وجوب شيء في عبادة لا يدل على البطلان مع الاخلال به الا ان يثبت كونه من اجزاء تلك العبادة او هيأتها التي لا تطلب بدونها ولم يثبت في ذلك فيما نحن فيه فالاصل الصحة وان اثم لمقتضى الوجوب فتدبر **قوله** وعلى القول بمراعاة الضيق فيه مطلقا اي مع امكان زوال العذر وعدمه فيظهر قوة الاول جعل العلامة في هى وجوب الموالاة على هذا ظاهرا وزاد انه يحكم بانه قوة البطلان مع الاخلال بها ووجهه تامل اما في الاول فلان وجوب مراعاة ضيق الوقت لا يستلزم وجوب الموالاة البتة لانهم ارادوا بها كما سنذكره الوجوب بالتاخير الى ان يبقى مقدار فعله مع باقي الشرائط المفقودة والصلوة تامة الافعال عليها وظنا وعلى هذا فلا يجب التاخير عن الشرائط فيجوز ان يشتغل بين اجزاء التيمم ببعض الشرائط المفقودة فلا تحصل الموالاة مع عدم الاخلال برعاية ضيق الوقت وايضا يمكن ان يطول ضيق الوقت ويظهر بعد الشروع في التيمم سعته وعلى هذا فيمكن له الاخلال بالموالاة بالتاخير باقي التيمم الا ان يتضيق الوقت فوجوب رعاية ضيق الوقت لا يدل على وجوب الموالاة كليا وايض الظ ان المعتبر ضيق الوقت بالنسبة الى ما يريده من كيفية المشروط طولا وقصرا ولا يجب رعاية ضيق الوقت بحيث لا يبقى الا ما يسع اقل الواجب وعلى هذا فيمكن ان يشرع في التيمم لضيق الوقت بالنسبة الى ما اراده من طول الصلوة مثلا ثم يبدو له فيريد ان يشرع له القصر فيمكن له ح الاخلال بالموالاة مع رعاية ضيق الوقت ايضا واما الثاني فلان بناءه على استلزام رعاية الموالاة فاذا وجب الاول لزم فيه التيمم بدونها كما هو صريح كلام القائلين بوجوب رعاية الضيق فلم يصح مع الاخلال بالثاني بحكم الاستلزام بينهما ويرد عليه منع الاستلزام كما ظهر مما ذكرنا من الوجوه ولو سلم فرعاية الضيق انما يستلزم رعاية الموالاة اذا روعي عدم خروج الوقت عند المشروط لا مطلقا وهو ظ فاذا شرع في التيمم مع الضيق فترك الموالاة اما سهوا او عمدا وان اثم في الاخير فقد حصل رعاية الضيق بدون الموالاة فلا دليل على كون الاخلال بالموالاة على هذا الوجه مبطلا للتيمم فتنقطن **قوله** ويستحب نفض اليدين بعد كل ضربة في هى مذهب علمائنا وفي خلافه الى الجمهور وهو ظ في عدم خلاف فيه بين الاصحاب ويدل عليه من الروايات المتقدمة في كيفية التيمم موثقة زرارة وابن بكير وحسنة ابن بكير عن زرارة وحسنة عمرو بن ابي المقدام ورواية زرارة ورواية ليث المرادي وصحيحة زرارة ثم استحباب النفض في الضربة الاولى لا غبار عليه واما في الضربة الثانية ايض على القول بها فمستنده من الروايات هو رواية ليث وصحيحة زرارة اذ لا انهما على ما فهمومنا كما اشرنا اليه هناك فتذكر **قوله** بنفخ ما عليهما من اثر الصعيد قال في القاموس نفض الثوب حركه لينتفض وعلى هذا فلما كان الوارد في الاخبار الاصح بلفظ النفض الظ اعتبار عربيا ليد وعدم الاكتفاء بنفخ ما عليهما من الصعيد وان كان الظ ان الغرض من النفض ازالة تلك الاثار والتخفيف فيها لئلا يوجب تشويه الخلقة على ما اشار اليه المص في كرى وربما يحصل ذلك بما ذكره من النفخ ايضا اذ لا عبرة بتلك

او مسحهما او ضرب احديهما بالاخرى وليكن التيمم عند اخر الوقت بحيث يكون قد بقي منه مقدار فعله مع باقي شرائط الصلوة المفقودة والصلوة تامة الافعال علما او ظنا ولا يؤثر فيه ظهور الخلاف وجوبا مع الطمع في الماء ورجاء حصوله ولو بالاحتمال البعيد والا استحبابا على اشهر الاقوال بين المتاخرين والثاني وهو الذي اختاره المص في الذكرى ادعى عليه المرتضى والشيخ في الاجماع مراعاة الضيق مطلقا والثالث جوازه مع السعة مط وهو قول الصدوق والاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مط وبعضها غير صريح فيه

الاعتبار ان المستنبطة فالاولى لو توقف على ترك النفض **قوله** او مسحهما مخصوص المستحب بالمسح بدل التحريك تامل كما اشرنا اليه في النفخ وبعلمه لا يخرج عن شيء اذ ربما كان المستحب هو النفض الذي ظاهره التحريك الذي يزول معه غالبا بعض اثار الصعيد فيبقى بعض لا المسح الذي يزول معه اثره بالاكثر او جله واستحب الشيخ مسح احدى اليدين بالاخرى بعد النفض ولا يظهر مستنده **قوله** او ضرب احديهما بالاخرى هذا وان كان ضربا من النفض لكن الظاهر ان المراد هو التحريك المجرد فلا وجه للاضراب عنه وابهام حصره في احد هذه الوجوه فتبصر وعد في كرى من مستحبات التيمم تفريج الاصابع عند الضرب قال نص عليه الاصحاب ليتمكن اليدين من الصعيد ولا يستحب تخليلها في المسح للاصل انتهى **قوله** مع باقي شرائط الصلوة المفقودة يجوز تقديم التيمم على باقي الشرائط المفقودة كتطهير الثوب وتحصيل مكان مباح ونحوهما ولم ار في كلام القائلين بالتضييق تصريحا بذلك ولا اشعار عليه بل حيث قالوا لا يجوز التيمم الا في اخر وقت الصلوة وعند تضيقها وغلبة الظن بفواتها فالظ منه وجوب تقديم باقي الشرائط المفقودة عليه مع الامكان واشتغاله بعد **قوله** ولا يؤثر فيه ظهور الخلاف فمتى ظن الضيق وتيمم وصلى ثم ظهر الخلاف فلا اعادة لتحقق الامتثال ونقل في المعتبر انه ظ كلام الشيخ في كتب الاخبار وجوب الاعادة ولم اجد في كلام الشيخ على ما يكون صريحا او ظاهرا فيما ذكره نعم ربما امكن استنباطه من بعض ادلته كما سنشير اليه عن قريب لو ظهر الخلاف قبل الصلوة فالظاهر ايض وجوب الاعادة عليه لما ذكرنا وعلى قول الشيخ فالاعادة فيه ظاهر فتذكر **قوله** والا استحبابا كون هذا ايضا اشهر الاقوال بين المتاخرين غير ظ بل الاشهر عندهم الجمع بين الاخبار بحمل الدالة على المضايقة على صورة الطمع والرجاء والدالة على عدمها على غيرها واستحباب التاخير مع عدمه لا دخل له في الجمع ولم يتعرض له اكثرهم وربما كان مذهب بعضهم كالمحقق وابن الجنيد انه قال ان وقع اليقين بفوت الماء في اخر الوقت وغلب الظن فالتيمم في اول الوقت واجب واستحسنه المحقق في المعتبر والعلامة في اكثر كتبه القول بالاستحباب وجه اخر للجمع بين الاخبار ذهب اليه القائلون بالتوسعة مط **قوله** والثاني وهو الذي اختاره المص هذا مذهب اكثر الاصحاب ذهب اليه الشيخ في كتبه والسيد المرتضى وابو الصلاح وسلار وابن حمزة وابن ادريس وابن البراج وجماعة ممن تبعهم وهو ظ كلام المفيد في المقنعة وادعى عليه المرتضى الاجماع في الانتصار والناصريات واما دعوى الاجماع عليه من الشيخ فلم ار في كتبه المعروفة وهي ظ ما وقفت عليه والانتصار والجمل وكتاب الحديث وهو مع انه قد يتمسك بالاجماع في اكثر المسائل لم يتعرض له ههنا فبعيد دعواه في موضع اخر فلم ار ايض من نسب هذه الدعوى الى الشيخ ايض وكذا في شرح الارشاد واما ما مر من ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مقبول فضلا عن نقل هذين الامامين والعجب منه انه مع قوله هذا كيف طرح في رسالة الجمعة الاجماع الذي نقله هذان الامامان مع جم غفير من اعاظم الاصحاب على نفي الوجوب العيني ثم قال مع شهرة نقل الخلاف في هذه المسئلة في كتب الاصحاب الخلاف في المسئلة ظاهر فانه ليس من القول بالوجوب العيني من الغيبة الى زمان تاليف تلك الرسالة والله تعالى يعلم وقد ادعى الاجماع ههنا ابن ادريس ايض في السرائر فانه قال التيمم عند جميع اصحابنا الا من شذ ممن لا يعتد بقوله لانه قد عرف باسمه ونسبه انما يجب اخر الوقت عند خوف فوات الصلوة وخروج وقتها ولا يجوز ان يتيمم قبل اخره ويتضيقه على وجه من الوجوه واخر الوقت من شرطه كما ان عدم الماء بعد طلبه من شرطه انتهى **قوله** وهو قول الصدوق وكذا الجعفي في كلامه على ما نقله في كرى وفيه تامل وهو ما استقربه في البيان واعلم انه شاع بينهم هذا النقل عن الصدوق من غير تعيين كتابه وليس في ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه فانه ليس فيه تعرض لهذه المسئلة اصلا وان كان ذلك لا يخرج كلامه ما طلعنا ما نسبوا اليه من التجويز وفي المعتبر عن كتابه المقنع وما عندنا من نسخة يخالف ما نقله فانه قال فيه اعلم انه لا يتيمم الرجل حتى يكون في اخر الوقت فاذا تيمم اجزء ان يصلي بتيممه صلوات الليل والنهار وما لم يحدث او يصيب ماء **قوله** والاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مط وهو صحيح محمد بن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض وموثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع فيها فاذا تيمم الرجل فليكن ذلك في اخر الوقت فان فاته الماء فلن تفوته الارض وحسنة زرارة عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل ويؤيده ايض ما رواه الجمهور عن علي ع في الجنب يتلوم ما بينه وبين اخر الوقت فان وجد الماء والا يتيمم والتلوم الانتظار والمكث ولا يخفى ان في دلالتها على اعتبار الضيق مط تامل فان قوله ع في الرواية الاولى فان فاتك الماء يشعر برجائه وشمل الرواية الثانية العامة وكذا قوله ع في الرواية الثالثة فليطلب ما دام في الوقت اذ لا معنى للطلب مع القطع بعدمه لكن روى الشيخ مثل هذه الرواية بسند اخر عن ابن بكير عن زرارة عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليمسك ما دام في الوقت فاذا تخوف ان يفوته فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وليس فيه ما ذكرنا من الاشعار فظاهره اعتبار الضيق مط لكن في سنده زيادة على ابن بكير وفطحية قاسم بن عروة ولم يوثقوه وما رواه في مدحه على ان لكنا بهذا مع ان الظاهر اتحاد الرواية ومع الاختلاف فيهما لا يبقى التعويل عليها خصوصا مع كون الطريق الاول اقوى هنا واما الاخبار بان هذه الروايات كما تدل على التاخير في صورة عدم وجدان الماء فلا يثبت بها وجوب رعاية الضيق مط فيكون فيه بعض القول بالفصل على ان ظ موثقة ابن بكير اطلاق الحكم ولا ينافيه قوله فان فاته الماء اذ لا بعد في حمل فوات الماء على عدم التمكن من استعماله فلا يوجب تقييد ما اطلق اولا ولا يخفى ايض انه لا بعد في حمل عدم الوجدان في الروايات الاخرى على عدم التمكن حتى يثبت به عموم الحكم لكن لا يمكن ذلك في مقام الاستدلال لاحتمال المعنى الاخر ايض وربما يستدل ايضا للقول بالتضييق برواية زرارة عن احدهما ع قال قلت له رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب لا يمكنه النزول من خوف وليس على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد والبرذعة ويتيمم ويصلي ومن ان شرط خوف الوقت ربما كان للتجويز مثل ما ذكر من التيمم لا مط هنا مع ضعف الرواية باحمد بن هلال **قوله** وبعضها غير صريح فيه لعله اشار به الى ما استدل به من الاخبار للقول بالتوسعة وهي الاخبار المتضمنة

الدالة على أن المتيمم إذا صلى ثم وجد الماء في الوقت لا يجب عليه الإعادة كصحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام فإن أصاب الماء وقد صلى بتيمم
وهو في وقت قال تمت صلوته ولا إعادة عليه وموثقة يعقوب بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل تيمم وصلى ثم أصاب الماء وهو في وقت قال
قد مضت صلوته وليتطهر وموثقة أبي بصير قال سألت أبا عبد الله عن رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل أن يخرج الوقت فقال ليس عليه إعادة الصلوة
ورواية معوية بن ميسرة والسند إليه صحيح لكنه لم يوثق وما رواه في الصحيح على أن له كتابا قال سألت أبا عبد الله عن الرجل في السفر لا يجد الماء ثم صلى
ثم أتى الماء وعليه شيء من الوقت أيمضي على صلوته أم يتوضأ ويعيد الصلوة قال يمضي على صلوته فإن رب الماء رب التراب ورواية علي بن سالم عن
أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له أتيمم وأصلي ثم أجد الماء وقد بقي علي وقت فقال لا تعد الصلوة فإن رب الماء هو رب الصعيد وجه الاستدلال ظ
وما ذكره الشهيد من عدم منافاتها لاعتبار الضيق مط كأنه إنما الإمكان حمل تلك الأخبار على ما إذا ظن ضيق الوقت فتيمم وصلى ثم ظهر فساد ظنه وأصاب
الماء قبل خروج الوقت فلا إعادة حينئذ لتحقق الامتثال لأنه مكلف برعاية الضيق بحسب ظنه وقد فعل أو حملها على ما إذا تيمم لآخر الوقت ثم صلى بتيممه
الصلوة الأخرى قبل آخرها بناء على القول بعدم الضيق في التيمم المستدام على ما سيذكره الشهيد فأصاب الماء بعده لكن في الوقت فلا يجب عليه الإعادة
لتحقق الامتثال ولا يخفى أن حمل تلك الأخبار كلها على خصوص الفرضين بعيد جدا وأما حملها على ما ذكره الشيخ من حمل قوله وهو في وقت متعلقا
بالصلوة لا بإصابة الماء أي إنه حين صلى بتيمم وهو في الوقت لا أنه حين أصاب الماء كان في الوقت لأنه لو كان في وقت إصابة الماء الوقت باقيا لوجب
عليه إعادة الصلوة فهو في غاية البعد بل مما لا يحتمل خصوصا فيما سوى الأولى فيبعد أن يكون نظر الشهيد إليه فالظاهر أن يكون نظره إلى أحد ما ذكرناه من
الوجهين ولا يبعد أن يكون ما نقله المحقق منه من وجوب الإعادة مع ظهور خلاف ظنه كما نقلنا سابقا استنبطه من هنا حيث أطلق وجوب الإعادة
على تقدير إصابة الماء في الوقت وأيضا أول الروايات بهذا الوجه البعيد ولم يتعرض لتأويلها بالوجه الأول الذي ذكرنا مع أنه أظهر مما ذكره جدا فيظهر
منه وجوب الإعادة عنده في صورة وقوع التيمم قبل الآخر مط ولا يخفى ضعف الوجهين فتدبر وذكر الشيخ أيضا في تأويل خبر يعقوب بن سالم أنه يجوز أن يكون
المراد أنه أصاب الماء وهو في الوقت غير أنه لم يفرغ من الصلوة على تمامها وإنما صلى منها ركعة أو ركعتين فقال مضت صلوته يعني ما صلى منها وليتطهر
لما يستأنف من صلوة أخرى وذكر مثله في تأويل رواية معوية بن ميسرة أيضا ويمكن إجراؤه في الروايات الباقية أيضا لكنه أيضا في غاية البعد خصوصا بالنسبة إلى
روايتي معوية وأبي بصير وكان طرح الرواية أولى من تأويلها بمثل هذه التأويلات بقي أن من الأخبار ما يدل على وجوب الإعادة حين إصابة الماء في
الوقت فهي تعارض هذه الروايات ويشيد بناء القول بالضيق إذ لولا اعتبار الضيق لم يتوجه الإعادة وهو صحيحة يعقوب بن يقطين قال سألت أبا الحسن
عن رجل تيمم فصلى فأصاب بعد صلوته ماء أيتوضأ ويعيد الصلوة أم يجوز صلوته قال إذا وجد الماء قبل أن يمضي الوقت توضأ وأعاد فإن مضى الوقت
فلا إعادة عليه وموثقة منصور بن حازم عن أبي عبد الله في رجل تيمم فصلى ثم أصاب الماء فقال أما أنا فكنت فاعلا إني كنت أتوضأ وأعيد قال الشيخ
إنه إذا كان قد صلى معا في آخر الوقت يجب عليه الإعادة فأما إذا كان قد صلى في أول الوقت فليس عليه إعادة الصلوة واستشهد بالرواية الأولى
على اعتبار الضيق بما إنه يحمل الإعادة فيها باعتبار الإخلال برعاية الضيق وظ أنه يجب الإعادة سواء وجد الماء قبل الوقت أو بعده إلا أن يجد له مع
أن ظ الرواية أن الإعادة باعتبار وجدان الماء في الوقت حمل الكلام على أن فرض وجدان الماء في الوقت سبب للحكم بالإعادة بناء على أنه دليل
وقوع تيممه قبل الآخر وأما إذا فرض وجدانه بعد مضي الوقت فلا يحكم عليه بالإعادة لجواز وقوع تيممه قبل الآخر وأما إذا فرض وجدانه مع الضيق
كأنه بعيد جدا على أنه يمكن المناقشة في الحكم بالإعادة في الصورة الأولى أيضا لأن وجدان الماء قبل مضي الوقت على القول بالتضيق لا يستلزم الإخلال
مط إذ برعاية التضيق بحسب ظنه ثم ظهر فساده فلا يجب عليه الإعادة وهذه المناقشة وإن كان أمرها هينا بناء على أن ما ذكر من الفرض فيها لا يخ
عن بعد فلا بعد في حمل الإطلاق في الرواية على ما هو الغالب لكن ما ذكرنا أولا لا يخ عن قوة فالأظهر حمل الرواية على جواز التيمم مع السعة وحمل
الإعادة في صورة بقاء الوقت على الاستحباب ومثله القول في الرواية الثانية على تقدير تنزيلها على القول بالضيق إذ الظ منها أن لإصابة الماء دخلا
في الإعادة وعلى القول بالتضيق لا دخل له فيها بل مناط وجوبها فعلها قبل آخر الوقت بدون ظن الضيق وهو ليس بمذكور في الرواية أصلا على أن
قوله أما أنا فكنت فاعلا يأبى عن الحمل عليه لأنه أسند الإعادة إلى نفسه وعلى القول بالتضيق الحكم بها عام بل نقول إسناده إلى نفسه غير معقول
إلا على تقدير عدم جواز التيمم قبل الضيق كيف يمكن تيممه على هذا الوجه حتى يتأتى منه الإعادة ويمكن أن يكون مأخذ ما نقله المحقق من كتاب
الأخبار هو هذا الكلام من الشيخ فإنه لا معنى لتيممه أول الوقت مع عدم جوازه فلا بد من حمله على أن مراده بأول الوقت هو قبل الآخر بظن الضيق
مع هذا فقد حكم بوجوب الإعادة فيعلم أن مذهبه وجوب الإعادة مع ظهور الخلاف ولا يخفى ضعفه إذ الغفلة من الإنسان غير عزيز مع أن إسناد الظن
الفاسد إليه كأنه فاسد فلا تغفل فالظ تنزيل هذه الرواية أيضا على القول بالسعة وحمل إعادته على الاستحباب أما في صورة وجدانه لما قبل
مضي الوقت موافقا للرواية الأولى أو مط بحمل الرواية الأولى على تأكد الاستحباب قبل مضي الوقت وأصل استحبابه مط وبعد حمل الخبرين على استحباب
الإعادة يندفع أيضا التنافي بينهما وبين الأخبار الأولة وأما القول بوجوب الإعادة بوجدان الماء في الوقت مع القول بجواز التيمم في السعة كما نسبه في الذكرى
إلى ابن الجنيد وابن أبي عقيل مستندا إلى صحيحة ابن يقطين وربما كان ذلك ظاهر عبارة الذكرى أيضا فبعيد جدا ونسبة هذا القول إليهما أيضا يخالف بعض ما
نقل عنهما كما أشرنا إليه فيما علقناه على المدارك هذا ويمكن أيضا الجمع بين الأخبار بحمل آخر الوقت في الأخبار الأولة على آخر الوقت عرفا بحيث لا يبقى بعدها
شيء من الوقت بعد التيمم والصلوة في بعض الأخبار فلا ينافي الروايات الأخرى فتأمل وقد استدل أيضا المحقق الأردبيلي ره في شرح الإرشاد للقول
بالتوسعة بالروايات الدالة على أن المتيمم إذا أصاب الماء في الصلوة ينصرف منها ما لم يركع كصحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر ع يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة

فلا وجه للجمع بينهما بالتفصيل هذا في التيمم المبتداء

الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث أو يصب ماء إلى أن قال قلت فإن أصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع فإن كان
قد ركع فليمض في صلوته فإن التيمم أحد الطهورين ورواية عبد الله بن عاصم بأسانيد مختلفة غير نقية أقربها إلى الصحة الطريق الذي فيها الحسن بن الحسين
اللؤلؤي الموثق بالنجاشي لكن ضعفه ابن بابويه وشيخه ابن الوليد قال سألت أبا عبد الله عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا
الماء فقال إن كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وإن كان قد ركع فليمض في صلوته وجه الاستدلال أنه مع ضيق الوقت لا يجري التفصيل في الحكم بالانصراف ما
لم يركع لاستلزامه فوت الوقت فيه إذ الأظهر عدم جواز فوت قدر من الوقت لاستدراك الطهارة المائية كيف وقد أجمعوا على أنه إذا أصاب الماء قبل
الشروع في الصلوة يتطهر ويصلي وإطلاق كلامهم على ما ذكره في المدارك يقتضي أنه لا فرق في ذلك بين أن يبقى من الوقت مقدار ما يسع الطهارة والصلوة
وعدمها فإذا جاز فوت قدر من الوقت هناك فليجز هيهنا أيضا على أنه لو حمل التضيق على التضيق العرفي لا ينافي هذا ويمكن أيضا حمل رواية زرارة على أن الصلوة
التي شرع فيها هي بالتيمم المستدام لا المبتدأ وعلى هذا الاستدلال الاستدلال بصحيحة زرارة أو روايته عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل صلى
ركعة على تيمم ثم جاء رجل معه قربتان من ماء قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبني على واحدة والجواب الجواب ويحملها الشيخ على أنه صلى ركعة ثم أحدث
ما ينقض الوضوء ساهيا فيتوضأ ويبني كما هو مذهبه ولا يخفى بعده بعد تسليم مذهبه بعد حمل الرواية عليه فتم وقد استدل أيضا بالأخبار الصحيحة في جواز
صلوة الليل والنهار بتيمم واحد كما في صحيحة زرارة المتقدمة آنفا وكذا صحيحة حماد عن أبي عبد الله في الرجل يتيمم قال يجزيه ذلك إلى أن يجد الماء وغيرها
من الأخبار الكثيرة وجه الدلالة أنها تدل على جواز الصلوة في أول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلوة أخرى ولو كان تأخير التيمم إلى آخر الوقت واجبا
لما جوز ذلك لأن وجوب تأخير التيمم إلى آخر الوقت إنما هو لوقوع الصلوة في آخره كما هو الظ ويدل عليه الخبر الدال على التأخير حيث قال فليتيمم
وليصل في آخر الوقت وإذا جاز الصلوة أول الوقت بالتيمم السابق لا يحصل هذا الغرض في غير الصلوة الأولى بل لا يحصل فيها أيضا إذ يجوز للإنسان
أن يصلي النافلة وإنما يجوز أن يتيمم في أول الوقت بل قبل الوقت للنافلة أو الصلوة قضاء أو لمس ما لا يجوز إلا بالتيمم ثم يدخل الوقت فيصلي أيضا
بتيممه أول الوقت وفيه أن دلالة تلك الأخبار على جواز الصلوة أول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلوة أخرى ثم لم لا يجوز أن يكون المراد مجرد جواز صلوة
الليل والنهار بتيمم واحد وإن كان كل في آخر وقته ولو سلم فأغراض الشارع مما لا سبيل لعقولنا إلى إدراكه فربما كان في المنع من الصلوة أول وقتها
بالتيمم المبتدأ مصلحة لم توجد تلك في المنع عنها بالتيمم المستدام فتأمل واستدل أيضا بصحيحة داود الرقي قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أكون في السفر
فتحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال إن الماء قريب منا فأطلب الماء وأنا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فإني أخاف عليك التخلف عن أصحابك
فتضل ويأكلك السبع وفيه أنه لا دلالة للخبر على جواز التيمم في السعة لجواز أن يكون المراد النهي عن الطلب مع الخوف والأمر بالتيمم في الوقت الذي
يسوغ له شرعا التيمم فيه وهو ظ واستدل أيضا بأن الضيق منفي عقلا ونقلا وبهذا استدل العلامة على نفي التضيق في القضاء وتقديمه على الأداء لما
يتضيق وأيضا الظ أن الضيق المعتبر ما يتعذر لو تعسر مع أن شريعتنا سمحة سهلة وأيضا جعل الأوقات بالنسبة إلى التيمم شيئا وبالنسبة إلى غيره شيئا
آخر بعيد ولا يخفى أن دعوى الضيق والحرج في وجوب أداء الصلوة أحيانا في آخر وقتها مشكل جدا وهذا بخلاف ما استدل العلامة به فإن القول بوجوب
الاشتغال بالقضاء وترك جميع الأشغال سوى ما لا بد منه حتى الصلوة الواجبة حتى يتضيق وقتها فيه من الضيق والحرج مع كثرة القضاء مما لا يخفى وأما ما ذكره
ثانيا فإنما يتم لو بني الأمر على التحقيق وأما إذا بني على الظهور والظن فلا ولو حمل على آخر الوقت عرفا كما حملنا سابقا فالأمر أوسع وأما ما ذكره ثالثا فلا يخفى
ضعفه ظاهر **قوله** فلا وجه للجمع بينهما بالتفصيل قد عرفت أن حمل الأخبار الدالة على التوسعة على ما لا ينافي الأخبار الدالة على الضيق مط بعيد جدا
فالجمع بينهما بما ذكره من التفصيل لا يخ عن وجه لما عرفت من إشعار أكثر تلك الأخبار بأرجاء القطع لظ الحال من عدم الفائدة في التأخير بل تحتمله بل لا يبعد نظرا
إلى تلك الأخبار القول بالتوسعة مط وحمل ما ينافيه من الأخبار على استحباب التأخير إما أولا فلأنها الأصح وأما ثانيا فلأن الأولى عدم صحة الباقية لا يخ من قصور عن
إثبات الوجوب بها هذا مع اشتمال الحسنة على قصور في المتن أيضا لمنافاة العمل بإطلاقها من العسر والحرج في كثير من الموارد ولعدم ظهور قائل به من الأصحاب
سوى ما يظهر من عبارة المعتبر من الميل إليه وبعد وجوب تأويلها يسقط دلالتها على إطلاق المضايقة لإمكان وجوه من التأويل يسقط معها الدلالة على ذلك كما
يظهر بتذكر ما علقناه على هذه الرواية في بحث مقدار الطلب فتذكر وأما ثانيا فلظ رواية محمد بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام وفي نسخها
واعلم أنه ليس ينبغي لأحد أن يتيمم إلا في آخر الوقت لظهور لا ينبغي فيما ذكر من الاستحباب وفي المدارك عد الرواية صحيحة ولعل وجهه أن الشيخ رواها في كتاب
الاستبصار عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي وهو ممن أجمعت العصابة عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران ورواها في الاستبصار بسند صحيح إلى البزنطي فلا كلام
فيه إلى المحمدين أما هما فلم يذكر في حقهما ضعف محمد بن سماعة ولا محمد بن حمران إلا واحد موثقا بسند صحيح لكن قد ذكر في غيرهما غيرهما أيضا منهما لا وح فيشكل الحكم
بالصحة للاشتراك إلا أن له قرينة على أنهما الموثقان ومجرد شهرتهما كأنه لا يكفي لكن التسوية في المعتبر في مسألة وجدان المتيمم الماء بعد الشروع في الصلوة
تعارض هذه الرواية باعتبار دلالة التصديها على المضي بعد الشروع مط مع الروايات الدالة على الرجوع ما لم يركع ثم ذكر أن تلك الروايات أصلها عبد الله
بن عاصم فهي في التحقيق رواية واحدة وروايتنا أرجح منها بوجوه أحدها أن محمد بن حمران أشهر في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم والأعدل مقدم
ولا يخفى أن هذا شهادة على تعديل محمد بن سماعة أيضا إذ لا عبرة بأعدلية محمد بن حمران مع عدم عدالة الآخر خصوصا مع تعدد رواية الراوي الآخر لا
أن يكون الرواية عن الراوي الواحد صالحا للمعارضة روايتهم ولا يخفى أيضا أنه يستفاد من كلامهم تعديل عبد الله بن عاصم أيضا فلا تغفل عنه فإنه غير
مذكور في كتب الرجال أما ثالثا فلتأييد القول بالتوسعة بإطلاق الآية الكريمة الآمرة بالتيمم عند إرادة القيام إلى الصلوة عند عدم وجدان
الماء من غير تقييد بآخر الوقت ومثلها الروايات العامة في التيمم كصحيحة ابن سنان قال سمعت أبا عبد الله يقول إذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا

فليمسح

اما المسائل كالوشم لعبادة عند ضيق وقتها او بنذر ركعتين في وقت معين تبعد رفيه الماء او عبادة راجحة بالطهارة ولو ذكر الجاز فعل عنه ظاهر مع السعة ولو تمكن
من استعمال الماء انتقض تيممه عن الطهارة التي يمكن فيها ولو تمكن من عليه غسل الجنابة من الوضوء خاصة انتقض تيممه خاصة وكذا الغسل والحكم بانتقاضه بمجرده
مبني على الظاهر واما انتقاضه مطلقا فمشروط بمضي زمان يسع فيه فعل المائية متمكنا منها فلو طرء بعد التمكن مانع قبله كشف عن عدم انتقاضه سواء شرع فيها ام لا كوجود
الصلوة باقل الوقت والحج للمستطيع بسير القافلة مع اشتراط استقرار الوجوب بمضي زمان يسع الفعل لاستحالة التكليف بعبادة في وقت لا يسعها مع احتمال انتقاضه
مطلقا كما يقتضيه ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب وحيث كان التمكن من الماء ناقضا

فليمم من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزته صلوته التي صلى وصحيح زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم
وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهر
بتيمم ولا يبعد ان يكون قوله وحضرت الصلوة فتيمم ظ في وقوع التيمم اول الوقت فدلالة هذه الرواية ليست من حيث العموم بل بالخصوص فافهم و
صحيح عبد الله بن ابي يعفور وعنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله ع قال اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب
الماء رب الصعيد وصحيح محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد فصلى ثم وجد الماء قال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد
فعل احد الطهورين الى غير ذلك من الاخبار البالغة حد التواتر ولا يخفى ان ما وقع في الخبرين الاخيرين من قوله ان رب الماء هو رب الصعيد فقد فعل احد
الطهورين وقد ورد ذلك في روايات اخرى ايضا وكذا ما روي عنهم ع من قولهم هو بمنزلة الماء وقولهم ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا
وكذا عموما اخبار الاوقات وفضل اول الوقت وتعينه مما يؤكد اطلاق الحكم بالتوسعة وبالجملة فالقول بالتوسعة المطلقة بالنظر الى الادلة الكثيرة
والاخبار قوي جدا نعم لا يبعد استثناء صورة العلم بوجود الماء او الظن به وهذا ايضا وجه الجمع بين الاخبار لكن يشكل بما نقلوه من الاجماع
فالاحوط التاخير الى اخر الوقت مطلقا وخصوصا مع رجاء زوال العذر سيما اذا كان العذر عدم وجدان الماء كما هو مورد الاخبار ولو تيمم وصلى في اول
وقت الفضيلة ثم اعادها في اخر الوقت لا لاجزائه لكان ابلغ في الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** اما المسلم كالو تيمم الخ قال الشيخ في ... ومن تيمم
لصلوة نافلة في غير وقت فريضة او لقضاء فريضة في غير وقت صلوة جاز له ذلك ويجوز له ان يصلي به فريضة اذا دخل وقتها لعموم الاخبار الواردة
في جواز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد انتهى وهذا الكلام من الشيخ مع انه من القائلين بالتضيق يدل على انه لم يعتبر التضيق في المسئلة ورد ... فيه
المحقق في المعتبر بقوله يلزم ما بينه وبين اخر الوقت ولا يخفى ضعف تعليل الطرفين اما الاول فلما اشرنا اليه سابقا ان جواز الصلوات الكثيرة
بتيمم واحد الذي هو مقتضى الاخبار يجوز ان يكون كلها في اخر الوقت الا ان يتمسك بمجرد اطلاق الاخبار وفيه ضعف اذ المفهوم من تلك الاخبار
ليس الا كفاية تيمم واحد لصلوات كثيرة وعدم وجوب التيمم لكل صلوة لا جواز صلوات الليل والنهار بتيمم واحد كيف شاء واما الثاني فلان التلوم
الوارد في الخبر العامي انما هو للتيمم لا للصلوة فلا ينافي جواز الصلوة من اول تيممها بعدما تلوم له الى اخر الوقت كما هو الظاهر مما اختاره في ... الاخبار
الدالة على المضايقة على تقدير تسليمها لا يدل الا على وجوب تاخير التيمم الى اخر الوقت لا على وجوب تاخير العبادة الواقعة به فمن تيمم في اخر الوقت فهو
متطهر ودخول وقت الصلوة سبب لوجوبها فلا وجه للمنع عنه بلا دليل وليس ما يدل عليه الا ان ظ الحال ان الحكمة الباعثة على تاخير التيمم هو احتمال
رفع المانع وامكان وقوع العبادة بالطهارة المائية وهذا يجري في الصلوة الثانية وما بعدها ايضا وانت خبير بضعف الاعتماد على مجرد هذا الظن
خصوصا على راي من حكم بالتضيق مع العلم ببقاء العذر الى اخر الوقت واما ما ورد في بعض اخبار المضايقة من الامر بالصلوة في اخر الوقت فلا
ظهور لها في تاخير كل صلوة لاحتمال ان يكون المراد الصلوة التي يبتدئ التيمم لها ويكون الغرض مجرد ان التيمم المبتدأ انما هو بعدما ضاق الوقت
بحيث تقع الصلوة بعده اخر الوقت فتامل **قوله** ولو نذر ركعتين في وقت الخ قال في المدارك لا فائدة في النذر الا صرف التيمم والجاز وقد
صرح هو وغيره بجواز الدخول في الفريضة بتيمم النافلة ونقل عليه في المنتهى الاجماع اللهم الا ان يمنع النافلة المبتدأة بالتيمم وصح النذر وان لم يكن
متعلقه مشروعا قبل النذر او مع امكان شرعيته في ثاني الحال وهو بعيد انتهى ووجه البعد في المنع المذكور ان التيمم احد الطهورين وانه بمنزلة
الماء وان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا فيستباح به النافلة كاستباحة الفريضة وكانه لا خلاف بينهم في ذلك فلا يبقى الا
احتمال المنع عن خصوص النافلة الغير الموقتة لاعتبار التضيق فيه وعدم امكان اعتبار ذلك فيها وفيه ان اعتبار التضيق لو تم فانما هو في التيمم الذي
لعبادة موقتة لعدم ظهور الاجماع في غيره والاخبار ايضا يمكن تنزيلها على الغالب وهو التيمم للصلوات الموقتة ولو سلم فيمكن في غير الموقتة تاخير
التيمم الى وقت فعلها اذ يستحب صلوة النافلة في كل جزء اراده من الوقت ووقتها عند التضيق خصوص ذلك الجزء فوقتها متعين حقيقة فيكفي تاخير
التيمم الى ان يقارن الفراغ منه وقتها فافهم ثم على تقدير القول بالمنع عنه فلا يبعد النذر في صحته اذ متعلق النذر لا بد ان يكون مشروعا فلو لم
يشرع النافلة المبتدأة بالتيمم لم يشرع بالنذر ايضا الا ان يقال ان متعلق النذر لا يجب ان يكون مشروعا قبل النذر بل يكفي صيرورته مشروعا
بعد النذر وههنا كذلك اذ النافلة المبتدأة والتيمم لها وان لم يشرع قبل النذر لعدم توقيتها لكن شرع بعد النذر لصيرورتها موقتة بعد النذر
فيصح بعد تضيق وقتها وهذا كما لو نذر احد ان لا يشتغل يوما بغير الواجب فلا يشرع اشتغاله بالنافلة فيه الا بنذرها او يقال ان شرعية النذر باعتبار
امكان تيسر الماء في ثاني الحال وان لم يتيسر في الحال متى امكن ذلك ينعقد النذر ثم ان لم يتيسر ذلك فيجب فعلها بالتيمم ولا يخفى بعد الوجهين ايضا
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الظاهر انه اذا لم يشرع النافلة المبتدأة الا مع الطهارة المائية صح نذرها باعتبار امكان تيسر الماء بعد ذلك
انما هي بمعنى صحته وانعقاده على تقدير حصول الشرط وهو ههنا تيسر الماء لا مطلقا فالحكم ههنا بانعقاده مطلقا ووجوب ادائها بالتيمم بدون تيسر بعيد
جدا ثم على الوجه الثاني فيختص هذه الحيلة بصورة امكان دفع الحظر فلو لم يكن كذلك لا يصح ذلك الا ان يكتفى بالامكان الذاتي وان لم يشترط
العادي وفيه زيادة تعسف هذا واما القول بان تجويز التيمم على هذا الوجه والصلوة به اول الوقت يؤدي الى فوت ما هو الغرض من الحكم
بتاخير التيمم فقد اشرنا الى دفعه سابقا فتذكر **قوله** واما انتقاضه مطلقا اي ظاهرا او واقعا جميعا **قوله** مع احتمال انتقاضه مطلقا اذ لا
بعد في ان يكون وجود الماء والتمكن منه ظاهرا سببا لانتقاض التيمم وان لم يقع التكليف بالطهارة المائية باعتبار عدم سعة الوقت
وانت خبير بانه لا كلام في نفي البعد المذكور ولكن الحكم بالانتقاض بمجرد ذلك لا بد له من دليل وليس سوى ما ذكره من كون ظاهر الاخبار وكلام

الاصحاب

فان اتفق قبل دخوله في الصلوة انتقض اجماعا على الوجه المذكور وان وجده بعد الفراغ صحت وانتقض بالنسبة الى غيرها ولو وجده في اثناء الصلوة ولو بعد التكبير
اتمها مطلقا على الاصح عملا باشهر الروايات وارجحها سندا واعتضادا بالنهي الوارد عن قطع الاعمال ولا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة وحيث حكم بالاتمام ففي جواز
على تقدير وجوبها فيحرم قطعها او العدول بها الى النافلة لان ذلك مشروط باسباب مسوغة والحمل على ناسي الاذان قياس ولو ضاق الوقت فلا اشكال في التحريم وهل ينتقض
التيمم بالنسبة الى غير هذه الصلوة على تقدير عدم التمكن منه بعدها الاقرب العدم لما تقدم من انه مشروط بالتمكن ولم يحصل والمانع الشرعي كالعقلي ومقابل الاصح
اقوال منها الرجوع ما لم يركع ومنها الرجوع ما لم يقرأ ومنها التفصيل بسعة الوقت وضيقه والاجتزاء لا شاهد لها

الاصحاب وفيه تامل اما الاول فلان الاخبار الواردة في هذا الباب على ضربين منها ما امر فيه بالوضوء او الغسل بعد وجود الماء كصحيح زرارة
المتقدم فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وصحيح ابن سنان المتقدم
ايضا اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزته صلوته التي صلى ولا يخفى انه ليس فيها الا
الامر بالوضوء او الغسل عند وجود الماء وظ ان التكليف بهما منوط ببقاء التمكن فمتى ظهر عدمه يسقط التكليف فليس فيه من التردد في شيء واما
انتقاض التيمم فلا يظهر منه وما يتوهم من ان بقاء التيمم ينافي الامر بالطهارة المائية مردود بمنع المنافاة فان التيمم لا يرفع الحدث وانما يبيح الصلوة
مع تعذر الطهارة المائية فاذا عرض القدرة عليها فلا يستباح الصلوة بالتيمم وان بقي ولم ينتقض فلذا وجب عليه الطهارة فظ الحال نقض التيمم
ووجوب الطهارة المائية فاذا تبين بعد ذلك عدم التمكن كشف ذلك عن عدم نقض التيمم وعدم وجوبها في الواقع فلا اشكال ولو قيل انه على
هذا لا يمكن الجزم بالوجوب في النية ففيه انه يكفي في النية الجزم بتعلق الوجوب به ظاهرا ولا حاجة الى الجزم بتعلقه واقعا والا لم يمكن ذلك في
شيء من العبادات لاشتراط الوجوب الواقعي ببقاء الحيوة لا اقل وانى لنا العلم به فتدبر ومنها الاخبار الدالة على اجزاء التيمم الى ان يحدث ما
كما وقع في صحيح زرارة عن ابي عبد الله ع انه يصلي بتيمم واحد صلوة الليل والنهار ما لم يحدث او يصب ماء كما وقع في صحيح اخرى منه ايضا عن ابي جعفر
ولا يخفى ان دلالتها على انتقاض التيمم بوجدان الماء او اصابته مطلقا انما هو على تقدير عموم المفهوم وهو ضعيف جدا غاية الامر انه لا يمكن الحكم
بالاجزاء وصحة صلوة اخرى بهذا التيمم بعد الوجدان او الاصابة نظرا الى تلك الاخبار ولا يفتقر ذلك لوجود ادلة اخرى لكونه احد الطهورين
وانه بمنزلة الماء وقوله تعالى ليطهركم وما جرى مجريها لاقتضائها بقاء حكمه الى ان يتيقن نقضه واما ما في الصحيح الثانية قلت فان اصاب الماء
وربما ان يقدر على ماء اخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه وعليه ان يعيد التيمم ظاهره استقرار تمكنه من
التطهر بالماء الاول وتاخيره باعتبار رجاء الماء الاخر فلا يدل على الانتقاض مطلقا ومثله رواية حسين العامري قال حدثني من سأله عن رجل اجنب
فلم يقدر على الماء وحضرت الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء اخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة ولم ينته الى ماء وخاف
فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل هذا واما كلام الاصحاب فلو فرض ابهام بعض عباراتهم ذلك فلا عبرة
بمخالفته ما ذكرنا ولا فتد **قوله** فان اتفق قبل دخوله في الصلوة انتقض فيجب عليه استعمال الماء ولو فقده بعد التمكن اعاد التيمم واطلاق كلامهم
يقتضي انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار الطهارة والصلوة ام لا وهذا يؤيد ما اختاره المحقق في المعتبر الذي ذكرنا سابقا
في اوائل بحث التيمم من انه اذا ضاق الوقت عن الطهارة المائية مع التمكن من الماء باعتبار اقتضائه ان ما زاد على ما يقتضيه التراب لا ينقل
الى التيمم وهذا ما وعدناك هناك **قوله** اجماعا بل ادعى في المعتبر والمنتهى عليه اجماع اهل العلم على الوجه المذكور من الاحتمالين اي نقضه
بوجود الماء والتمكن منه او مع مضي زمان يسع الفعل على هذا الوجه وعلى اي وجه ولو فقده بعد ذلك اعاد التيمم **قوله** وانتقض بالنسبة
الى غيرها وهو ايضا وفاق على ما نقله في المعتبر ايضا وما ذكر من الاحتمالين **قوله** ولو بعد التكبير اتمها مطلقا بعد ما ذكر قوله ولو بعد التكبير ...
ان يحمل هذا الاطلاق في مقابل التفصيل الذي يذكره في القول الاخير فقط وهو ظ **قوله** على الاصح هو مختار المفيد والشيخ في ... و
المرتضى في شرح الرسالة وعلي بن بابويه في الرسالة على ما نقله في المنتهى وابن البراج وابن ادريس والمحقق والعلامة **قوله** عملا باشهر الروايات وهو
رواية البزنطي المتقدمة عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل يتيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر
عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة واعلم انه الى اخر ما سبق **قوله** واعتضادا بالنهي وباصل البراءة والاستصحاب
قوله ولا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة لاطلاق الاخبار وبه جزم المص في البيان وقال في المدارك ويحتمل قويا انتقاض تيممه بوجود الماء
في النافلة لجواز قطع النافلة اختيارا فينتفي المانع عن استعماله عقلا وشرعا وعلى هذا يحمل الاخبار على الفريضة فافهم **قوله** على تقدير دخولها
تحريم قطع الصلوة الواجبة مع الاخبار الا انها استثنى اذا اوجب اتمامها فلا مقتضي للقطع فيجب الاتمام ويحرم القطع اللهم الا بدليل من خارج كما اذا حمل
الاخبار بحمل الرجوع قبل الركوع على الاستحباب فافهم **قوله** والعدول بها الى النافلة لتدارك فضيلة الجماعة والاذان وهذا اولى **قوله**
والحمل على ناسي الاذان وكذا الامر بفضيلة الجماعة قياس ولو صح لجاز هنا الابطال بغيره واستطراد ايضا كما في الاصل وهو قول ... الابراد
اورده المص في الذكرى تبعه من تبعه كالشارح وصاحب المدارك وهو متجه اذا كان بناءه ما استقر به على مجرد القياس كما هو الظ من كلامه ويمكن ان
يكون بناؤه على حمل الروايات الدالة على الرجوع قبل الركوع كما سيجيء على الاستحباب ويكون ما ذكره من القياس مؤيدا لذلك لكن الاظهر ... بدل
القطع ابتداء الرجوع الى النافلة والقطع بعده احتياطا وصيانة للفريضة عن الابطال صريحا فلا يتجه عليه ما ذكره فتدبر **قوله** الاقرب العدم المتقدم
الخ هذا مختار المحقق في المعتبر وقال الشيخ في ط انه ينقض تيممه بالنسبة الى غير ما هو في الصلوة وقواه العلامة في المنتهى ومال اليه في كره لانه متمكن عقلا من استعمال
الماء والمنع الشرعي لا يرفع القدرة لانها صفة حقيقية والحكم معلق عليها ولا يخفى ضعفه اذ الظ تعليق الحكم على التمكن الذي لا مانع له فيشمل العقلي
والشرعي والقدرة العقلية التي ذكرها صادقة مع ما في التزام بقاء الطهارة بالنسبة الى صلوة ونقضها بالنسبة الى باقي الصلوات من التعسف فتامل **قوله**
منها الرجوع ما لم يركع وهو مذهب الشيخ في ية والصدوق وابن ابي عقيل والجعفي والسيد المرتضى في المصباح الجمل على ما نقل في المنتهى والمذهب الثاني مختار
ابن سلار والثالث مختار ابن الجنيد في الواسطة فانه قال اذا وجد الماء بعد الشروع وغلب على ظنه انه ان قطعها وتطهر بالماء لم تفته الصلوة وجب عليه قطعها
والتطهر بالماء وان لم يمكنه ذلك لم يقطعها اذا كبر وقال ... قطع ما لم يركع وهو محمول على الاستحباب ويمكن ان يكون بناء كلامه على القول بالتضيق كما هو

مذهبه

[illegible]

والاول مستند الى رواية معارضة بما هو اقوى منها **كتاب الصلوة وفصوله احد عشر الاول في اعدادها** والواجب سبع صلوة اليومية الخمس الواقعة في اليوم والليلة

مذهب على ما صرح به في الوسيلة فحكم في الشق الاول بوجوب القطع بناء على عدم رعاية التضيق وح يكون مذهبه بعينه هو مذهب المص ولو حمل كلامه على
انه تفصيل بعد فرض رعاية ما يجب عليه من رعاية الضيق وح فيكون الشق الاول اما بناء على ان المعتبر هو ظن الضيق و جاز ظهور خلافه او ان المعتبر هو
الضيق العرفي لا بناء على التوسعة في الجملة فيكون مذهبه مذهبا رابعا كما جعله الش ويمكن ان يكون مستنده في الشق الاول هو ما تقدم من رواية
يعقوب بن يقطين الدالة على الاعادة بعد وجدان الماء في الوقت فاستنبط منه قطعها ايضا اذا وجده في الاثناء واما الشق الثاني فمستنده ما
هو مستند قول المص هنا واما حمل القطع قبل الركوع على الاستحباب فقد استشكله في الذكرى مع فرض ضيق الوقت والخطب فيه سهل بعد ورود النص
الصحيح على ما سيجيء فانتظر ثم الظاهر ان المراد بالرجوع في الاقوال على ما صرح به في المعتبر في القول الاول هو استيناف الصلوة بالطهارة المائية لا ان الطهارة

[illegible]

... وهو يحصل بالجلوس منهما لان الركعتين من جلوس ثوابهما ركعة من قيام ويجوز قيامهما بل هو افضل على الاقوى ... خبار وعدم دلالتها الا على فعلهما جالسا على افضليته بل غايته الدلالة على الجواز مضافا الى ما دل على افضلية القيام في النافلة مطلقا ومحلهما بعد ... فضل جعلهما بعد التعقيب بعد كل صلوة يريد فعلها بعدها واختلف كلام المص في تقديمهما على نافلة شهر رمضان لو اوقعها بعد العشاء وتاخيرهما عنها ... وفي الذكرى بالثاني وظاهره هنا الاول نظرا الى البعدية وكلاهما حسن وثمان ركعات صلوة الليل وركعتا الشفع بعدها وركعة الوتر ... روايات وفتوى روى ثلث وثلثون باسقاط الوتيرة وتسع وعشرون وسبع وعشرون بنقص العصرية اربعا او ستا مع الوتيرة وحمل على المؤكد منها لا على ...

... العسل في الطهور الحكم في بدله ايضا كذلك بخلاف الحكم بوجوب الوضوء او التيمم بدل الغسل اذ لا شاهد له اصلا وقد ظهر مما ذكرنا بعض الشواهد على ترجيح التفسير الاخير هذا ما اردنا ايراده في كتاب الطهارة طهرنا الله من درن الخبث وكتب علينا نظر او ظهر او وفقنا في ... حالنا الاستعداد لما فاتنا مما مضى صغيرا او كبيرا وتدارك ما يرجى العفو والنجاة يوم يا عبد ... وصلى الله على خاتم الرسالة الذكية ... بالكتاب بشيرا ونذيرا واهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا الذين اخلدهم اخلاف الجنة ... وسلامهم صلى كثيرا

كتاب الصلوة

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا اله العالمين ونصلي على رسولك سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين **قوله** والواجب سبع صلوات اليومية الخ المراد كون هذه السبع واجبة في الجملة لا انها لا تكون الا واجبة فان بعضها قد يكون مندوبا ايضا كاليومية المعادة وصلوة الجمعة ... على القول باستحبابها وكذا العيد منه والايات المعادة وصلوة الطواف المستحب والصلوة على الطفل الذي لم يبلغ الست على ... فتدبر **قوله** نسبة الى اليوم تغليبا اما لان معظمها في اليوم او لانه لكونه مذكرا اولى بالنسبة فافهم **قوله** او بتقدير حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واجراء اعرابه عليه فلا يتوهم ان تقدير حذف المضاف لا يستقيم في العيدين ... لا يخفى انه لا يناسب حذف المضاف في الصلوة موصوفة بكونها ملتزمة ...

[illegible]

من اشاهية ثم فلذا جمعنا عنهما ومنهم من عبر بتحقق المحل وقد حررنا البحث في شرح الارشاد وانما لم يذكر المص هنا حكم حدود شرعية عليه لانه تاد رفا فتعين على العلامة الغالبة ولو عبر بظهور الظل في جانب المشرق كما صنع في الارشاد لا لانه يشمل القسمين بعبارة وجيزة وللعصر الفراغ منها ولو تقديرا بمقدار ان لا يكون قد صلاها فان وقت العصر يدخل بمضي مقدار فعل الظهر بحسب حاله من قصر وتمام وخفة وبطء وحصول الشرايط وفقدها بحيث لو اشتغل بها لاتمها لا بمعنى جواز فعل العصر ح مطلقا بل تظهر الفايدة لو صلاها ناسيا قبل الظهر فانها تقع صحيحة ان وقعت بعد دخول وقتها المذكور وكذا لو دخل قبل ان يتمها او تاخرها الى العصر الى مصير الظل الحادث بعد الزوال مثله

طبعه ولو تيسر له الوجهان فيكفي مايعي الا اخفكا يرشد اليه انظلنا منه شرح الارشاد فتدبر **قوله** وحصول الشرايط وفقدها فلو كانت الشرايط حاصلة له فيكفي مضي قدر ما يمكن فيه اداء فعل الصلوة ومع فقدها بان كان محدثا او عاريا او بحل الثوب او المكان فلابد من مضي زمان يمكنه فيه تحصيل ما فقده من الشرايط واداء اصل الصلوة وهذا هو المشهور بين الاصحاب وذهب ابنا بابويه الى اشتراك الوقت من اوله الى اخره بين الفريضتين الا ان هذه قبل هذه وفضله المرتضى في جواب المسائل الناصرية عن اصحابنا الظاهر انه الى التوسعة والاكثر لكن حقق بعد ذلك الموضع فتريه هو المشهور على قوله بزوال الخلاف لكن في الاخبار الصحيحة ما يدل على ظاهر هذا القول فلا يبعد ذهاب جماعة من الاصحاب الى ظاهره وذهب بعض الاصحاب الى اختصاص اخر الوقت ايضا بالظهر بمقدار ادائها قبل الوقت المختص بالعصر متصلا به وفرع عليه انه لو صلى العصر في هذا الوقت قبل الظهر ناسيا لم تصح بل يعيدها الآن ويقضي الظهر لخروج وقتها وعلى الاشتراك الصحيح العصر ويصلي الظهر الآن اداء وعلى المشهور صحت العصر ويقضي الظهر لخروج وقتها ولعل الاشتراك اوسطها كما ان الاول اضعفها والله تعالى اعلم **قوله** وتاخيرها اى العصر الى مصير ظل الحادث الخ لا خلاف في ان اول وقت العصر هو الفراغ عن الظهر وانه يجوز فعلها بعده بلا فصل ويدل عليه كثير من الاخبار ايضا لكن ذهب جماعة من الاصحاب الى استحباب تاخيرها عن اول الوقت الاول للظهر الذي هو وقت الفضيلة على المشهور وقت الاخبار وعلى راى الشيخ وهو صيرورة الظل الحادث من الشيء مثله على ما ذكره الشيخ في بعد والاقوى عدم تحديد للتاخير بل انما له التاخير بقدر ما النافلة على ما شاء من الطول او القصر ثم لم يوجب تاخير الفريضة الى الوقت الثاني وبعد الفراغ منها فلا يستحب تاخير الصلوة لعنا الايات الواردة بالامر بالاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة والروايات المتضافرة الدالة على افضلية اول الوقت كصحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله يقول اذا دخل وقت صلوة فتحت ابواب السماء لصعود الاعمال فما احب ان يصعد عمل اول من عملي ولا يكتب في الصحيفة احد اول مني وصحيحة سعد بن ابي خلف عن ابي الحسن موسى قال الصلوات المفروضات في اول وقتها اذا اقيم حدودها اطيب ريحا من قضيب الآس حين يؤخذ من شجرة في طيبه وريحه وطراوته فعليكم بالوقت الاول وصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر اصلحك الله وقت كل صلوة اول الوقت افضل او وسطه او اخره فقال اوله قال رسول الله ان الله يحب من الخير ما يعجل ورواية زرارة قال قال ابو جعفر ان اول الوقت ابدا افضل فعجل الخير ما استطعت واحب الاعمال الى الله عز وجل ما دام العبد عليه وان قل ورواية زرارة قال قال ابو جعفر احب الوقت الى الله عز وجل اوله حين يدخل وقت الصلوة فصل الفريضة فان لم تفعل فانك في وقت منها حتى تغيب الشمس ورواية ابي بصير قال ذكر ابو عبد الله اول الوقت وفضله فقلت كيف اصنع بالثماني ركعات قال خفف ما استطعت وغير ذلك مما يستفاد من الروايات الدالة على افضلية اول الوقت وانما اوردنا منها صحيحة قتيبة الاعشى عن ابي عبد الله قال ان فضل الوقت الاول على الاخير كفضل الاخرة على الدنيا في الحكم بصحتها تامل فان في سندها على ما في نسخة وهب سلمة بن الخطاب ولم يوثقوه وضعفه النجاشي وابن الغضائري والعلامة ودلالتها ايضا لا تخلو عن قصور فان ظاهرها افضل الوقت الاول على الثاني لا اول الوقت فقط ولو اورد بدل تلك لرواية صحيحة بكر بن محمد قال قال ابو عبد الله لفضل الوقت الاول على الاخير خير للمؤمن من ولده وماله او صحيحة معوية بن عمار وابن وهب قال قال ابو عبد الله لكل صلوة وقتان فاول الوقت افضله وليس لاحد ان يجعل اخر الوقتين وقتا الا في عذر من غير علة لاندفع المناقشة من جهة السند لكن يبقى لمناقشة في الدلالة فالاولى ان يراد الحكم ما ذكرنا من الروايات الصحيحة وكذلك ايضا صحيحة سعد بن سعيد قال قال الرضا يا فلان اذا دخل الوقت عليك فصلها فانك لا تدري ما يكون وصحيحة محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن روى عن ابائك القدم والقدمين والاربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراع والذراعين فكتب لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين وبين يديها سبحة وهي ثمان ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات ان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل العصر وحسنة الكافي في ابراهيم بن هاشم عن ذريح المحاربي قال قلت لابي عبد الله متى صل الظهر فقال صل الزوال ثمانية ثم صل الظهر ثم صل سبحتك طالت او قصرت ثم صل العصر وصحيحة زرارة وحسنة له قلت لابي جعفر بين الظهر والعصر حد معروف فقال لا وموثقة سماعة بن مهران قال قال ابو عبد الله اذا زالت الشمس فصل ثماني ركعات ثم صل الفريضة اربعا فاذا فرغت من سبحتك قصرت او طولت فصل العصر وموثقة ذريح المحاربي عن ابي عبد الله قال سئل ابا عبد الله اناس وانا حاضر فقال اذا زالت الشمس فهو وقت لا يحبسك منها الا سبحتك تطيلها او تقصرها فقال بعض القوم انا نصلي الاولى اذا كانت على قدمين والعصر على اربعة اقدام فقال ابو عبد الله النصف من ذلك احب الي وموثقة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله قال سألته عن صلوة الظهر فقال اذا كان الفيء ذراعا قلت ذراعا من اي شيء قال ذراعا من فيئك قلت فالعصر قال الشطر من ذلك قلت هذا شبر قال اوليس شبر كثيرا وموثقة ذريح عن ابي عبد الله قال اتى جبرئيل رسول الله فاعلمه مواقيت الصلوة فقال صل الفجر حين ينشق الفجر وصل الاولى اذا زالت الشمس وصل العصر بعيدها وصل المغرب اذا سقط القرص وصل العتمة اذا غاب الشفق ثم اتاه من الغد فقال اسفر بالفجر فاسفر ثم اخر الظهر حين كان الوقت الذي صلى فيه العصر وصل العصر بعيدها وصلى المغرب قبل سقوط الشفق وصلى العتمة حين ذهب ثلث الليل ثم قال ما بين هذين الوقتين وقت واول الوقت افضله ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا اني اكره ان اشق على امتي لاخرتها الى نصف الليل الحديث ولعل المراد بقوله ما بين هذين الوقتين وقت ان ما بينهما وقت للفضيلة تدارك الفضيلة بفعلها من الوقت الاول الى الاخر فان كان الوقت الثاني في بعضها كالظهر افضل لمن يصلي النوافل وقوله واول الوقت افضله اي الصلوة في هذا الوقت الاول الممتد من الوقت الاول الى الثاني المذكور بين افضل من فعلها بعده الى اخر وقت الاجزاء لكل صلوة لا ان فعلها في ذلك بين الوقتين افضل من الثاني اللهم الا ان يخص بمن لم يصل النوافل اذ لا ريب في افضلية الثاني للظهر لمن يصليها وقوله لولا اني اكره ان اشق الخ كانه بمنزلة الاستثناء مما قبله اذ المستفاد منه ان لا افضل في العشاء تاخيرها الى نصف الليل

نداول

الأولى

فليراد الوقت فيها افضل ويشكل هذا ايضا فانه لما ورد في اخبار اخرى من ان اخر وقت العشاء ثلث الليل كرواية زرارة ومثلها رواية يزيد بن خليفة ورواية الحلبي ان العتمة الى ثلث الليل او الى نصف الليل وذلك التضييع كذا رواية ابي بصير عن ابي جعفر قال قال رسول الله لولا اني اخاف ان اشق على امتي لاخرت العتمة الى ثلث الليل وانت في رخصة الى نصف الليل وهو غسق الليل ولذلك نقل عن المحقق الاردبيلي انه كتب هنا ثلث الليل بدلا ظاهر النصف الليل وكتب حاشية نقل فيها رواية ابي بصير وحكم بانها تدل على ان نصف الليل هنا غلط قال بل ليس الحرجا وكذا غيرها انتهى ويمكن ان يقال ان مفهوم هذه الرواية انما هو افضلية التاخير الى النصف لولا ملاحظة المشقة على الامة واما بعد ملاحظتها فربما صار التاخير اليه مرجوحا فليس تضييعا فتندفع المنافاة الاولى منه ويظهر انه لا يلزم جعله بمنزلة الاستثناء مما قبله على ما ذكرنا او لا لا يقال ان لا اختيار عن فضيلة التاخير على تقدير غير واقع مع عدم بقاء فضيلته في نفس الامر مما لا فائدة فيه فلا يصح حمل كلام الحكيم عليه فلابد من حمله على ظاهره من فضيلة التاخير وعدم فعله لئلا يتحرج الامة ولجاء المشقة الامر عليهم لانا نقول لا نسلم انحصار الفائدة مما ذكر بل يجوز ان تكون بيان بناء الذين على التسهيل ورفع بعض التكاليف منه مع ما فيه من الفضيلة لجزم رفع المشقة والكلفة فافهم واما منافاتها لرواية ابي بصير حيث وقع فيها الى ثلث الليل فاخرها سهل لورود مثل ذلك في الاخبار كثيرا ولا يضر لعدم التناقض ان افضلية التاخير الى الثلث على التقدير المذكور لا ينافي افضليته الى النصف وكذا العكس على ان الامر بالتحديد الى الثلث يوهم بعينها الى الزائد ولا عبرة به بعد القيام المعارض اذ ربما كان اصلح اخرى كشدة الاهتمام به او غير ذلك على انه يمكن ان يكون المقصود في رواية ابي بصير فضيلة التاخير الى الثلث في نفس الامر وعدم فعله لئلا يشق على الامة بناء على حمله على الوجوب لكمال الاهتمام بالاقتداء به وان لم يكن على سبيل الوجوب في الرواية الاولى ليس الامر كك على ما ذكرنا بل تجرد الفضيلة على التقدير وعلى هذا فالاختلاف في التحديد يمكن ان يكون لذلك ثم انه لا بد بل النصف بالثلث على ما كتب المحقق المذكور ح يقتضي ان قوله وصلى العتمة حين ذهب ثلث الليل يأبى عنه الا ان يحمل قوله لاخرتها على معنى لا مرت بتاخيرها او وجبته ح لكن لا يخفى ما فيه من التكلف فتدبر ولنا ايضا رواية صفوان الجمال بسند كانه موثق عن ابي عبد الله قال قلت العصر متى اصليها اذا كنت في غير سفر قال على قدر ثلثي قدم بعد الظهر ورواية الكافي عن سمع بن عبد الملك قال اذا صليت الظهر فقد دخل وقت العصر الا ان بين يديها سبحة فذلك اليك ان شئت طولت وان شئت قصرت حجة القول باستحباب التاخير الى المثل رواية يزيد بن خليفة قال قلت لابي عبد الله ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال ابو عبد الله اذا لا يكذب علينا قلت ذكر انك قلت ان اول صلوة افترضها الله عز وجل على نبيه الظهر وهو قول الله عز وجل اقم الصلوة لدلوك الشمس فاذا زالت الشمس لم يمنعك الا سبحتك ثم لا تزال في وقت الا ان يصير الظل قامة وهو اخر الوقت فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر فلم تزل في وقت العصر حتى يصير الظل قامتين وذلك المساء قال صدق وفي سندها محمد بن عيسى عن يونس وفيه كلام مشهور ويزيد بن خليفة واقفي غير موثق ويمكن حمل قوله فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر اي الوقت المختص بالعصر الذي لا ينبغي تاخير الظهر اليه الا ان الافضل تاخير العصر الى القامة كما ذكره ح فلا تفيد الا تحديد وقت فضيلة الظهر الى قامة وفضيلة العصر الى قامتين ورواية محمد بن حكيم قال سمعت العبد الصالح وهو يقول ان اول وقت الظهر زوال الشمس واخر وقتها قامة من الزوال واول وقت العصر قامة واخر وقتها قامتان قلت في الشتاء والصيف سواء قال نعم وفي سندها الحسن بن محمد بن سماعة وهو واقفي وحماد مطلق ولا يبعد اشتراكه ومحمد بن حكيم ولم يوثقوه ويمكن حملها ايضا على ما حملنا الرواية الاولى اي اول وقت العصر المختص بعلمه لا ان الافضل تاخيره اليها ورواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله قال اتى جبرئيل رسول الله بمواقيت الصلوة فاتاه حين زالت الشمس فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد الظل قامة فامره فصلى العصر ثم اتاه حين غربت الشمس فامره فصلى المغرب ثم اتاه حين سقط الشفق فامره فصلى العشاء ثم اتاه حين طلع الفجر فامره فصلى الصبح ثم اتاه من الغد حين زاد في الظل قامة فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد من الظل قامتان فامره فصلى العصر ثم اتاه حين غربت الشمس فامره فصلى المغرب ثم اتاه حين ذهب ثلث الليل فامره فصلى العشاء ثم اتاه حين نور الصبح فامره فصلى الصبح ثم قال ما بينهما وقت وجه الاستدلال ان الظاهر ان مجيء جبرئيل لكل صلوة مرتين انما هو لتحديد اول وقتها واخره فيكون اول وقت العصر بعد الظل قامة واخره عند صيرورته قامتين ويحمل ذلك على وقت الفضيلة جمعا بين الاخبار وفيه ان في سندها الحسن بن محمد بن سماعة وقد عرفت انه واقفي ومحمد بن ابي حمزة ومعوية بن وهب بما لا يخلو عن اشتراك بين الموثق وغيره وكيفما كان فلا تزيد الخبر عن الموثق ويمكن ان يكون التحديد لوقت فضيلة العصر المختص بها لا لاول وقت فضيلته مطلقا ويكون الغرض من ذلك التسهيل في اول الامر على كون القامة وقت فضيلة العصر لا باس بتاخيره اليها بالاشتغال بالنوافل والتعقيب بدون ذلك ايضا وان كان الافضل عند عدم الاشتغال فعله قبل ذلك على ما ظهر من الاخبار التي استدللنا بها على ان الشيخ روى عن معوية بن ميسرة عن ابي عبد الله مثلها الا انه قال بدل القامة والقامتين ذراع وذراعين وعن مفضل بن عمر عن ابي عبد الله مثلها الا انه ذكر بدل القامة والقامتين قدمين واربعة اقدام ولا يخفى انه على ما في الروايتين يمكن ان يكون تاخير العصر الى الذراع والقدمين باعتبار فضيلة الاشتغال بالنوافل والتعقيب اليه وهذا الا ينافي ان يكون لا افضل لمن لم يشتغل بهما تقديمه فرواية معوية بن وهب لو حملت على ظاهرها فمعارضة بهاتين الروايتين فتضعف بذلك ان حملت القامة والقامتان فيها على الذراع والذراعين كما حمله الشيخ في يب واستشهد له بروايات فيجري فيها ايضا ما ذكرنا في توجيهها على انه على تقدير الحمل على ظاهرها ايضا ربما امكن اجراء ما ذكرنا فيها بان يقال ان التاخير الى القامة باعتبار افضلية الاشتغال بالنوافل والتعقيب اليها لا الافضلية مط هذا كله مع معارضتها بما نقلنا من رواية ذريح وهي اقوى سندا منها اذ ليس فيها ما يخدش فيها الا اشتمالها على الحسن بن محمد بن سماعة وهو مشترك بين الجميع مع اختصاص كل منها بزيادة امارواية ابن وهب فلما اشرنا اليه من الاشتراك وامارواية ابن ميسرة فلعدم توثيقه ايضا وكان فيها الحسن بن ابي بشر وهو واقفي واورد فيه الكشي ذموما كثيرة وان وثق في جش وست واما رواية

مفضلان

معضل بن عمر فلما هو المشهور من القدح فيه وان كان في ارشاد المفيد ما يدل على توثيقه ولاشتمالها ايضا على ابن رباط ولم يوثقوه هذا ولا يبعد الجمع بين
جميع تلك الروايات بعد حمل القامة على الذراع بان مع التأخير الى الذراع ايضا يعيدها فافهم واما موثقة زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن وقت
صلوة الظهر في القيظ فلم يجبني فلما ان كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال ان زرارة سألني عن وقت صلوة الظهر في القيظ فلم اخبره فحرجت
من ذلك فاقرأه مني السلام وقل له اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر واذا كان ظلك مثليك فصل العصر فالظاهر انه رخصة لتأخير كل من الصلوتين الى
انتهاء وقت فضيلته لمكان الحر لا انه لا فاضل باستحباب تأخير الظهر الى بعد المثل والعصر الى بعد المثلين وح فلا حجة فيها لجاز القول باستحباب التأخير
اربعة اقدام صحيحة اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كان في الجدار ذراعا صلى الظهر واذا كان ذراعين
صلى العصر قال قلت ان الجدار يختلف بعضها قصير وبعضها طويل فقال كان جدار مسجد رسول الله ص يومئذ قامة وانما جعل الذراع والذراعين
لئلا يكون تطوع في وقت فريضة وصحيحة فضيل وزرارة وبكير ومحمد بن مسلم وبريد العجلي قالا قال ابو جعفر وابو عبد الله عليهما السلام وقت الظهر بعد الزوال
قدمان ووقت العصر بعد ذلك قدمان وهذا اول وقت الى ان يمضي اربعة اقدام للعصر ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن وقت الظهر فقال
ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس ثم قال ان حائط
مسجد رسول الله ص كان قامة فكان اذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان
قلت لم جعل ذلك قال لمكان الفريضة فان لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضي الفيء ذراعا فاذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و
تركت النافلة قال ابن مسكان وحدثني بالذراع والذراعين سليمان بن خالد وابو بصير المرادي وحسين صاحب القلانس وابن ابي يعفور ومن لا احصيه
منهم وهذه الرواية الى ما نقل عن ابن مسكان رواها في الفقيه بطريقه عن زرارة وسنده اليه صحيح بغير ريب لا تخل بالمقصود ورواية ابرهيم الكرخي قال
سألت ابا الحسن موسى ع متى يدخل وقت الظهر قال اذا زالت الشمس فقلت متى يخرج وقتها فقال من بعد ما يمضي من زوالها اربعة اقدام ان وقت
الظهر ضيق ليس كغيره قلت فمتى يدخل وقت العصر فقال ان آخر وقت الظهر هو اول وقت العصر الحديث ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كان
رسول الله ص يصلي الظهر على ذراع والعصر على نحو ذلك ورواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول كان حائط مسجد رسول الله ص قامة فاذا مضى من فيئه
ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان قلت لا قال من اجل الفريضة اذا دخل وقت الذراع
والذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة ورواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول كان رسول الله ص لا يصلي من النهار شيئا حتى تزول الشمس فاذا
زال النهار قدر نصف اصبع صلى ثماني ركعات فاذا فاء الفيء ذراعا صلى الظهر ثم صلى بعد الظهر ركعتين ويصلي قبل وقت العصر ركعتين فاذا فاء الفيء
ذراعين صلى العصر الحديث وفي موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال ان الشمس اذا طلعت كان الفيء طويلا ثم لا يزال ينقص حتى تزول فاذا زالت زاد فاذا
استبنت الزيادة فصل الظهر ثم تمهل قدر ذراع وصل العصر والجواب انه بقرينة ما اوردنا من الاخبار يمكن ان يكون التأخير الوارد في هذه الاخبار
الاشتغال بالنوافل والتعقيبات او يكون الغرض ان له الاشتغال بها الى الذراعين بل يستحب له ذلك واما بعد ذلك فطلب تركها والاشتغال بالفرض
وح فلا دلالة لها على استحباب التأخير لمن لم يشتغل بها وبالجملة فبما قررنا يمكن الجمع بين اكثر ما نقلنا من الاخبار لكن يبقى بعد التدافع بين هذه الاخبار وبين ما
في موثقة ذريح من قوله ع النصف من ذلك احب الي ويمكن بعيدا حمل تلك الرواية على ان تأخير السائل الى القدمين واربعة اقدام كان بدون الاشتغال
بالنافلة او التعقيب فحكم ع لذلك بان النصف من ذلك احب الي اي الاولى له ان لا يؤخر الا على نصف ذلك وح يكون تجويز التأخير بعد النصف للتوسعة
عليه لا لكونه احب او باعتبار علمه باشتغال السائل بالنافلة او التعقيب بقدر النصف دون ما زاد عليه ويمكن ايضا حمل هذه الرواية على انها وردت
لضرب من التقية والاستصلاح بقرينة رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال سأل انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي
العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم وكذا القول فيما سبق في موثقة يعقوب بن شعيب
والشطر من ذلك وما سبق في رواية صفوان الجمال من قوله ع على ثلثي قامة بعد الظهر ويمكن حملها ايضا على ان يكون لمن لم يشتغل بالنوافل والتعقيب و
يكون التأخير بقدر الشطر والثلثين للتجويز وتوسيع الامر لا للاستحباب او لانه اقل مقدار ينبغي الاشتغال فيه بالنافلة والتعقيب او يحمل على ما ذكرنا
من الاستصلاح وكذا ما سبق من قوله ع في رواية ابي بصير خففها ما استطعت يمكن حمله على التخفيف في الجملة وبعده ما يبقى فيه الذراع والذراعان
او على ما ذكرنا من الاستصلاح ثم ذكر المص في كره انه لا خلاف عندنا في جواز الجمع بين الظهر والعصر سفرا وحضرا للمختار وغيره ورواه العامة عن
علي عليه السلام وابن عباس وابن عمر وابي موسى وجابر وسعد بن ابي وقاص وعائشة ثم ذكر بعض ما يدل عليه من روايات العامة والخاصة ثم قال نعم الاقرب
استحباب تأخير العصر الى ان يخرج وقت فضيلة الظهر اما المقدر بالنافلتين والظهر واما المقدر بما سلف من المثل والاقدام وغيرهما لانه معلوم من حال
النبي ص حتى ان رواية الجمع بين الصلوتين تشهد بذلك وقد صرح به المفيد في باب عمل الجمعة قال والفرق بين الصلوتين في سائر الايام مع الاختيار وعدم
العوارض افضل وقد ثبتت السنة به الا في يوم الجمعة فان الجمع بينهما افضل وكذا في ظهري عرفة وعشائي المزدلفة وابن الجنيد حيث قال لا نختار ان يأتي
الحاضر بالعصر عقيب الظهر التي صلاها مع الزوال الا مسافرا او عليلا او خائفا ما يقطعه عنها بل الاستحباب للحاضر ان يقدم بعد الزوال وقبل فرض
الظهر شيئا من التطوع الى ان تزول الشمس قدمين او ذراعا من وقت … ثم يأتي بالظهر ويعقبها بالتطوع من التسبيح او الصلوة نظرا الى ان يصير الفيء اربعة
اقدام او قدر ذراعين ثم يصلي العصر ولمن اراد الجمع بينهما من غير صلوة ان يفصل بينهما بمائة تسبيحة والاحتياط في الجمع … كالقول باستحباب التأخير وانما لم يصرح
بعضهم به اعتمادا على صلوة النافلة بين الفريضتين وقد رووا ذلك في احاديثهم كثيرا نقل حديث ابان … بمواقيت الصلوة رواه معوية بن وهب

ومعوية بن

ومعوية بن ميسرة وابو خديجة والفضل بن عمر وذريح عن ابي عبد الله ع وقد نقلنا تلك الروايات سوى رواية ابي خديجة فاني لم اطلع على روايته في هذا الباب
واظن ان في ذكرها سهوا فان الشيخ في يب نقل رواية ابي خديجة التي ذكرنا آخرا للاستشهاد على ورود بعض تلك الروايات بضرب من التقية والاستصلاح
ثم نقل رواية معوية بن وهب ثم نقل رواية معوية بن ميسرة وقال انه ذكر مثل حديث ابي خديجة الا انه قال بدل القامة والقامتين ذراع وذراعين وانت تعلم
ان القامة والقامتين ما كان في حديث ابي خديجة بل في حديث معوية فكان هذا سهو منه ره والمص ايضا نقل عنه وظن وروده رواية ابي خديجة في هذا
الباب من ابي خديجة والله تعالى يعلم ثم نقل رواية الحلبي ورواية زرارة وصحيحة اسمعيل الجعفي التي نقلناها في حجة القول بالاقدام ثم نقل بعض الروايات الاخرى
التي لا يهمنا نقلها ثم قال وروى عبد الله بن سنان في كتابه عن ابي عبد الله ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان في السفر يجمع بين المغرب والعشاء وبين الظهر
والعصر وانما يفعل ذلك اذا كان مستعجلا قال ع وتفريقهما افضل قال المص وهذا نص في هذا الباب لم اقف على ما ينافي التفريق من رواية الاصحاب سوى
ما رواه عباس الناقد قال تفرق ما كان في يدي وتفرق عني حرفائي فشكوت ذلك الى ابي عبد الله ع فقال اجمع بين الصلوتين الظهر والعصر ترى ما تحب
وفي الكافي فشكوت ذلك الى ابي محمد ع والذي هنا بخط الشيخ وقد نسبه الى الكافي وهو ان صح امكن تأويله بجمع لا يقتضي طول التفريق لامتناع ان
يكون ترك النافلة بينهما مستحبا او يحمل على ظهري الجمعة واما باقي الاخبار فمنصوص على جواز الجمع وهو لا ينافي استحباب التأخير قال الشيخ كل خبر
يدل على افضلية اول الوقت محمول على الوقت الذي يلي وقت النافلة وبالجملة كما علم من مذهب الامامية جواز الجمع بين الصلوتين مطلقا علم منه
استحباب التفريق بينهما بشهادة النصوص والمصنفات بذلك انتهى وانت خبير بان الذي يعلم مما نقله من الاخبار وكلام الاصحاب ليس الا استحباب
التفريق في الجملة وهو يحصل بما ذكرنا من استحباب الاشتغال بالنوافل والتعقيبات ولا يعلم استحبابه مطلقا حتى لمن لم يشتغل بهما ويتبع حمل كلام من
ايضا على ذلك ورواية عبد الله بن سنان لا ينافي ذلك فان تفريق الظهرين في السفر بدون الاستعجال وان لم يتصور بالاشتغال بالنافلة
لسقوطها لكن يتصور بالاشتغال بالتعقيبات فلعل التفريق المستحب في وقت الاستعجال بينهما هو ذلك وعلى ما قررنا فيسهل الخطب في توجيه رواية عباس الناقد
فانه يمكن حملها على ترك التفريق الذي كان بدون الاشتغال بالنوافل او بعد الفراغ منها فلا منافاة بين الاخبار وكان مراده ره ايضا مما ذكره في تأويلها
هو ذلك بقرينة ما ذكره من التعليل لا الحمل على ترك التفريق بما قدره الاصحاب مط سواء اشتغل بالنافلة والتعقيب ام لا ثم عبارته على الوجهين تخ
من شيء اذ لا اشكال في الخبر بتوهم جمع يقتضي طول التفريق مع عدم استحبابه حتى يدفع الاشكال بتخصيص الخبر بما سواه بل الاشكال باعتبار ان ظاهره استحباب
الجمع بينهما وترك التفريق مط مع انه ليس كك فالظ امكان تأويله بغير طول التفريق وان كان مع التفريق في الجملة بالاشتغال بالنافلة والتعقيب مط
على الوجهين فافهم وما نقله من الشيخ من حمل اول الوقت في الاخبار على الوقت الذي يلي النافلة انما يسلم فيمن اشتغل بالنافلة لا مط فان قلت حمل
الوقت الافضل تارة على الذي يلي النافلة وتارة على الاول الحقيقي بدون تفصيل في الاخبار بعيد جدا فالظ حملها على الذي يلي وقت النافلة مط وهو
جيد لاستحباب التأخير مط قلت على ما ذكرنا لا يجب حمل الاخبار على ما ذكرنا من التفصيل حتى يستبعد بل يحمل على افضلية الوقت من حيث هو اول الوقت لكن بقرينة ما
ورد في فضل النافلة والتعقيب يعلم ان الاشتغال بهما الى القامتين او الاقدام افضل ولا بأس بالتأخير لمن فضيلته وسد له ما فضيلة التقديم مع
زيادة واما بدون ذلك فلا شاهد لنا نخص عمومه ذلك الاخبار او يقيد اطلاقها فافهم ثم نقل في كرى انه اورد على المحقق نجم الدين تلميذه جمال الدين
يوسف بن حاتم الشغري الشامي وكان ايضا تلميذ السيد طاوس ان النبي صلى الله عليه وآله ان كان يجمع بين الصلوتين فلا حاجة الى الاذان للثانية اذ
هو للاعلام وللخبر المتضمن انه عند الجمع بين الصلوتين يسقط الاذان وان كان يفرق فلم ندبتم الى الجمع وجعلتموه افضل فاجابه المحقق ان النبي ص كان يجمع
تارة ويفرق اخرى ثم ذكر الروايات كما ذكرنا وقال انما استحببنا الجمع في الوقت الواحد اذا اتى بالنوافل والفرضين فيه لانه مبادرة الى تفريغ الذمة من الفرض
حيث ثبت دخول وقت الصلوتين ثم ذكر خبر عمرو بن حريث عن الصادق عليه السلام وسأله عن صلوة رسول الله ص فقال كان النبي ص يصلي ثمان ركعات
الزوال ثم يصلي اربعا الاولى وثماني بعدها واربعا العصر وثلث المغرب واربعا بعدها والعشاء واربعا بعدها وثماني الليل وثلثا الوتر وركعتي الفجر و
الغداة ركعتين انتهى ولا يخفى ان المستفاد مما نقله هو شهرة استحباب الجمع عند الاصحاب لا التفريق ثم ما نقله عن المحقق قاصر عن تحقيق المقام فان الاشكال
ان كان هو مجرد انه ان كان النبي ص يجمع بين الصلوتين دائما فلا حاجة الى الاذان للثانية وان كان يفرق دائما فلم ندبتم الى الجمع فيندفع بما ذكره من
انه ص كان يجمع تارة ويفرق اخرى والاذان مع التفريق واستحباب الجمع لدليل خارج اما الوقوف بانه ان كان اكثر فعله ص الجمع فينبغي سقوط الاذان للثانية
في الاكثر مع انه ليس كك وان كان اكثر فعله ص التفريق فلم ندبتم الى الجمع فلم يتجه ما ذكره في دفعه لانه ان ادعى ان اكثر فعله ص الجمع فيتجه المحذور الاول لا
مدفع له وان التزم ان اكثر فعله ص كان التفريق فيتجه الثاني والقول بان استحباب الجمع عندنا للمبادرة الى تفريغ الذمة مع كونه خلاف ما فعله ص
الاكثر مما يشكل توجيهه فالظ في الجواب ان يقال ان الجمع المستحب عندنا هو الجمع الذي لا ينافي التفريق وفعل كل منهما في وقت فضيلته وكان اكثر فعله ص ذلك
وح فلا يسقط الاذان او يقال انما استحببنا الجمع في الوقت الواحد بما ذكره من العلة ولا نسلم سقوط الاذان اذ ان كان اصله للاعلام لكن صار سنة متبعة
وانما يثبت سقوطه مع الجمع بين الصلوتين بترك النافلة بينهما بل التعقيب ايضا واما مع الفصل بينهما فلا نسلم سقوطه وان اتى بهما في وقت واحد ولا
نقول باستحباب الجمع بمعنى ترك النافلة والتعقيب بل باستحبابه بمعنى الاتيان بهما في وقت واحد مع الاتيان بالنوافل والتعقيب فلا اشكال ولا يخفى ان
المطابق لما يستفاد من الاخبار في فعله ص هو الوجه الاول فتدبر ثم ما نقله من خبر عمرو بن حريث كانه باعتبار انه استفاد منه فعل العصر بعد النافلة بلا
فصل وكذا العشاء والا فلا تعلق لنقله بغرضه ولا يخفى ضعفه ثم انه يمكن الاستدلال على استحباب التفريق وتأخير العصر الى الوقت الثاني مط وكذا العشاء
بما ذكره في المستحاضة من انها تؤخر هذه وتعجل هذه والا فلا وجه للتأخير فيها وفيه ان اكثر الاخبار الواردة في ذلك الباب لا يفيد الا انها تجمع بين

للصلوتين

اي مثل ذي الظل وهو المقياس افضل من تقدم بهما على ذلك الوقت كما ان فعل الظهر قبل هذا المقدار افضل بل قيل بتعينه بخلاف تاخير العصر والمغرب الى ذهاب الحمرة المشرقية
وهي الكائنة في جهة المشرق وحدّه قمة الراس وللعشاء الفراغ منهما ولو بتقديرها على نحو ما قرّ للظهر الا انه هنا لو شرع في العشاء تماما تامة الا فضا لغلا بل من دخول
المشترك وهو فيهما ناسيا مع النسيان بخلاف العصر وتاخيرها الى ذهاب الحمرة المغربية افضل بل قيل بتعينه كتقديم المغرب عليها واما الشفق الاصفر والابيض فلا عبرة بهما
عندنا وللصبح طلوع الفجر الصادق وهو الثاني المعترض في الافق ويمتد وقت الظهرين الى الغروب اختيارا على اشهر القولين لا بمعنى ان الظهر يشارك العصر في جميع ذلك
الوقت بل يختص العصر من اخره بمقدار ادائها كما يختص الظهر من اوله بمقدار ادائها متعادين فيهما باعتبار كونهما فعلا واحدا اذا امتد وقت مجموعهم من حيث هو مجموع الى الغروب

الصلوتين ولا نفرق بينهما واما انها تؤخر هذه على ما ذكره فلبر كلامه ورواية معوية بن عمار وفي سندها محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان و
على تقدير صحته لما هو الظ عندي ان محمد بن اسمعيل هذا هو النيسابوري وكان من شيوخ الاجازة فلا يضر عدم توثيقه نقول ان الوجه في
تاخير هذه منهما الى اخر وقت الفضيلة يمكن ان يكون لاجل قطع الدم او تخفيفه فلا يدل على استحباب التاخير الثابتة مطلقا **قوله** اي مثل ذي الظل
وهو المقياس هكذا ذكره الاكثر وتعبير الشيخ في ب والمحقق في مع المماثلة بين الفيء الزائد والظل الاول الباقي عند الزوال المستفاد من الروايات هو
الاول هذا مع عدم انضباط الثاني لاختلاف الظل الاول لكل يوم بالزيادة والنقصان وقد ينعدم بالكلية فلا يستقيم جعل الزيادة مثله في وقت
الفضيلة الظهر والتعيين على ما نقلوه انه يلزم التكليف في بعض الاوقات في غير وقتها وبما يقصر عنها فافهم **قوله** وحدّه قمة الراس حدّ الذهاب
المعتبر هنا هو ان يذهب الحمرة من طرف المشرق الى ان يبلغ قمة الراس فاذا بلغت اليها اتصل دخول وقت المغرب والقمة بالكسر اعلى الراس واعلى كل شيء كذا
في القاموس والمراد بها هنا هو دائرة نصف النهار **قوله** بل قيل بتعينه وهو مذهب الشيخين وابن ابي عقيل وسلار **قوله** على اشهر القولين
ومقابله القول بان الامتداد على هذا الوجه انما هو في المضطرين واولي الاعذار واما في حال الاختيار فوقت الظهر الى ان يصير ظل كل شيء مثله
وللعصر الى ان يصير مثليه هو قول الشيخ في اكثر كتبه وقال في به اخر وقت الظهر لمن لا عذر له اذا صارت الشمس على اربعة اقدام وهي اربعة اسباع
الشخص وذهب المرتضى في بعض كتبه الى ان وقت العصر للمختار الى ان يصير الظل بعد الزيادة ستة اسباع والاظهر ما هو الاشهر **قوله** باعتبار
كونهما فعلا واحدا يمكن ان يكون واحدا خبر الكون لفظا ويحتمل ان يكون لفظا تمييزا بملفوظ الخبر المكون يكون واحدا صفته **قوله**
اذا امتد وقت مجموعهم الخ والحاصل ان المعتبر في امتداد وقت شيء الى غاية جواز انتهاء جزئه الاخير اليها ولا يلزم جواز انتهاء كل جزء منه اليها وهو ظ
ولذا قيل بامتداد كل منهما اليها على الوجه المذكور الا ان يعتبر الفعلان واحدا ويكفي حينئذ انتهاء الجزء الاخير من الاخر وبهذا يمكن توجيه كلام المص فانه
لما عبر عنهما بلفظ واحد هو الظهرين وكانه اعتبرهما فعلا واحدا وحينئذ صح الحكم بامتداد وقتهما الى الغروب حقيقة باعتبار امتداد العصر اليه وانه لا بد
الظهر فتدبر **قوله** او نحو ذلك كان يوسع في الغروب بحيث يشمل ما يقرب منه او يراد بامتداد الظهرين امتداد بعض اجزائهما اطلاقا لاسم الكل على
الجزء **قوله** ووقت العشائين الى نصف الليل هذا هو المشهور بين الاصحاب قال الشيخ في اكثر كتبه اخر وقت المغرب غيبوبة الشفق المغربي للمختار
وربع الليل مع الاضطرار وبه قال ابن حمزة وابو الصلاح وقال المفيد في المقنعة والشيخ في جملة من كتبه اخر وقت العشاء ثلث الليل وقال في ط اخره ثلث الليل
للمختار وضعفها للمضطر الى طلوع الفجر وحكى ايضا في ط عن بعض علمائنا امتداد وقت المغرب والعشاء الى طلوع الفجر والاقوى مع الاختيار ما هو المشهور ومع الاضطرار
لا يبعد القول بامتداد وقتهما الى طلوع الفجر والله تعالى يعلم **قوله** حتى تطلع الشمس هذا هو المشهور بين الاصحاب وقال الشيخ في ب وقت المختار الى ان يسفر الصبح
ووقت المضطر الى طلوع الشمس وجعل ابن ابي عقيل اخر وقت المختار طلوع الحمرة المشرقية وللمضطر طلوع الشمس **قوله** وان لم تظهر للابصار باعتبار مانع كجبل
ونحوه **قوله** او ثلثاه او **قوله** هذا المقدار متعلق بقوله يقدم وقوله وتؤخر الفريضة الخ مبني على ما ذكره سابقا من افضلية تاخير العصر الى المثل مطلقا وقد
تكلمنا عليه فتذكر **قوله** هذا هو المشهور وبه وردت عدة روايات الصحيح منها رواية زرارة وفي علي بن ابي حمزة قال سئل ابا جعفر عن وقت الظهر فقال
ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس ثم قال ان حائط مسجد رسول الله كان قامة وكان اذا مضى منه
ذراع صلى الظهر واذا مضى منه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان النافلة لك ان تتنفل من
زوال الشمس الى ان يمضي ذراع فاذا بلغ فيئك ذراعا بدأت بالفريضة وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة واما الرواية
الدالة على امتدادهما بامتداد وقت فضل الفريضة فلا اجدها فيما يحضرني الآن نعم المحقق في المعتبر اسند الينا نقل هم رواية زرارة على اعتبار المثل
والمثلين لان التقدير ان الحائط ذراع ثم يدل عليه ما رواه علي بن حنظلة عن ابي عبد الله قال في كتاب علي عليه السلام القامة ذراع وعنه قلت كم القامة
قال ذراع ان قامة رحل رسول الله كانت ذراعا وفيه ان ما ادعاه من كون التقدير ان الحائط ذراع ممنوع بل صريح اول الرواية وكذا موثقة اسمعيل الجعفي
ان الحائط كان قامة وظاهرها قامة الانسان ولخر الرواية صريح في الجيب قال اذا بلغ فيئك يعني الفيء الى الحائط فعلم ان لا اعتبار بفيء الانسان وان الحائط
كان بقامته ويدل عليه ايضا موثقة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله قال سألته عن صلوة الظهر فقال اذا كان الفيء ذراعا قلت ذراعا من اي شيء
قال ذراعا من فيئك الحديث ويدل عليه ايضا قوله فذلك اربعة اقدام من الشخص عند الاعتبار بالحائط الذي هو بقدر الذراع يكون وقت العصر
مثلين لا اربعة اقدام والحمل على انه بقدر ذراع وبعضه من اقدام الانسان وان كان مثلين بالنسبة الى ذي الظل تعسف جدا وايض على ما ذكره يلزم استحباب
تاخير الظهر عن المثل والعصر عن المثلين لان ظ قوله كان اذا مضى منه ذراع صلى الظهر الخ ان ذلك فعله في الاكثر ولم يقل به احد هنا واما
ما نقله من تفسير القامة بالذراع في الروايات فمع ضعف روايته وعدم صلاحيتها للاستناد انما يدل على ما ذكره لو حمل على ان المراد تفسير القامة بالذراع
وان ما ورد من التحديد بالذراع انما هو فيما اذا كان قامة ذي الظل ذراعا وهو محتمل اذ ربما كان المراد مجرد تفسير القامة بالذراع فيما ورد التحديد
بها باعتبار ان تقدير التحديد بقامة رحل رسول الله وانها كانت ذراعا وان كان المعتبر في ذي الظل هو الانسان فلا يدل على ما ذكره بل
الظ ان المراد هو ما ذكرنا انه عند فرض ذي الظل ذراعا والاعتبار بذراع من ظله لا حاجة الى تفسير القامة بالذراع بل يصح حمل القامة على قامة الانسان
بل ذي الظل مطلقا فالتفسير بالذراع انما يفيد عند اعتبار فرض ذي الظل قامة الانسان اذ حينئذ يتفاوت تقدير ظله بالقامة بالمعنى الظ او بالذراع الذي
هو قامة رحل رسول الله فلو سلم فيجوز ان يكون تفسير القامة والقامتين بالذراع والذراعين انما هو في الروايات التي ورد فيها التحديد بكل وقت
الظهر والعصر بالقامة والقامتين لا لكل ما ورد فيه القامة مثل هذا الخبر مع ابائه عنه على ما ذكرنا ثم هذا واما ما اعترض عليه المص في كري من ان

لم يبان عدم امتداد بعض اجزائه وهو الظهر الى ذلك كما اذا قيل يمتد بعد العصر الى الغروب لا ينافي عدم امتداد بعض اجزائها وهو اولها الى الغروب فاطلاق الامتداد على وقتهما هنا للعين بطريق الحقيقة لا المجاز اطلاقا لحكم بعض الاجزاء على الجميع او نحو ذلك ووقت العشائين الى نصف الليل مع اختصاص العشاء من اخره بمقدار ادائها على نحو ما ذكرنا في الظهرين ويمتد وقت الصبح حتى تطلع الشمس على افق مكان المصلي وان لم تظهر للابصار ووقت نافلة الظهر من الزوال الى ان يصير الفيء وهو الظل الحادث بعد الزوال بما في وقت الفريضة ظلا وهنا فيئا وهو اجود لانه ماخوذ من فاء اذا رجع مقدار قدمين اي سبعي قامة المقياس لانها اذا قسمت سبعة اقسام يسمى كل قسم قدما والاصل فيه ان قامة الانسان غالبا سبعة اقدام بقدمه وللعصر اربعة اقدام فعلى هذا يقدم نافلة العصر بعد صلوة الظهر اول وقتها او في هذا المقدار ويؤخر الفريضة الى وقتها وهو ما بعد المثل هذا هو المشهور رواية وفتوى وفي بعض الاخبار ما يدل على امتدادها بامتداد وقت فضيلة الفريضة وهو زيادة الظل

بمقدار مثل الشخص للظهر ومثليه للعصر ومنه قوة ويناسبه المنقول من فعل النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وعن جم من السلف من صلوة نافلة العصر قبل الفريضة متصلة بها وعلى ما ذكروه
من الاقدام لا يجتمعان الا ان صلاة المرء اذا وصلوة العصر في وقت الفضيلة والمروي ان النبي كان يتبع الظهر بركعتين من سنة العصر ويؤخرها الى ان يريد صلوة العصر
وربما اتبعها باربع وست واخر الباقي وهو السر في اختلاف المسلمين فاعلم وقافلتها ولكن اهل البيت ادرى بما فيه والنوافل المتقدمة على الفرض عنه لا لعذر ينقص
الفضل وهيئاتا اداء ما بقي وقتها عملا بالمتاخرة وان وقتها لا يدخل بعد دخول صلوة المغرب الى ذهاب الحمرة المغربية والعشاء وكونها فبقي اداء الى ان ينتصف الليل وليس النوافل
ما يمتد بامتداد وقت الفريضة على الاشهر سواها وللليل بعد منتصفه الاول الى طلوع الفجر الثاني الشفع والوتر من جملة صلوة الليل هنا وكذا ركعتا الفجر مع جماعة بعد الفجر

القامة المفسرة بالذراع ليست هي القامة الواردة في هذه الرواية بدليل قوله فاذا مضى من فيئه ذراع وقدر ذراعان ولو كان الذراع تفسير القامة لم يكن للفظ
من هنا معنى بل كان التقدير بالذراع والذراعين فلا ارى له وجها او غاية ما يمكن ان يقال انه لو كان القامة هنا هي الذراع لكان الاظهر ان يقال بدل الذراع
والذراعين مثله ومثلاه لانه لا معنى حينئذ للتقدير بالذراع والذراعين بل يقتضي جميع ما ذكروه امتداد وقت النافلة بامتداد وقت الفريضة ولعل
مستنده اطلاق بعض الروايات بفعل النافلة قبل الفريضة كصحيح محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع روي عن ابائك القدم والقدمين
والاربع والقامة والقامتين وظل مثلك الذراع والذراعين فكتب لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين وبين يديها
سبحة وهي ثمان ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات ان شئت طولت
وان شئت قصرت ثم صل العصر الخ **قوله** بمقدار مثل الشخص للظهر ومثليه للعصر ظاهره امتداد وقت النافلة بقدر كل المثل او المثلين فلو فرغ
من المثل والمثلين بقدر اداء النافلة خاصة اتى بها واخر الفريضة عن الوقت وصرح الشيخ في ط والجمل بانه اذا شك فقد بادر بالفريضة من المثل والمثلين فانه
قال وقت نافلة الظهر من الزوال الى ان يبقى لصيرورة الفيء مثل الشخص مقدار ما يصلي فيه فريضة الظهر والعصر بعد الفراغ من الظهر الى ان يبقى لصيرورة الفيء
مثليه مقدار ما يصلي العصر وكذا نقله صاحب المدارك وفيما عندنا من ط يصلي نوافل الزوال من بعد الزوال الى ان يبقى الى اخر الوقت مقدار ما
يصلي فيه فريضة الظهر ونوافل العصر ما بين الفراغ من فريضة الظهر الى خروج وقت المختار ومثله في الجمل ايضا الا ان فيه بدل الى خروج وقت المختار وقد لا
يخفى ان ما ذكره في نافلة العصر ليس بصريح فيما نقله صاحب المدارك بل يحتمل الحمل على امتداده بقدر كل المثلين ايض كما هو كلام الخ الا ان يحمل القرينة
ما ذكره في الظهر على ما ذكره ثم ان المص في كري وصاحب المدارك حكما بعدم مساعدة الاخبار لما ذكره الشيخ فان ظاهرها استيعاب النافلة لجميع المثل
والمثلين ولا اثر لما ذكره على رواية في المثل والمثلين كما اشرنا اليه سابقا فلابد من نظر فيه ولا لبها على ما ذكراه او على ما ذكره الشيخ ولو تمسك احد برواية زرارة فعليها
فقلنا عن المحقق فينبغي ان يقول بما ذكره لا بما ذكره الشيخ لكن قد اشرنا الى ما في هذا التمسك **قوله** ويناسبه المنقول من فعل الخ هذا انما يتجه على ما ذكره
سابقا من فضيلة تاخير العصر الى المثل واما على ما ذكرنا من عدم تحديده سوى فعل النافلة فلا اذ بعد فعل النافلة في اربعة اقدام لا يحصل فعل العصر
متصلة بها ما ينافي الفضل وكذا لا يتجه على القول بان وقت فضيلة العصر هو ما بعد اربعة اقدام وهو ظ بعض كلام الخ على ما هو المختار عنده ثم **قوله**
لا يدعيه ابن ابي البيت هو مثل قصد به بان هنا **قوله** وللعشاء كونها فائتة المعتبر عليه علماؤنا الا انها نافلة للعشاء فيكون معه بعد يومها
ولا يخفى انه لولا الاجماع لكان الظ بقاء وقت النافلة اذا اتى بالعشاء اخر وقتها ايض فتامل **قوله** في الحاشية وبه رواية لكنها معارضة بما هو اصح منها كما
اشار اليه والرواية الى مرسلة علي بن الحكم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال الصلوة النهار ست عشرة ركعة اي النهار شئت ان شئت في اوله وان شئت في وسطه
وان شئت في اخره وهي مع ضعف سندها لا تخرج عن تصويب لدلالة الرابعة فان ظاهرها اعم مما ذكره القائل به ولا يقولوا به ويمكن الحمل على حصول الاستحباب المطلق
بطلوع انتهاء النهار على اي وجه كان وان كان رعاية وقتها افضل وعلى هذا يسقط الاحتجاج بها اذ الكلام في الوقت المقدر لها الذي هو افضل انه
هل هو وقت الفضيلة او يمتد بامتداد وقت الفريضة ولا دلالة لها على تعيين ذلك فقد استدل ابن ايض لهذا القول بحسنة محمد بن عذافر قال ابو عبد الله
صلوة التطوع بمنزلة الهدية متى ما اتي بها قبلت فقدم منها ما شئت واخر منها ما شئت ويمكن ايض ان يكون نظر الشارح اليها وهي اعم دلالة من الا
فالكلام فيها كما في الاولى مع احتمال الحمل على غير الراتبة واستدل ايض باطلاق النصوص المتضمنة لاستحباب فعل هذه النوافل قبل الفريضتين ويجاب عنه
عن الجميع بان هذه الروايات مطلقة وروايتنا مفصلة والمطلق يحمل على المفصل واستجيب بان ما ذكره في النصوص المطلقة لا يخرج عن جنس انما يحمل
الروايتين الا وليين على المفصل فلا يخفى ما فيه من التعسف فالظ في الجواب عنهما ما ذكرنا ويشهد له رواية القاسم بن الوليد عن ابي عبد الله قال قلت له جعلت فداك
صلوة النهار صلوة النوافل كم هي قال ست عشرة اي ساعات النهار شئت ان تصليها صليتها الا انك اذا صليتها في مواقيتها افضل **قوله** الى طلوع
الفجر الثاني هذا هو المشهور ونقل عن المرتضى فوات وقتها بطلوع الفجر الاول والمعتمد هو الاول **قوله** وكذا ركعتا الفجر مع جماعة بعد الفجر يعني لو ادرك من
الوقت مقدار اربع ركعات من صلوة الليل لكما يزاحم الفريضة بالباقي منها كما يزاحم بالشفع والوتر ايض فيقدم الجميع على الفريضة وهذا الحكم هو المعروف
بين الاصحاب لا اعرف فيه مخالفا ومستندهم رواية ابي جعفر الاحول قال قال ابو عبد الله ع اذا انت صليت اربع ركعات من صلوة الليل قبل طلوع الفجر فاتم
الصلوة طلع ام لم يطلع وفي سندها ضعف لجهالة الراوي المفضل النخعي الراوي عن ابي جعفر لكنه منجبر بالشهرة بين الاصحاب الآن بازائها روايات على خلاف النقض
منها ما رواه يعقوب البزاز قال قلت له اقوم قبل الفجر بقليل فاصلي اربع ركعات ثم اتخوف ان ينفجر الفجر ابدأ بالوتر او اتم الركعات قال لا بل اوتر واخر الركعات
حتى تقضيها في صدر النهار وهي صحيحة وفي سندها محمد بن سنان مع جهالة يعقوب فلا عبرة بهما وحملها الشيخ على الافضلية ومنها صحيحة اسمعيل بن جابر قال
قلت لابي عبد الله اوتر بعد ما طلع الفجر قال لا ويمكن حملها على ان السؤال لعله كان عن فعل ذلك بلا ضرورة وحمل الاول على الضرورة كما ان الامام من النوم
قبل الفجر بحيث طلع بعد ما صلى اربعا فلا منافاة بينهما ويمكن ايض تخصيصها بما اذا لم يصل الاربع قبل الفجر او حملها على الافضلية كما فعله الشيخ ولا يخفى
منافاة هذه الصحيحة لرواية البزاز ايض وامكان دفعها باحد الوجوه المذكورة ومنها صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله قال سألته عن صلوة الليل والوتر
بعد طلوع الفجر فقال صلها بعد الفجر حتى تكون في وقت تصلي الغداة في اخر وقتها ولا تعمد ذلك في كل ليلة وقال اوتر ايض بعد فراغك منها وفي معناها
رواية اخرى عن عمر بن يزيد وصحيحة سليمان بن خالد ورواية اسحق بن عمار وحملها الشيخ على الرخصة وعلى ما ذكرنا فلو اريد الجمع بين هذه الاخبار مع خبر ابي
جعفر ويعقوب جميعا فليحمل هذه الاخبار على مجرد الرخصة اختيارا او عند الضرورة وان كان في بعض صورها الفضل وكمال الفضل في تاخيرها الى بعد
الفريضة وحمل خبر ابي جعفر على تعذر الشك في الاربع قبل الفجر لاتمام الباقي بعده من غير نقض في الفضل بعينه بخلاف ذلك مع عدم التلبس بها فان

او ادرك من الوقت مقدار اربع كما يزاحم بنافلة الظهرين

لو ادرك من وقتها ركعة واما الغربية فلا يزاحم بها مطلقا الا ان يتلبس منها بركعتين فيتمها مطلقا وللصبح حتى تطلع الحمرة من قبل المشرق وهو آخر وقت فضيلة الفريضة
كالمتلو والمتلين للظهرين والحمرة المغربية للمغرب كما هو مناسب واتم المثل لا القدم وتكره النافلة المبتداة وهي التي يحدثها المصلي تبرعا فان الصلوة قربان كل تقي واحترز بها
عن ذات السبب كصلوة الطواف والاحرام وتحية المسجد عند سوغه والزيارة عند حصولها والحاجة والاستخارة والشكر وقضاء النوافل مطلقا في هذه الاوقات الخمسة المتعلق
اثنان منها بالفعل بعد الصلوتين الصبح الى ان تطلع الشمس والعصر الى ان تغرب وثلثة بالزمان عند طلوع الشمس الى ان ترتفع ويستولي شعاعها وتذهب الحمرة وهنا يتصل
وقت الكراهتين الفعلي والزماني وعند غروبها اي ميلها الى الغروب واصفرارها حتى يكمل بذهاب الحمرة المشرقية ويجتمع هنا الكراهتان في وقت واحد وعند قيامها
على الفريضة كالتنفل بعد دخول وقت الفريضة ... ولو طرحنا خبر يعقوب يمكن الجمع بالتخيير مع عدم التلبس
بالاربع بين فعل الجميع احيانا بعد الفجر قبل الفريضة مع عدم تضييق وقتها وبين تأخيرها عن الفريضة واضيلية التقديم بعد التلبس بالاربع لكن كل ذلك
مع الضرورة وشرطها ان لا يوخذ هذا عادة وكان هذا اظهر فتدبر **قوله** لو ادرك من وقتها ركعة هكذا ذكره الشيخ واتباعه وكان مستندهم موثقة
عمار الساباطي عن ابي عبد الله قال للرجل ان يصلي الزوال ما بين زوال الشمس الى ان يمضي قدمان فان كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة او قبل ان يمضي
قدمان اتم الصلوة حتى يصلي تمام الركعات وان مضى قدمان قبل ان يصلي ركعة بدا بالاولى ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

اذ لو اخرجت خطوط متوازية من مواقف البعيد المتباعدة المتفقة الجهة على وجه يزيد على جرم الكعبة لم يتصل الخطوط اجمع بالكعبة ضرورة والا لخرجت عن كونها متوازية وهذا
يظهر الفرق بين العين والجهة ويترتب عليه بطلان صلوة بعض الصف المستطيل زيادة عن قدر الكعبة لو اعتبر مقابلة العين والقول بان البعيد فرضه الجهة اصح القولين في المسئلة
خلافا للاكثر حيث جعلوا المعتبر الخارج عن الحرم مستقبلا الاستناد الى روايات ضعيفة ثم ان علم البعيد بالجهة بمحراب معصوم او اعتبار رصدي او الاعول على العلامات
المنصوبة لمعرفتها نصا او استنباطا وعلامة اهل العراق ومن في سمتهم كبعض اهل خراسان ممن يقاربهم في طول بلادهم جعل المغرب على الايمن والمشرق على الايسر

المظنون وعدم صحتها الى البعض الاخر فيكون القبلة هي البعض المظنون لا المجموع بناء على ما اعتبر في القبلة من جواز الصلوة الى اي جزء منها ويمكن
ان يقال انه اذا كان لا احتمال القطع في كل السمت امارة وردت في الشرع فالظ جواز الصلوة الى اي جزء منه وان كان بعضه مظنونا بامارة اخرى
بما ذكره اهل الهيئة اذ اكتفى الشارع بتلك الامارة يدل على جواز الصلوة مع رعايتها كيف ما اتفق وح فالقبلة هي كل السمت لا البعض المظنون
وان كانت امارة اخرى فيعلم تقديره بتسليم وجوب الصلوة الى الجزء المظنون وعدم كفاية اجرائها الى البعض الاخر فنقول يمكن ان يق ان المراد بالاحتمال
والقطع هو الاحتمال والقطع الشرعيين وح نقول اذا اعتبر الظن شرعا الا في البعض المظنون ومنه يظهر فائدة اخرى للقيد الاخير وهو الاشارة
الى ما ذكرنا من ان المراد بالاحتمال والقطع هو الذي يكون مستندا الى امارة شرعية لا الاحتمال والقطع العقليين ولا يخفى ما فيه من التعسف فان الظ
في الفرض المذكور بعد التسليم تعين الصلوة الى الجزء المفروض لا تعين كون الكعبة فيه شرعا وعلى احتمال العدم في البعض الاخر بحسب الشرع كما هو مقتضى توجيه
التعريف بما ذكر وفرق بينهما فتدبر ولا تغفل **قوله** اذ لو اخرجت خطوط متوازية الخ يمكن ان يق ان الخطوط الخارجة من مواقف البعيد لعلها لا يكون

[illegible]

الصحيح مع المسامحة في القبلة ثم قال ومع فقد الكل عبارة اكثر الاصحاب يفيد وجوب الصلوة الى اربع جهات لان اليقين بل الظن بالبراءة انما يحصل بها
فيجمع مع التعدد ويكتفي بالممكن ثم قال ويحتمل التخيير والاكتفاء باحدى الجهات ثم شرع في الاستدلال لما ذكره من الاحتمال ولا يخفى ان التحري بعد فقد العلامات
ليس الا بما ذكرنا من رعاية القرائن الجزئية فذكره لهذا الاحتمال بعد ما نقل عن الاكثر يدل على انه فهم من كلام الاكثر انهم لا يقولون بالتحري والتعويل على
الامارات الجزئية بل يحكمون بعد فقد العلامات الكلية بالصلوة الى اربع والظ عندك ان مع امكان تحصيل العلم بالعين او الجهة يجب على ذلك الا فالتعويل
على غلبة الظن مط باي جهة كانت من غير فرق بين العلامات الكلية وغيرها ولو تعذر ذلك ايضا وتساوت الجهات والمتعددة منها ففيه الخلاف
الآتي والظ ان مراد الاكثر ايضا هو ذلك ويدل على ذلك الروايات الدالة على التحري فان التحري هو طلب الحري والاولى وهو مطلق في كل ما غلب الظن به من
غير فرق بين اشياء واما الروايات الدالة على التحري فمنها صحيحة زرارة وموثقة سماعة المتقدمتان انفا ومنها صحيحة سليمن بن خالد قال
قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون في قفر من الارض في يوم غيم فيصلي لغير القبلة ثم يصحي فيعلم انه صلى لغير القبلة كيف يصنع قال ان كان في وقت فليعد
صلوته وان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده ورواية اخرى عن سليمان بن خالد مثله وصحيحة يعقوب بن يقطين قال سألت عبدا صالحا عن رجل صلى
في يوم سحاب على غير القبلة ثم طلعت الشمس وهو في وقت ايعيد الصلوة اذا كان قد صلى على غير القبلة وان كان قد تحرى القبلة بجهده اتجزيه صلوته
فقال يعيد ما كان في وقت فاذا ذهب الوقت فلا اعادة عليه وحسنة الحلبي او ابراهيم عن ابي عبد الله ع في الاعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة قال يعيد
ولا يعيدون فانهم قد تحروا وهي صريحة في ان التعويل على الامام نوع من التحري فالظ حصوله بكل ما يثمر الظن من دون اختصاص بالعلامات الكلية ويدل
على ما ذكرنا ايضا ما سيجيء من الاخبار الدالة على جواز الاكتفاء بواحدة عند التحير فانها تدل على انه اذا جاز ذلك عند التحير فعند الذي
بطريق اولى بهذه الاخبار كانها تصلح حجة للتعويل على التحري وعدم الحاجة معها الى اربع صلوات مع ما فيه من المشقة التي لا تناسب الشريعة السمحة
السهلة ولو لم يكتف بها وحكم بان التكليف اليقيني لا بد فيه من حصول اليقين بالامتثال ولا يحصل الا بالصلوة الى اربع كما نقله يلزم ان لا يجوز
التعويل على الامارات المفيدة للظن اصلا فتجويز بعضها والمنع عن بعض تحكم بحت على ان حصول اليقين بالاربع ايضا محل نظر اذ اغتفار هذا القدر من
الانحراف الذي بين صلوتين منها غير معلوم واخبار ما بين المشرق والمغرب ايضا كانها في مرتبة هذه الاخبار ان لم يكتف بها ينبغي ان لا يكتفى بها ايضا
مع احتمال اختصاصها بالمتحير الفاقد للظن مط وعلى هذا فينبغي له ان يحكم بوجوب تعدد الصلوة الى ان لا يبقى بين كل صلوتين الا انحراف يسير يغتفر
مع الاخبار ايضا ولا يقول به احد الا ان يقال ان ما زاد على الاربع منفي بالاجماع فيقتصر على الاربع لذلك وفيه انه لا اجماع على اجزاء الصلوة الى الاربع
ونفي الزائد انما يثبت مع فقد الامارات مط واما في هذه الصورة فلما اشرنا اليه من اجمال كلام الاصحاب في كلامهم فلا يمكن التمسك بالاجماع فيها
هذا والاولى الاحتياط بان يجعل الجهة المظنونة احدى الجهات الاربع ويضيف اليها ثلاثة اخرى فانه يحصل اليقين بالبراءة بالاجماع فتدبر والمفيد
في المقنعة حكم بانه اذا اطبقت السماء بالغيم فلم يجد الانسان دليلا عليها بالشمس والنجوم فليصل الى اربع جهات وكذا المحبوس الذي لا يجد دليلا على
القبلة واحد مما ذكرنا صلى الى اربع جهات وان لم يقدر على ذلك بسبب من الاسباب المانعة من الصلوة اربع مرات فليصل الى اي جهة شاء وذلك عند
مع الاضطرار ولم يتعرض للتحري اصلا والشيخ ره في يب اورد في مقام الاستدلال عليه روايتي خراش الاتيتين ثم نقل صحيحة زرارة وموثقة سماعة الدالة
على التحري وحملها على الضرورة اي صورة عدم سعة الوقت للاربع وعلل وجوب الحمل عليها بانه لو لم يحمل على الضرورة لم يكن لما قدمنا من الخبرين بانه يصلي الى
اربع جهات معنى لانه يقتضي ح هذه الاحاديث يجزي التحري ولا يحتاج في حال الى ان يصلي الى اربع جهات فيسقط متضمنها جملة واذا حملنا هذه الاخبار
على حال الضرورة وذينك الحديثين على حال الاختيار نكون قد جمعنا بينها على وجه لا تنافي بينها ولا يخفى ما فيه فان اخبار التحري انما تدل على الاخذ بالتحري
والعمل بمقتضاه وعلى تساوي الجهات الجهتين وعدم غلبة الظن بشيء منها ومنها ما لا يمكن التحري فيمكن حمل روايتي خراش على هذه الصورة ويندفع المنافاة بين
الاخبار ولا يلزم حمل اخبار التحري على الضرورة مع ما فيه من البعد لا طرح شيء منها وايضا يمكن حمل الخبرين مع ضعف سندهما على الاستحباب ثم استدل
على ان المراد بهذه الاخبار حال الاضطرار دون الاختيار برواية عمرو بن يحيى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت
له القبلة وقد دخل وقت صلوة اخرى قال يعيدها قبل ان يصلي هذه التي قد دخل وقتها ورواية اخرى مثلها عن معمر بن يحيى الا ان فيه لا يبعد
قبلها ثم بين وجه الاستدلال بانه لو لم يحمل تلك الاحاديث على حال الاضطرار لم يكن لايجاب الاعادة بعد خروج الوقت وجه حسب ما تضمنه هذا الخبر لان
لان ظاهرها يقتضي انه مع تحري القبلة وصلى ثم خرج الوقت فانه اجزأت صلوته وانت خبير بان الخبر الاول من اخبار التحري لا يخرج عن ظهوره بما ذكره
فان ظ الاجزاء مذ ذلك اما الخبران الاخيران فليس فيهما الا الامر بالاجتهاد وتعمد القبلة وليس فيهما من سقوط الاعادة عين ولا اثر وكان سابقا كلامه
على ان الامر يقتضي صحته اذ الاتيان بالصحيح موجب سقوط القضا على ما هو المشهور بين الفقهاء وفيه تامل اذ الظ ان الصحة التي يقتضيها الامر انما هو موافقة
الامر وتحقق الامتثال كما ذكره المتكلمون وهذا لا ينافي وجوب القضا لظهور خلل فيه في نفس الامر وان كان ما اتى به موافقا لما امر به في ذلك الوقت
فان القضا حكم اخر كما قالوا في الصلوة بظن الطهارة ومع نسيان النجاسة ويمكن حمل الاجزاء في الرواية الاولى ايضا على مجرد ذلك والظ انه ليس بابعد
مما فعله من حمل اخبار التحري بحال الضرورة وضيق الوقت ثم من لم يعلم ان الخبرين يقيد بما اعتبر التحري لم يحمل على من اكتفى بواحدة بدون رعاية
التحري مع امكانه او يحملا على من وجب عليه الصلوة الى اربع لتساوي الجهات عنده وعدم حصول ظن له بالتحري ومع ذلك اكتفى بواحدة فيجب عليه
الاعادة بعد تبين الخطأ اللهم الا ان يقال ان الاكتفاء بواحدة بدون التحري مع امكانه او بدونه بعيد جدا من حال المكلف العارف بالجملة فالظ من
بواحدة انه يكون ذلك باعتبار التحري فلو كفى التحري مط لم يستقم الحكم بالاعادة خارج الوقت فيجب ان يحمل بعدم كفايته مع سعة الوقت ويحمل الخبرين

على هذه

العدلان العارفان بها رجلا كانا ام امراة حرا ام عبدا ولا فرق بين فقدها لمانع من رؤيتها كغيم ونحوه وكعمى وجهل بها كالعامي مع ضيق الوقت عن التعلم على اجود الاقوال
وهو الذي يقتضيه اطلاق العبارة وللمص ره وغيره في ذلك اختلاف ولو فقد التقليد صلى الى اربع جهات

على هذه الصورة ويحمل اخبار التحري على صورة الاضطرار وضيق الوقت حتى يندفع المنافاة بينهما على ما ذكره وفيه انه لو سلم الاستبعاد المذكور فانما
يسلم في صورة امكان التحري واما بدونه فلا لما سنذكره من تجويز القول بجواز الاكتفاء بواحدة بل قوته ومتانته فعلى تقدير تسليم عدم جريان
كما هو المشهور كيف يدعي استبعاد وقوع ذلك من احد حظه هذا مع ضعف سند الخبرين بل لا يبعد ان يكونا خبرا واحدا رواه تارة عن عمرو بن يحيى وتارة
عن معمر بن يحيى مع بعض التغيير سهوا والله تعالى يعلم **قوله** قد اختلف الاصحاب فيما اذا تعذر الاجتهاد في القبلة فمنهم من اطلق الحكم بالتقليد كما فعله
هنا مولانا الله ره وهو ظ العلامة في لف وعد وفي المدارك نسب هذا القول الى الشيخ في ط وجماعة ونقل عن ط خلافه بل الظ منه ان مذهبه احد القولين
الاخرين ومنهم من اطلق الحكم في الاعمى وغيره بالصلوة الى اربع مع السعة والتخيير مع الضيق وهذا القول نسبه في المدارك الى ط الخلاف كانه لما ذكره ومنهم من
قصر الحكم بالتقليد على الاعمى واطلق في غيره الصلوة الى اربع مع السعة والتخيير مع الضيق وهو ظ العلامة في بعض كتبه كالارشاد ومنهم من حكم بالتقليد في الاعمى
والجاهل العاجز عن المعرفة مط او في احتمال ويرجح في العالم الممنوع لعارض كغيم ونحوه الصلوة الى الاربع والتخيير وهو مختار المص ره في كري وانا لم اظفر على
نص خاص في التقليد في القبلة لكن الظ ان اطلاق الحكم بالتحري في صحيحة زرارة وموثقة سماعة يشمله اذا حصل له الظن بقول من يقلده وحسنة الحلبي السابقة
ايض تدل على حصول التحري بتبعية الامام فالظ اطلاق الحكم بالتقليد كما هنا بشرط حصول الظن وسنذكر ايض ان الظ للمتحير جواز الاكتفاء بواحدة
واذا جاز ذلك مط فمنع التقليد بطريق اولى واحتج الشيخ في ف بان الصلوة الى اربع تبرئ الذمة بالاجماع وليس على براءتها بالصلوة الى احدى الجهات دليل
وبما ذكرنا ظهر لك الدليل الذي يمكن الاستدلال له ايض برواية خراش وسنتكلم عليه اما القول الثالث فكانه احتج ايض بهذين الوجهين وتخلص في الاعمى
الاعمى بلزوم العسر والحرج فيه بالتكليف بالاربع في اكثر الاوقات واحتج في كري بجواز التقليد لمثل المكفوف بانه كالعامي في الاحكام اذ ادلة القبلة
مرئية ولا طريق له الى الرؤية وبهذا يظهر حجة ما في كري من تجويز التقليد لمن جوزه واحتج للمنع في العالم الممنوع لعارض بان القدرة على اصل الاجتهاد
حاصلة والعارض سريع الزوال واعترض عليه الفاضل في شرح الارشاد بان في صلاحيته للدلالة نظر لحصول العجز في الحال الذي هو محل التكليف فيرجع الى
التقليد كالاعمى والقدرة على اصل الاجتهاد غير مفيد مع المانع وسرعة الزوال لو سلم غير صالحة للتعليل والظ ان مراد المص ره انه لا حرج فيه
بالتكليف بالاربع لندرته وقصره فلم يكلف معه تحصيل اليقين بالبراءة بخلاف المكفوف ومن لا يتمكن من المعرفة للزوم العسر والحرج فيه بالتكليف بالاربع كثيرا
فيندفع عنه ما اورده لكن لا يخفى جريان ما ذكره في المتمكن من الاجتهاد الممنوع منه لضيق الوقت ايض فلا وجه للتفرقة بينه وبين الممنوع لعارض من
الغيم ونحوه حيث حكم في الثاني بما حكم ولم يرجح في الاول شيئا بل ذكر فيه انه امكن جواز التقليد لانه موضع ضرورة وظ الاصحاب وجوب الصلوة الى اربع
او الى ما يسعه الوقت لمرسلة خراش وكانه لم يعرض فيه الفرق بينهما بل قصره اولا على ذكر الاحتمال وظ الاصحاب ثم بعدما رجح في الثاني ما رجحه يعلم ترجيحه لذلك
في الاول ايضا وههنا فوائد **الاولى** على ما اخترناه من اطلاق الحكم بالتقليد لا ترتيب بينه وبين الاجتهاد المفيد للظن بل الاعتبار فيهما على غلبة الظن فايهما
حصلت فهو المتبع ولو تعارض الظن الحاصل بالاجتهاد والحاصل بالتقليد اتبع اقواهما وهو مختار المص ره في كري وذهب بعض الاصحاب الى تقديم الاجتهاد وعدم
جواز التقليد لمن يتمكن من الاجتهاد واختاره في المعتبر وكانه لظ موثقة سماعة السابقة اجتهد رايك وتعمد القبلة جهدك وفيه تامل **الثانية** المراد
بالتقليد هنا التعويل على قول من يخبر بالقبلة سواء اخبر عن يقين او عن اجتهاد وان كان اطلاق التقليد على الاول مجازا في اصطلاحهم لكن يعتبر في الاول
ان لا يكون قوله حجة شرعا والا فالظ كما يلوح من عبارة المص في قواعده انه لا خلاف في الرجوع اليهما الا ان اخباره حجة شرعا وربما يقال بالاكتفاء بشهادة العدلين
المخبرين عن يقين وعدم لزوم الاجتهاد فيه وان امكن الاجتهاد ولا يخلو عن ضعف لانه لم يثبت حجية قولهما شرعا ومثله القول في الوقت **الثالثة** اذا كان المخبر مجتهدا
في الاحكام فاخباره كغيره بالنسبة الى مجتهد مثله واما بالنسبة الى المقلدين فان اخبر عن يقين فالظ على طريقتهم قبول قوله وان اخبر عن ظن فلا
الا ان يفيد ظنا حصل به التحري كغيره لان المتبع ظنه في الاحكام لا في كل ما اخبر به هذا اذا اخبر بنفس القبلة واما اخباره عن علامة القبلة فان
كان عن دليل شرعي فهو حجة شرعا في حق المقلدين كغيره من الاحكام على طريقة الاجتهاد والتقليد وان كان عن غيره كقواعد الهيئة فالظ انه كاخباره
عن نفس القبلة فان اخبر به عن القطع فالظ انه حجة على طريقتهم وان كان عن الظن فلا الا اذا حصل به التحري فتدبر **قوله** العدلان العارفان بها ولو
امكن تقليد العدلين فهل يقدم على العدل الواحد اختاره الش في شرح الارشاد ولو تعذر العدل ففي الرجوع الى المستور بل الى الفاسق مع ظن
صدقه بل الى الكافر مع تعذر المسلم وجهان من استلزام الجهل بالمشروط والامر بالتثبت عند اخبار الفاسق والنهي عن الركون الى الكافر ومن
حصول اخبار المسلم وقيام الظن الراجح مقام العلم في العبادات وفي ط منع من قبول قول الفاسق والكافر وظاهره عدم اشتراط العدالة وانه يكفي
كونه على ظ الاسلام اذا لم يعلم فسقه بل كفايته ذلك في العدالة وقوى المص في كري الجواز في الاخير ثم قطع به في المستور وجعل الش في شرح الارشاد
الاولى العكس في الجميع لفقد شرط الشهادة والاخبار وعدم جواز العمل بمطلق الظن فيصلي الى الاربع وعلى ما قررنا من بناء الحكم على صدق التحري
فالمعتبر هو الظن الغالب في غاية بذل الجهد في تحصيله وربما يقدم خبر المستور بل الفاسق بل الكافر على خبر العدل بل العدلين واولى منه جواز
تقديم خبر العدل الواحد على العدلين اذا كان الظن الحاصل بقوله اقوى نعم لو كان خبر العدلين عن قطع تعين متابعتهما لكونه حجة شرعا
كما ذكرنا سابقا **قوله** رجلا كان ام امراة ولا يكفي الصبي لتعذر قبول خبره كذا في شرح الارشاد وفي ط سوى بين الصبي والبالغ وهو الوجه
على ما حققنا من اعتبار التحري اذ ربما حصل بقول الصبي فتدبر **قوله** مع ضيق الوقت عن التعلم او لعدم اهليته لمعرفة الادلة اما لو قدر
على التعلم ووسع الوقت وجب عليه التعلم قطعا عينا لتوقف الواجب العيني عليه كباقي شروط الصلوة ويحتمل كون الوجوب كفائيا كتعلم
الفقه وضعف بما قلناه وبعدم المشقة في تعلم الامارات المفيدة للعلم للقبلة بخلاف التفقه ومنع وجوب كون التفقه على الكفاية كذا في شرح

الارشاد

متقاطعة على ذوات قوائم مع الامكان فان عجز اكتفى بالممكن والحكم بالاربع مشهور ومستنده ضعيف واعتباره حسن لان الصلاة كذلك تستلزم اما القبلة او
الانحراف عنها بما لا يبلغ اليمين واليسار وهو موجب للتحري ... عن الصلاة الواحدة واجبا من باب المقدمة لتوقف الصلاة الى القبلة او ما في حكمها الواجب عليه
كوجوب الصلاة الواحدة في الثياب المتعددة المشتبهة بالنجس ليحصل الصلاة في واحد طاهر ومثل هذا يجب بدون النص ويبقى النص له شاهدا وان كان مرسلا و
ذهب السيد رضي الدين بن طاوس هنا الى العمل بالقرعة استضعافا للسند الاربع مع وروده الكل امر مشتبه وهذا منه وهو نادر ولو انكشف الخطاء

الارشاد **قوله** متقاطعة على زوايا قوائم ...

بعد الصلاة بالاجتهاد او التقليد حيث يسوغ

او ناسيا للمراعاة لم يعد ما كان بين اليمين واليسار اى ما كان دونهما الى جهة القبلة وان قل ويعيد ما كان اليهما محضا فى وقته لا خارجه والمستدبر وهو الذى صلى ما يقابل
سمت القبلة الذى يجوز الصلوة اليه اختيارا يعيد ولو خرج الوقت على المشهور جمعا بين الاخبار الدال اكثرها على اطلاق الاعادة فى الوقت وبعضها على تخصيصه
بالمتيامن والمتياسر واعادة المستدبر مطلقا والاقوى الاعادة فى الوقت مطلقا لضعف مستند التفصيل الموجب لتقييد الصحيح المتناول باطلاقه موضع النزاع وعلى المشهور
كل ما خرج عن دبر القبلة الى ان يصل الى اليمين واليسار

لم تثبت الا اذا تبين الخطاء فى الوقت كما يظهر بالتامل فى الروايات الاتية ويحتمل الاستيناف المستدبر على التفسير بما ذكر من ان ما بعد الكل بعد
الجزء ويحتمل الاستيناف مطلقا اذا ادرك ركعة فى الوقت لانه اذا ادرك ركعة فى الوقت فيصير الباقى فى حكم الوقت فيكون بحكم المتذكر فى الوقت ولا
يخفى ضعفه فان الحكم بكونه فى حكم الوقت مطلقا ثم على ان الحكم بوجوب الاستيناف فيما لو تذكر فى اخر الوقت الحقيقى بحيث لا يسع الوقت الا تمام الصلوة
لا يخرج عن اشكال والاحوط فى الصورة الاولى تمام الصلوة والقضاء بعدها وفى الثانية ايضا الاولى وان لم يكن الاحتياط والله تعالى يعلم هذا كله فى الظان
واما الناسى فيمكن ايضا ان يكون حكمه حكم الظان على القولين ويحتمل الحاقه بالعامد لتقصيره والقول بوجوب الاستيناف وان كان الى ما بين المشرق و
المغرب كذا بوجوبه اذا ظهر الانحراف بعد خروج الوقت وان لم يكن مستدبرا ويحتمل الحاقه بالعامد فى الثانى فقط بناء على ان ما بينهما قبلة مع العذر
مطلقا كما سيتضح كل ذلك بالتامل فيما سنذكره فى الحاشية الاتية فى تحقيق الحاق الناسى بالظان والظ هو الاول لكن خرج على قول الشيخ لا يمكن استناد
المدارك بشرطية الاستقبال بما ذكرنا فى الظان بل يجاب عنه بان المسلم من شرطيته ليس الا ان الاخلال به عمدا موجب للاعادة واما مع السهو مطلقا او
بعض الصلوة فلا فتامل **قوله** او ناسيا للمراعات الحاق الناسى ههنا بالظان قول جماعة من الاصحاب ونقل فى المعتبر عن الشيخ انه قال اذا صلى الى
غير القبلة ناسيا او لشبهة اعاد ان كان الوقت باقيا ولو كان خرج لم يعد قال وكانه الحقه بالظان وفيما ذكره اشكال انتهى وقال العلامة فى [illegible]
هل يكون حكم الناسى والمصلى بشبهة حكم الظان قال الشيخ نعم انه ان كان الوقت باقيا اعاد وان خرج لم يعد [illegible] انتهى وقال فى [illegible]
الحقه الشيخ بالظان فى وجوب الاعادة فى الوقت لا خارجه والاقرب الحاقه بالعامد لتفريطه بالنسيان انتهى ولا يخفى ان مراد الشيخ من الاعادة فى الو
اما الاعادة فيه مطلقا وان كان الى ما بين المشرق والمغرب كما هو ظ اطلاق كلامه وسيجئ فى الظان ان ظ اطلاق كلامه كغيره من الاصحاب ذلك
الاعادة فيه فى غير ما كان الى ما بينهما فظ الشارح ان يكون اخوه ايضا كذلك واما اشكال المحقق وتردد المنتهى فهو ايضا اما فى الاعادة فى الوقت لا خارجه مطلقا
باحتمال الاعادة مطلقا فى خصوص الناسى وان لم يكن الظان عندهما كذلك كما هو ظ نهاية العلامة حيث جعل الاقرب الحاقه بالعامد فان العامد عليه الاعادة
فى الوقت وخارجه مطلقا وان كان الى ما بينهما اذ الاشكال والتردد باحتمال الاعادة خارج الوقت ايضا فى خصوص الناسى اذا لم يكن الى ما بينهما وعلى
ما جعله فى نهاية الاقرب ايضا على ان الناسى انه يلحق بالعامد فيما اذا لم يكن الى ما بينهما بان يكون عدم الاعادة اذا كان الى ما بينهما مسلما عندهم فى غير الظان
ايضا [illegible] فى الجملة وان كان مقصرا ولا يخرج عنه الا المتعمد المحض ويؤيده هذا ما سننقله عن [illegible] فى الجاهل حيث جعل الاقرب فيه الاعادة
لما كان الى ما بينهما وكيفما كان فالاقرب عندى ان الناسى ايضا حكمه حكم الظان فيما سنذكره من عدم الاعادة فيما اذا صلى الى ما بينهما اصلا والاعادة
فى الوقت لا خارجه فى غيره اما الاول فلشمول اطلاق ما استدلوا به فى الظان من صحيحتى معوية بن عمار وزرارة كما سيجئ للناسى ايضا فلا وجه للتقييد بينهما
وشرطية الاستقبال لم يثبت الا الى مطلق ما بينهما او بمعنى ان الاخلال به عمدا موجب للاعادة مطلقا واما مع السهو فلا واما الثانى فلشمول بعض ما استدلوا
به فى الظان على ذلك للناسى ايضا كصحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد الله ورواية محمد بن الحصين وموثقة زرارة الاتية وشرطية الاستقبال على تقدير
تسليمها مطلقا لا يفيد الا الاعادة مع الاخلال بها فى الوقت لا القضاء خارجا ايضا كما سنذكره فى الظان ويمكن ان يستدل ايضا على عدم الاعادة فى الصو
الاولى مطلقا وفى خارج الوقت فى الثانية بعموم رفع الخطاء والنسيان الكريمة [illegible] اذ الظ منه ليس الا رفع جميع المواخذة فقط لا رفع جميع الاحكام واما
ما استدل به فى نهاية لما جعله الاقرب من تفريطه بالنسيان ففيه ان تفريطه ان كان لا يوجب الحكم بوجوب الاعادة او القضاء عليه مطلقا مع اطلاق الروايات الصحيحة
عنها فى خلافه هذا واما جاهل الحكم فقال المص فى كرى الاقرب انه يعيد مطلقا الا ما كان بين المشرق والمغرب لانضمام جهله الى تقصيره وحمل المساوات
الناس فى سعة ما لم يعلموا انتهى والاقرب المساوات مطلقا لما ذكر فى الناسى بعينه لشمول الروايات المذكورة له ايضا وتقصيره لا يصلح حجة [illegible]
ولو صلح لذلك فينبغى ان يقول بوجوب الاعادة عليه فيما كان الى ما بينهما ايضا كالعامد ثم [illegible] التفرقة بين الموضعين مما لا وجه له الا ان يثبت
عندهم اجماع على عدم الاعادة فيما اذا كان الى ما بينهما فى غير المتعمد المحض كما احتملناه فيكون حكمه بعدم الاعادة فيه بهذا الاعتبار لا باعتبار
اطلاق الروايات فيه حتى لا يكون للتفرقة وجه لكن لم اجد فى كلامهم تصريحا بذلك اما استدلاله للجانب الاخر بعموم الخبر المذكور ففيه ما فيه كما اشرنا
اليه فى الناسى ايضا هذا كله فى غير المستدبر واما هو فعلى القول بعدم الفرق كما هو المختار فلا كلام وعلى القول بالفرق فان اوجب القضاء عليه
فى الظان ففيهما بطريق اولى والا فان حملنا ما استدل به على وجوب القضاء فى المستدبر يشمل باطلاقه الناسى والجاهل ايضا فلو تم لتم فيهما والا فاحتمال
الفرق بينهما وبين الظان فى صورة عدم وجوب القضاء عليه حيث ان بعض الروايات الدالة عليه لا يشملها كصحيحة سليمان بن خالد وصحيحة يعقوب
بن يقطين كما يظهر بالتامل فيهما فتامل **قوله** على اطلاق الاعادة فى الوقت وعدمها خارجه وكان الاولى التصريح به فانه مناط الحاجة الى
الجمع بينها وبين ما يدل على اعادة المستدبر مطلقا الذى هو محل الخلاف كما سنذكره اذ لولا ذلك لم يكن بينهما منافات ولم يحتج الى تقييد الاطلاق
فلم يتوجه ما ذكره الشارح ان ضعف مستند التفصيل يمنع من تقييد الصحيح به فافهم **قوله** وبعضها على تخصيصه بالمتيامن [illegible] ظاهره ان بعضا معينا
منها يدل على التخصيص بالاعادة المذكورين وليس كذلك بل بعض منها يدل على التخصيص المذكور وبعض اخر على الاعادة المذكورة ثم ان البعض الاول
لا يدل على التخصيص بالمتيامن والمتياسر بل على عدم الاعادة اصلا على من صلى الى ما بين المشرق والمغرب فيلزم منه تخصيص الحكم الوارد فى الاول
الاولى فينبغى مطلقة فى غير حتى المستدبر بالعادة لا يخرج عن قصور **قوله** والاقوى الاعادة فى الوقت مطلقا ظ الشارح ان المراد الاطلاق بالنسبة الى من
لم يبلغ حد المتيامن والمتياسر فيكون مذهبه الاعادة فى الوقت فى الجميع حتى من صلى الى ما بين المشرق والمغرب واعادة المستدبر مطلقا حيث لم يقدح فيه
او هو ساكت عنه وتخصيص الاعادة بالوقت دون خارجه فى الجميع فتحمله سلطان العلماء ره على ظاهره حيث كتب على قوله مطلقا ولو كان بين

اليمين واليسار ولا يخفى على المتتبع انه لا يمكن الحمل عليه ههنا على ما هو المعروف بين المتاخرين فانهم لم ينقلوا خلافا فى عدم الاعادة على من صلى خطأ الى
ما بين المشرق والمغرب بل ادعوا الاجماع عليه كما ستنقله وايضا مستند الحكم فى تخصيصه ليس بضعيف كما ادعاه الشارح فالظاهر بناء على ما ذكرنا حمل كلامه
على ان الاقوى الاعادة على من وجب عليه الاعادة فى الوقت اى فى خصوصه لا فى خارجه مطلقا اى حتى فى المستدبر فيكون نزاعه مع المش بما هو فى المستدبر
حيث ان المش اعادته خارج الوقت ايضا والاقوى عنده اختصاصها ايضا بالوقت كالمتيامن والمتياسر واما عدم الاعادة اصلا على من صلى
الى ما بين المشرق والمغرب فلا نزاع له فيه ثم ههنا مباحث **الاولى** عدم الاعادة فيما اذا كان بين المشرق والمغرب لم ينقلوا فيه خلافا
وادعى جماعة من الاصحاب عليه الاجماع منهم المحقق فى المعتبر والعلامة فى المنتهى والتذكرة والشارح فى شرح الارشاد لكن جماعة من الاصحاب على ما رأينا لم
يصرحوا بما بين المشرق والمغرب بل فصلوا بالانحراف اليسير والكثير فحكموا بعدم الاعادة فى الاول وشمول اليسير لما لا يبلغ اليمين واليسار مطلقا غير ظاهر اذ
يمكن ان يكون مرادهم به ما جاز الانحراف به مع العلم والاختيار بناء على سعة الجهة فلا يدل على عدم الاعادة فيما زاد عليه لكن ذكر المص فى كرى ان
ظ كلام الاصحاب ان الكثير ما كان الى سمت اليمين واليسار او الاستدبار والمحقق الثانى ره فى شرح القواعد وصاحب المدارك فسرا الانحراف اليسير بما اذا
كان بين المشرق والمغرب من غير شائبة تردد وكلام جمع كثير منهم مطلق فى وجوب الاعادة فى الوقت من غير تفصيل اصلا قال المفيد فى المقنعة ومن
اخطأ القبلة او سهى عنها ثم عرف ذلك والوقت باق اعاد فان عرفه بعد خروج الوقت لم يكن عليه اعادة الا ان يكون قد صلى مستدبر القبلة فيجب عليه
ح اعادة الصلوة كان الوقت باقيا او منقضيا وقال الشيخ فى ط واذا صلى البصير الى بعض الجهات ثم تبين له انه صلى الى غير القبلة والوقت باق اعاد
الصلوة الى قوله فان انقضى الوقت فلا اعادة عليه الا ان يكون استدبر القبلة فانه يعيدها على الصحيح من المذهب وقال قوم من اصحابنا لا يعيد وقال
فى ف من اجتهد فى القبلة وصلى الى احدى الجهات ثم بان له انه صلى الى غيرها والوقت باق اعاد الصلوة على كل حال وان كان قد خرج الوقت فان كان
استدبر القبلة اعاد الصلوة وان كان صلى يمينا وشمالا فلا اعادة عليه وفى اصحابنا من يقول اذا صلى الى استدبار القبلة وخرج الوقت لم يعد
ايضا وقال فى يه ومن صلى الى غير القبلة متعمدا وجب عليه اعادة الصلوة فان صلاها ناسيا او لشبهة ثم تبين انه صلى الى غير القبلة وكان الوقت باقيا
وجب عليه اعادة الصلوة وان كان الوقت خارجا لم يجب عليه اعادتها وقال ابن زهرة فى الغنية ومن توجه مع الظن ظنا ثم تبين له انه توجه الى غير
القبلة اعاد الصلوة ان كان وقتها باقيا ولم يعد ان كان وقتها خارجا الا ان يكون استدبر القبلة فانه يعيد على كل حال ومثله فى الوسيلة لابن
حمزة فانه عد فيمن يجب عليه اعادة الصلوة من اشتبه عليه جهة القبلة فتحرى وصلى مستدبر القبلة ثم ظهر له ذلك وفيمن لا يجب عليه اعادتها من تحرى
القبلة فصلى الى جهة ثم ظهر له انه قد صلى الى يمين القبلة ويسارها وقد مضى الوقت قال فان علم ذلك وكان الوقت باقيا اعاد على كل حال وقال
سلار بن عبد العزيز الديلمى فى كتاب المراسم من صلى صلوة الى جهة ثم ظهر له انه اخطأ القبلة فان كان الوقت باقيا اعاد على كل حال وان كان الوقت
قد خرج وظهر له انه كان استدبرها اعاد ايضا وان لم يكن استدبرها وقد خرج الوقت فلا يعيد وقال ابن ادريس فى السرائر فان اخطأ القبلة وظهر له
بعد صلوته اعاد فى الوقت بغير خلاف فان كان قد خرج الوقت فلا اعادة عليه على الصحيح من المذهب المشهور انتهى ثم ان دعوى الاجماع على التفصيل
المذكور مع اطلاق كلام هؤلاء الاجلاء من الاصحاب مشكل جدا لكن المدعين له اعرف متى وربما كان لهم قرينة على ان مرادهم بالقبلة ههنا ما يعم ما بين
المشرق والمغرب فانه يجزى عندهم الصلوة الى ما بينهما للكل ممن كان له عذر فى الجملة ومما يؤيد ذلك ان الشيخ فى يب فى شرح ما نقلنا عن المقنعة اورد فيه
جملة من الاخبار ورواية معوية بن عمار الاتية ولم يتعرض لتوجيهها او تاويلها وكيفما كان فالاقوى ما ذكروه من عدم الاعادة فى هذه الصورة ويدل عليه مع
الاصل ما تقدم من صحيحة معوية بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل يقوم فى الصلوة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة
يمينا وشمالا فقال قد مضت صلوته وما بين المشرق والمغرب قبلة وصحيحة زرارة المتقدمة ايضا عن ابى جعفر عليه السلام انه قال لا صلوة الا الى القبلة قال قلت اين
حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب قبلة **الثانية** الاعادة فى الوقت لما كان الى اليمين او اليسار وعدم الاعادة خارجه حكم فى المدارك بانه ايضا
اجماعى وكانه اخذه من العلامة فى المنتهى حيث قال انه ذهب اليه علماؤنا وظاهره الاجماع لكنه فى نفس التذكرة وبه لم يجزم بالحكم بل احتمل مساواته للاستدبار فى القضاء
فى الوقت وخارجه فى الجملة فلا ريب فى شهرته بين الاصحاب شهرة عظيمة ويدل عليه ايضا اطلاق روايات كثيرة كصحيحة الكافى فى باب عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله
قال اذا صليت وانت على غير القبلة واستبان لك انك صليت وانت على غير القبلة وانت فى وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد وفى يب رواية اخرى عنه ايضا مثلها وفى الفقيه ايضا رواية اخرى
ضمنها الحقها فى الحكم وطريقها اليه صحيح وصحيحة سليمان بن خالد المتقدمة بطرق ثلثة اثنان منها صحيحان قال قلت لابى عبد الله عليه السلام الرجل يكون فى قفر من الارض
فى يوم غيم فيصلى لغير القبلة ثم يصحى فيعلم انه صلى لغير القبلة كيف يصنع قال ان كان فى وقت فليعد صلوته وان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده ومثلها
صحيحة يعقوب بن يقطين بسندين ورواية محمد بن الحصين المتقدمتين وموثقة زرارة ... عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا صليت على غير القبلة فاستبان لك قبل
ان تصبح انك صليت على غير القبلة فاعد صلوتك وهذه الروايات وان كانت مطلقة تشمل ما اذا صلى الى ما بين المشرق والمغرب ايضا لكن يخص ما عدا ذلك
بالاجماع على ما نقلوه وبالخبرين السابقين على انه يمكن ان يقال ان ما بينهما قبلة بمقتضى الخبرين السابقين فالروايات المذكورة لا تشمل الصلوة
اليه لو فرض القول باطلاق وجوب الاعادة فى الوقت كما هو ظ ما نقلنا عن المقنعة وغيره فتخصيص اطلاق هذه الروايات ومنه يظهر انه يمكن حمل كلام الشارح
ههنا على ظاهره لكنه بعيد جدا مع [illegible] الفتوى بخلاف ما ادعى جماعة من الاصحاب الاجماع عليه منهم هو نفسه فى شرح الارشاد من غير تعرض لذلك
والظاهر وجود خلل له فى تلك الدعوى ومع ذلك لا يستقيم حكمه بضعف مستند التفصيل كما اشرنا اليه فتامل والذى يمكن ان يحتج به للاحتمال الذى نقلنا
عن كرى وبه هو ان الاستقبال شرط مع امكانه وقد حصل فى الظان ولو سلم فلا يلزم منه الاعادة فى الوقت واما القضاء خارجه فلا لان القضاء

بالحقويها وما خرج عنهما نحو العبلة يلحق بها **الثالث ستر العورة** وهي القبل والدبر للرجل والمراد بالقبل القضيب والانثيان وبالدبر المخرج لا الاليان في المشهور
وجميع البدن عدا الوجه وهو ما يجب غسله منه في الوضوء اصالة والكفين ظاهرهما وباطنهما من الزندين وظاهر القدمين دون باطنهما وحدهما مفصل الساق
ونقل الذكرى عن الدروس الحاق باطنهما بظاهرهما وفي البيان استقربها هنا وهو احوط للمرأة ويجب ستر شيء من الوجه والكف والقدم من باب المقدمة وكذا في عورة الرجل
والمراد بالمرأة الانثى البالغة لانها تانيث المرء وهو الرجل فيخرج منها الامة البالغة وسياتي جواز كشفها راسها ويدخل الشعر فيما يجب ستره وعبر قطع المصنف في كتبه
وفي الالفية عدا اولى ويجب كون الساتر طاهرا فلو كان نجسا لم تصح الصلوة وعفى عما مر من ثوب صاحب القروح والجروح بشرطه وما نقص عن سعة الدرهم من الدم

وعن نجاسة ثوب المربية للصبي بل لمطلق الولد

ونحوه بدلا منه مرويا بل ويمكن ايضا ان يحتج له بروايتي عمرو بن يحيى ومعمر بن يحيى لا الانتين في البحث الثالث في حجة الشيخ بل الاحتجاج بهما لهذا الاحتمال
انسب من الاحتجاج للمشهور الاطلاق الروايتين وعدم تقييدهما بالاستدبار لكن سند كرواتيهما بضعف سندهما الا ان يصلحان حجة للتقييد لتلك الاخبار فكيف
من طرحها والعمل بمعارضيها مع ما سنذكره من الوجوه في تاويلها الثلاثة انهما تلك الاخبار **الثالثة** ما اذا صلى على دبر القبلة فان ظهر له ذلك بعد
قبل خروج الوقت فلا ريب في وجوب الاعادة بالاجماع وباطلاق الروايات السابقة واما ان ظهر بعد خروج الوقت فالمشهور وجوب القضاء وقال السيد المرتضى
بعدم وجوبها كما في الصورة السابقة واختاره جماعة من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والعلامة في المختلف والذكرى وللصدوق كرسي سره والله هنا على ما حملنا كلامه
عليه حجة الشيخ موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله في رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما
بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة حين يعلم وان كان متوجها الى دبر القبلة فليقطع ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة ولا يخفى ان
هذه الرواية مع ما في سندها بانه ثالث على جماعة من الفطحية وما في متنها من القصور لعدم استيفاء الاحتمالات لا تنهض حجة لمطلوبهم لانها قاصرة عن افادة
المطابق الصلوة والظاهر منه بقاء الوقت والكلام فيما اذا ظهر ذلك بعد الصلوة وبعد خروج الوقت ولا يخفى انه على هذا يمكن رفع القصور عن المتن بان
فيه اشارة الى ان ما سوى ما بين المشرق والمغرب في حكم الدبر بكون الخبر حجة لمذهب المحقق والعلامة في المسئلتين لطابق الاقسام فتدبر ويمكن ايضا
الاستدلال لهم برواية معمر بن يحيى المتقدمة قال سئلت ابا عبد الله عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت له القبلة وقد دخل في وقت صلوة اخرى
قال يعيدها قبل ان يصلي هذه التي قد دخل وقتها وشأنها رواية معمر بن يحيى وهما وان كانتا مطلقتين لكن يجب حملها على صورة الاستدبار جمعا
بين الاخبار ومنه انه لضعف سندهما لا تصلح حجة لتقييد الاخبار المطلقة مع كثرتها وصحة كثير منها وقد اشرنا ايضا سابقا انه لا يبعد ان يكون الخبران خبرا واحدا
رووه تارة عن عمرو بن يحيى وتارة عن معمر بن يحيى مع بعض التغيرات سهوا ولو سلم صحتهما فيمكن حملهما على الاستحباب وليس ابعد من تخصيصهما بصورة الاستدبار
بلا قرينة واظهر مع ما يلزم منه من تقييد الاخبار المتكثرة السابقة ويمكن ايضا حملهما على من صلى في الاول لنا الوجوب التحري عليه اما الخبر الاول فظاهر
بالوحدة مع وجوب الاربع عليه كما هو المشهور فيكون وجوب القضاء عليه لذلك لا للاستدبار على ما ذكره فتدبر وحجة القول الثاني مع اصالة البراءة
الاطلاق الاخبار السابقة وعدم صلاحية ما جعل مقيدا لها لذلك فليحمل على اطلاقها ولا يخفى قوته ومتانته لكن التعويل على الاطلاق فيما سوى الرواية
الاخيرة واما الرواية الاخيرة فدلالتها على عدم الاعادة اذا استبان بعد الفجر انما هو بالمفهوم ودعوى عموم المفهوم ضعيفة جدا بل يكفي لصحة التقييد افادة
عدم ثبوت الحكم في بعض ما استفيد منه القيد فان ثبت في بعضه فيها يكفي لفائدة المفهوم عدم وجوب الاعادة في بعض صور الاستبانة بعد الفجر وهو
ما لم يكن مستدبرا ولا يلزم عدم وجوبها مطلقا على انه يمكن المناقشة هنا في اصل دلالة المفهوم على ما ذكر اذ يمكن ان يكون المراد بالاعادة ما هو المصطلح وهو
الاعادة في الوقت لا ما يشمل القضاء ايضا وعلى هذا فمفهوم الكلام لعله لا عدم الاعادة اذا استبان بعد الفجر وهو كذلك لخروج الوقت حينئذ ولا يدل على
عدم القضاء فيكون فائدة التقييد مجرد الاشارة الى امتداد وقت العشاء الى الفجر للمضطر او نتبين له الحال فيه بعد بقاء الاداء بخلاف ما لو تبين له بعده
ههنا رواية اخرى وهي صحيحة زرارة المتقدمة في البحث الاول فانه في آخرها بعد ما نقلنا قال قلت فمن صلى لغير القبلة او في يوم غيم في غير الوقت قال
يعيد ولا يخفى انها مطلقة في الاعادة وفيما لو يكن الى ما بين المشرق والمغرب لكن على ما اخترناه تحمل على الاعادة في الوقت جمعا بين الاخبار وعلى المشهور
يمكن ايضا حملها على اطلاقها بتخصيصها بالمستدبر ويمكن ايضا حملها على اطلاقها وتخصيصها بصورة التهو بناء على القول بوجوب الاعادة والقضاء
مطلقا كما نقلنا سابقا عن العلامة بناء على ما نقلنا عن المصنف في كرى كان الاول الظهر ولو عبر بلفظ الاعادة ثم **قوله** يلحق بها متعلق الوقت خارجه كما
يلحق بالاستدبار وان كان قريبا منه مصادا في الاعادة مطلقا لمخالفة الروايات المطلقة المتكثرة على مدلول الرواية وهو ما كان على دبر القبلة واما ان
ما خرج عنهما نحو القبلة يلحق بالقبلة فهو صريح كلامهم لا حاجة الى التعرض له وانما خص هذا التفصيل بالقول المشهور على ما اختاره في المستدبر على ما
حملنا كلامه عليه هو قول المرتضى لا يتفاوت الحكم في الاول بالحاقهما بهما او بالمستدبر اذ الحكم فيهما الاعادة في الوقت لا في خارجه ولو فرض نزاع مع المشهور
صلى الى ما بينهما وقوله فيه ايضا بالاعادة في الوقت كما احتملنا فيما بينهما الى القبلة يلحق بهما الا بالقبلة وهذا بناء على حمل كلامه على النزاع مع المشهور
في كل الكبرى اذ تفريعهما على المشهور بذلك سيما ان الحكم الثاني بما لا اشتباه فيه على المصنف كما اشرنا اليه فلو لم يكن له نزاع معهم فيما الحاجة الى التعرض
له الان بعد ذكره بعد الحكم الاول مع بتقريبه استطرادا الا لرفع اشتباه او لبيان اختصاص بقولهم ثم **قوله** في ذلك تبع لتفسير العورة بالقبل
والدبر ومقابل المشهور قول ابن البراج ان العورة من الركبة الى السرة وقول ابي الصلاح انها من السرة الى نصف الساق والمعتمد ما هو المشهور **قوله**
وجميع البدن هذا هو المعروف بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه سوى بين الرجل والمرأة في ان الذي يجب ستره في الصلوة انما هو القبل والدبر منهما
قوله استقربها هنا وهو احوط وان كان ما في الذكرى والدروس اقوى **قوله** وسياتي جواز كشف راسها فهو بمنزلة الاستثناء من هذا فلا يتوهم
منه اعتراض كما لا اعتراض بعدم ظهور حكم الصبية اذ لا ضير فيه خصوصا على القول بعدم شرعية صلوتها مع انه يمكن استفادته مما سيجيء من
سقوط ستر الرأس عنها ويمكن بقرينة ما هنا ان يجعل المرأة بمعنى الانثى مطلقا ولو على التوسع بل قال في القاموس مثلثة الميم الانسان او الرجل وهي
على الاول تشمل المرأة الصبية ايضا فيكون ما سيجيء من حكم الامة والصبية كليهما بمنزلة الاستثناء لما هنا فتدبر **قوله** ويدخل الشعر فيما يجب ستره ليت
شعري من اين علم ان دخوله في مسمى البدن غير ظاهر بل الظاهر خلافه **قوله** وعبر قطع المصنف في كتبه قال في سر ان لا دليل على الشعر في الحرمن العورة وقال
في كرى الاقرب وجوب ستر الاذنين والشعر من المرأة لرواية الفضيل عن الباقر قال صلت فاطمة وخمارها على راسها ليس عليها اكثر مما وارت به شعرها
اذ نهما فلعل مراد الشارح بالقطع هو الحكم به وترجيحه ثم لا يخفى ان الرواية على تقدير تسليم السند لا تنهض حجة للوجوب نعم في الالفية اولى اكثر الاصحاب

المشهور

وهو مورد النص بل كان الى التعميم اولى فلذا كان الثوب الواحد فلو قدرت على غيره ولو بشراء او استيجار او استعارة لم يعف عنه والحق بها المربي للمولود والمتعدد ويشترط
نجاسة ببوله خاصة فلا يعفى عن غيره كما لا يعفى عن نجاسة البدن به وانما اطلق المصنف نجاسة المربية من غيران يقيد بالثوب لان الكلام في الساتر واما التقييد بالبول فهو
مورد النص لكن المصنف اطلق النجاسة في كتبه كالباقي ويجب غسله كل يوم مرة وينبغي كونها آخر النهار ليصلي فيه اربع صلوات متقاربة بطهارة او نجاسة خفيفة وكذا عفي عما
يتعذر ازالته فيصلي فيه للضرورة ولا يتعين عليه الصلوة عاريا خلافا للمشهور والاقرب تخيير المختار وهو الذي لا يضطر الى لبسه لبرد وغيره بينه بين ان يصلي فيه
صلوة تامة الافعال وبين الصلوة عاريا فيومي للركوع والسجود كقول من الدراة قائما مع امن المطلع وجالسا مع عدمه والافضل الصلوة فيه مراعاة للتمامية وتقديما

لعوارض الوصف على فوات اصل الستر ولولا الاجماع على جواز الصلوة فيه عاريا بل المشهور تعينه لكان القول بتعين الصلوة فيه متوجها اما النظر الى اللبس فلا اشتباه في وجوب صلوته فيه

لم يتعرض للاصل **قوله** وهو مورد النص هو رواية ابي حفص عن ابي عبد الله قال سئل عن امرأة ليس لها الا قميص ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع
قال تغسل القميص في اليوم مرة والسند وان كان ضعيفا لكن ضعفه منجبر على طريقتهم بالشهرة العظيمة بين الاصحاب وتوقف فيه صاحب المدارك وجعل
الحاقها بسائر النجاسات في وجوب الازالة مع الامكان اولى واحوط وهو كذلك **قوله** فلو قدرت على غيره لا يخفى ان ظاهر الخبر انه يكفي في الحكم ان لا يكون لها
الا قميص ان قدرت على غيره فلا يجب عليها غسله خصوصا بالاستعارة لكن لا اقتصار في مثل هذا الحكم المخالف للاصل مع ضعف سنده على ما ذكره اظهر
قوله والحق بها المربي كان الالحاق باعتبار ان ثبات الحكم باعتبار رفع العسر والحرج وان تخصيص السائل بالمربية باعتبار ما هو الغالب من ان مربي الطفل
هو المرأة والا فالمقصود بالسؤال هو المربي مطلقا وفيه ان التخفيف عن المرأة لا يقتضي التخفيف عن الرجل لضعفهن حالا بالنسبة الى الرجال فاختصاصهن بالتخفيف
والقول بان السؤال عن المربي مطلقا لا خصوص المرأة ليس لا لمجرد التطوق والرجم بالغيب لا يمكن الحكم به سيما في مثل هذا الحكم المخالف للاصل ثم **قوله**
وبالولد المتعدد تنا الحاقه ايضا اشكال اذ شمول المولود للمتعدد غير ظاهر مع تضاعف النجاسة فيه غالبا فالعفو عن الاخف لا يوجب العفو عن الاثقل ثم
قوله فيصلي فيه للضرورة الظاهر كما افاده سلطان العلماء ان مراد المصنف مع تعذر الازالة ان كان مضطرا الى لبسه لبرد ونحوه فيصلي اي يجب الصلوة
للضرورة وهو موضع وفاق واما اذا كان مختارا ايمكنه الصلوة عاريا فالاقرب تخييره بين الامرين لا يتعين عليه الصلوة عاريا خلافا للمشهور وحمل قوله
الاقرب على انه تفصيل لما سبقه ولما بقي حكم المضطر الى لبسه مهملة كلامه استدركه بقوله واما المضطر الخ ولا يخفى ما فيه من التعسف **قوله** قائما
مع امن المطلع هذا مذهب الاكثر في صلوة العاري مطلقا وقال المرتضى يصلي جالسا مومئا مطلقا وذهب ابن ادريس الى انه يصلي قائما مومئا مطلقا لورود الحكم في
الروايات ايضا كما اختلاف الاقوال والتفصيل كما هو مذهب الاكثر جامع بينهما ثم **قوله** وتقديما لفوات الوصف الخ هذا انما يتجه لو ورد في الشرع
الساتر شرعا وكذا كونه طاهرا الخ في صورة الاضطرار ويمكن ان يقال بتقديم فوات الوصف على فوات الاصل وههنا ليس كذلك بل قد ورد الامر بالستر
عن الصلوة في النجس مطلقا انه لا يتجه الحكم بالتقديم المذكور اذ ربما كان مفسدة فعلها في النجس اعظم من مفسدة فقد الساتر ولا استبعاد فيه مع كثرة ما ورد
من الاخبار في المنع عنه والحكم فيها بالاعادة لو صلى فيه حتى في خارج الوقت فلا بد في ترجيح احد الطرفين من التعويل على الاخبار وما يظهر منها فنقول ما يدل
على الصلوة عاريا على ما وقفت عليه روايتان الاولى رواية محمد بن علي الحلبي عن ابي عبد الله في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب
واحد واصاب ثوبه مني قال يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا ويصلي يومي ايماء والثانية موثقة سماعة قال سئلته عن رجل يكون في فلاة من الارض ليس عليه
الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا ويومي وفي سند الاولى محمد بن عبد الحميد وتوثيقه غير معلوم الا ان
العلامة قد يصف الخبر بالصحة مع وجوده فيه وان لم يصفه بها ههنا والثانية فيها زرعة وسماعة الواقفيان مع الاضمار واما ما يدل على الصلوة في النجس
روايات منها ما في الفقيه في الصحيح عن محمد بن علي الحلبي انه سئل ابا عبد الله عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال يصلي فيه وطريقه اليه
صحيح ومنها ما في الفقيه في باب من صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم او كله يصلي فيه او يصلي
عريانا فقال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا ومنها ما فيهما من رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله صحيحة في الفقيه وموثقة بابان
في التهذيب عن ابي عبد الله قال سئلته عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلي فيه وزاد في الفقيه في خبر آخر قال يصلي فيه فاذا وجد
الماء غسله واعاد الصلوة ومنها موثقة في التهذيب بابان عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء
غسله ومنها حسنة محمد بن مسلم بابراهيم في باب قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايت وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن
عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك الحديث وهذه الرواية في الفقيه ايضا مع التصريح بان المسئول ابو جعفر لكن في طريق الصدوق اليه كلام
ومنها موثقة عمار في باب عن ابي عبد الله انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب لا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي فاذا اصاب
ماء غسله واعاد الصلوة ومنها رواية في باب عن محمد الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يجنب في الثوب او يصيبه بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه
اذا اضطر اليه ولا يخفى ان الروايتين الاوليين لا تصلحان لمعارضة هذه الروايات فاما ان يعتني بالجمع بين الروايات مع عدم تكافؤها فالاولى العمل بهذه
الروايات وطرح الروايتين وان لزم الجمع بينها مهما امكن فالاولى الجمع بينها بوجه احدها حمل هذه الروايات على الاضطرار وعدم امكان الصلوة عاريا
لبرد ونحوه وحمل الروايتين على ما اذا امكن ذلك وربما يؤيده قوله في رواية محمد الحلبي اذا اضطر اليه ثم ان الشيخ وجماعة ممن تبعه حكموا مع تخصيص الجواز
في النجس بصورة الاضطرار بانه اذا صلى فيه للاضطرار يجب عليه الاعادة بعده لذلك متمسكا برواية عمار وبعضهم نفى وجوب الاعادة فلا اتيان بالمامور به
هو يقتضي الاجزاء مع عدم صحة الرواية وعلى تقدير تسليمها فلا يدل الا على الاعادة مع التيمم والصلوة في النجس لا في الصلوة في النجس مطلقا كما ذكره فتدبر وثانيهما
الحمل على التخيير وحمل قوله ولم يصل عريانا على نفي وجوبها وعلى الاستحباب الترجيح الصلوة في النجس كما سننقله عن ابن الجنيد لان تجويز الصلوة قاعدا بالايماء
مع امكانها قائما لا يخلو عن بعد فلعله لهذا ذهب الاكثر الى تعين الصلوة عاريا وجمعوا بين الاخبار بالوجه الاول فكان بعضهم لم يعتد بهذا الاستبعاد
فانه اذا جاز ان يكون نجاسة الثوب سببا لعدم حضور الصلوة فيه اصلا وتعين الاتيان بها عاريا فلم لا يجوز ان يصير سببا لتساوي الصلوة فيه مع الصلوة
عاريا والتخيير بينهما فذهبوا الى التخيير وجمعوا به بين الاخبار مع ترجيح الصلوة في النجس كما نقل عن ابن الجنيد او من غير ترجيح كما نقله المحقق في المعتبر والعلامة
في المختلف وهذا والشيخ في باب تارة اول هذه الاخبار بحمل الصلوة فيها على صلوة الجنازة ولا يخفى بعده وتارة احتمل جواز الصلوة الا انه يجب عليه عند
وجود الماء غسله واعادة الصلوة مستشهدا برواية عمار واحتمل في خصوص رواية علي بن جعفر ان يكون الدم المذكور دما طاهرا كدم السمك ويمكن
اجراء هذا في حسنة محمد بن مسلم ايضا وحمل الامر بالطرح على الاستحباب لكن الشيخ لم يتعرض لهذه الرواية في هذا البحث اصلا والعجب منه انه لم يتعرض

لما ذكرنا

لما ذكرنا من الحمل على الاضطرار مع انه اظهر جدا مما ذكره من الوجوه ويمكن ايضا حمل رواية عبد الرحمن وموثقة الحلبي على ان السؤال عن ثوب اجنب فيه الرجل
من غير ان يصيبه المنى اما باعتبار انه عرق فيه او بدنه منه ظنا من السائل حصول النجاسة او كراهة بمجرد ذلك ح فالامر بالصلوة فيه لا يحتاج الى التاويل والحكم
بالغسل بعد وجدان الماء في الموثقة محمول على الاستحباب فتدبر وبما تلونا عليك ظهر ان القول بجواز الصلوة في النجس وان كان اقوى نظرا الى الاخبار لكن الاحتياط
كما في الصلوة عاريا اذ لا يظهر منهم خلاف في تجويزه وظاهرهم عدم الخلاف ايضا في عدم وجوب الاعادة ح بخلاف الصلوة في النجس لما فيه من الخلاف والله تعالى يعلم
قوله ويجب كونه اى الساتر غير مغصوب لا خلاف في عدم جواز الصلوة في الثوب المغصوب مع العلم به وهل يبطل الصلوة ح الاكثر ذلك سواء كان هو
الساتر الواجب او غيره لان الحركات الواقعة فيه في الصلوة منهي عنها لانها تصرف في المغصوب والنهي عن الحركة في القيام والقعود والركوع والسجود وهي
اجزاء الصلوة فتفسد لان النهي في العبادة يقتضي الفساد وفصل جماعة من المحققين منهم المحقق في المعتبر والشهيد في شرح الارشاد وصاحب المدارك بانه ان كان
ستر به العورة او سجد عليه او قام فوقه كانت الصلوة باطلة لان جزء الصلوة منهي عنه وتبطل الصلوة بفواته اما لو لم يكن كذلك لم تبطل وكان النهي عن امر
خارج عن الصلوة والتحقيق ان كون النهي في العبادة مقتضيا للفساد محل كلام كما فصلنا الكلام فيه في الاصول الا ان يثبت الاجماع على فساده شرعا كما هو ظ
الاصحاب فيما اذا ثبت ذلك فالظ الحكم بالبطلان مط في الساتر وغيره اذا استلزم شيئا من اجزاء الصلوة تصرفا جديدا فيه غير لبسه كالسجود عليه وقبضه وبسطه
في الحالات واما اذا لم يستلزم ذلك كعمامة مغصوبة على راسه لا يحصل بالصلوة فيها زائدا على لبسه فالظ عدم البطلان اذ النهي انما تعلق باللبس وهو خارج
عن الصلوة ولم يتعلق بشئ من اجزاء الصلوة ومجرد كونه ساترا كانه لا يوجب البطلان اذ الظ ان الستر ليس من اجزاء الصلوة بل من المقدمات الخارجة كطهارة
الثوب فكما ان تطهير الثوب او البدن بالماء المغصوب لا يقتضي بطلان الصلوة فامكن ان يكون الستر بالمغصوب ايضا كذلك هذا اذا ثبت كون النهي شرعا
موجبا للبطلان مط سواء كان نهيا صريحا بالاصالة او مستفادا من النهي عما هو لازم له واما لو ثبت ذلك في خصوص النهي الصريح بالاصالة لا مط
فليقتصر في الحكم بالبطلان على ما اذا اتى بشئ من اجزاء الصلوة بما هو منهي عنه اصالة كالسجود على المغصوب او القيام عليه اما في غيره مثل الركوع والسجود
الموجب لقبض وبسط الثوب فلا اذ النهي لم يتعلق اصالة بالركوع والسجود بل بما هو لازمه وبما قررنا ظهر ان التفرقة بين خاتم ذهب ومغصوب وبين
الحرير الذي ليس بساتر بالحكم بالبطلان فيه دونهما على ما نقله المحقق وارتضاه الشهيد في موضعه ليس مما يتجه كما قاله المحقق الاردبيلي بل هذا انما
يتجه منه اذ النهي في الثالث تعلق بالصلوة وهو يدل على الفساد وفي الاولين لم يتعلق بالصلوة فيهما بل بلبسهما وهو امر خارج عن الصلوة فلا يدل
على بطلان الصلوة نعم ورد في رواية النهي عن الصلوة في الذهب لكنها لم يثبت صحتها ولذا تردد المحقق في خاتم الذهب وجعل الاقرب فيه عدم البطلان لما
قاله في خاتم المغصوب ثم هذا ما يتعلق بدليلهم على البطلان والشهيد في شرح الارشاد ادعى الاجماع على المدعى وهو البطلان في الصور الثلث ولو ثبت ذلك
فلا كلام وعبارته هي تشعر بالاجماع على البطلان مط حيث ادعى اولا اجماع المسلمين على التحريم ثم قال الذي عليه علماؤنا بطلان الصلوة من غير تفصيل الخ
وفي ذكرى ذكر ان المغصوب تبطل الصلوة فيه مع العلم بالغصب عند جميع الاصحاب وفي المعتبر اسند التحريم الى جميع الاصحاب والبطلان الى الاكثر ونقل ما نقلنا
المحقق كما نقلنا ثم قال وقول المحقق لا يخ عن قوة وان كان الاحتياط للدين الابطال كيف كان وهو كما ترى ثم هذا كله في العالم بالغصب واما الجاهل
فكانه لا خلاف في عذره اذ لا تحريم في حقه فلا بطلان وان علم بالحال في الوقت لتحقق الامتثال واما الناسي له فقيل انه كذلك اذ لا تحريم في حقه ايضا فلا بطلان
واختاره ابن ادريس وقيل بوجوب الاعادة عليه بعد تذكره مط في الوقت وخارجه واختاره العلامة في القواعد لانه مفرط لقدرته على التكرار الموجب
للتذكار فالاخلال به تفريط ولانه لما علم كان حكمه المنع عن الصلوة فالاصل بقاؤه وزواله بالنسيان يحتاج الى دليل ولا دليل وقيل بوجوب الاعادة في الوقت
لقيام السبب وهو الوقت وعدم تيقن الخروج عن العهدة لا في خارجه لان القضاء يجب بامر جديد وتحققه هيهنا غير ظ وهو مختار العلامة في لف ولا يخفى
الاول هو الاقوى ويؤيده ايضا عموم رفع النسيان لو لم نقل ان ظاهره رفع المؤاخذة فيه واما الثاني فلا يخفى ضعف ما ذكره من الوجهين اذ كثيرا ما يعرض النسيان
مع التكرار والتذكار ومع ذلك الحكم بالتفريط بمجرد ذلك مشكل واي دليل على وجوب التذكار في كل ثوب اذا قطعنا ارض علمنا بغصبه احد دامي
وقوع الصلوة فيه في وقت من الاوقات ولو سلم فكون مثل هذا التفريط موجبا للاعادة مع تحقق الامتثال اولا لا بد له من دليل وليس واما التمسك
باصالة بقاء المنع الذي كان حكمه بعد العلم ففيه ان رفع المنع عنه بعد النسيان كانه مما لا ريب فيه ولا خلاف لامتناع تكليف الغافل انما الكلام في وجوب
الاعادة والقضاء فيه بالاستصحاب ضعيف فان موجب الاعادة في الاول هو العلم بالغصب حال الصلوة وعدم صحتها معه لم يتحقق للناسي واما الثالث
ففيه مع كون الوقت سببا للوجوب بعد تحقق الامتثال يكفي في الحكم بالخروج عن العهدة تحقق الامتثال اولا وعدم ظهور دليل على عدم صحة الاكتفاء
به بعد التذكر ولو قيل بعدم تحقق الامتثال اولا وانه بعد التذكر يظهر ان ما اتى به اولا كان لغوا لظهور تقصيره فيلزم القول بالقضاء ايضا لعموم من فاته
صلوة فليقضها كما فاتته فالفرق بين الاعادة والقضاء لا وجه له هنا ولا ريب ان الاحتياط في متابعة القول الثاني والاعادة في الوقت والقضاء خارجه
واما الجاهل بالحكم الشرعي وهو هنا تحريم الصلوة في المغصوب او الوضعي وهو بطلانها فيه فالمشهور بين الاصحاب عدم عذره ووجوب الاعادة عليه في الوقت
وخارجه لتقصيره في التعلم مع وجوبه عليه وللكلام فيه مجال لجريان ما ذكروه في جاهل الغصب فيه ايضا اذ لا نهي ولا تحريم فيه ايضا ولا وجه لذلك فيتحقق الامتثال
بما فعله فالاعادة او القضاء يحتاج الى دليل وليس نعم لو قيل بعدم صحة صلوة من لم يعرف جميع احكام الصلوة بالتفصيل وانه لا يجوز الصلوة الا بعد
تلك المعرفة حذرا من تطرق خلل اليها بالجهل بشئ منها اتجه ما ذكروه لكنهم لا يقولون به كيف ولو قيل به لزم الاعادة والقضاء وان لم يظهر فيها خلل ولا
يقول به احد ومع هذا يحتمل عذر الجاهل ايضا كما قاله المحقق الاردبيلي ويؤيده ايضا عموم رفع ما لا يعلمون وان الناس في سعة ما لم يعلموا
منه ايضا بان الظ منه رفع المؤاخذة وكونهم في سعة منها لكن هذا الاحتمال في جاهل الحكم الوضعي دون الشرعي لا يخ عن ضعف اذ بعد العلم بتحريم

صلوة

النجس كذا

صلوة البادرة اليها بقصد الامتثال من غير بحث وفحص تقصير بين فالحكم بتحقق الامتثال بها الى نيح لا يخلو عن اشكال واما الناسي الحكم الشرعي او الوضعي
فالظ انه بحكم الجاهل وربما كان عذره اوضح باعتبار عدم تقصيره في التعلم والنسيان ليس باختياره وربما كان عذره اوضح بناء على ان النسيان بعد
العلم مستند الى تقصيره في التذكار ليس مثله في صورة الجهل بالغصب وقد حصلت بحمد الله هذه المباحث هنا فعض عليها بالقول في المكان ايضا والله تع يعلم
قوله من غير الماكول عدم جواز الصلوة في الثوب الكائن من احد هذه المذكورات من غير الماكول هو المعروف بين الاصحاب ومستندهم رواية ابن بكير
وهي في الحسن بابراهيم عن ابن بكير وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم مع ان الراوي عنه ابن ابي عمير وهو ايضا منهم قال سئل زرارة ابا عبد الله ع
عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلوة في وبر كل شئ حرام اكله فالصلوة
في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شئ منه فاسد لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله
فاحفظ ذلك يا زرارة فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شئ منه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح وان كان غير
ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شئ منه فاسد ذكاه الذبح او لم يذكه ورواية محمد الهمداني
قال كتبت اليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة فكتب لا تجوز الصلوة فيه ومرسلة الحسن بن علي الوشا قال كان ابو عبد الله ع
يكره الصلوة في وبر كل شئ لا يؤكل لحمه وهذه هي الروايات العامة وفي رواية علي بن ابي حمزة التي سنوردها في بحث السنجاب ايضا دلالة على ذلك وفي رواية
ابي حمزة ايضا الاتية هناك اشعار بذلك فانتظر وقد ورد في خصوص بعضها ايضا كالثعالب والارانب والسباع روايات لكنها لا تفيد الدعوى الكلية وعدم
صحة اسناد هذه الروايات منجبر بما ذكره المحقق في المعتبر من ان القوي بهذا مشهور بين فقهاء اهل البيت ع اشتهارا ظاهرا العمل بها لازم وعلى هذا فلا
ينافي المناقشة في دلالة بعضها ايضا كالروايات الاخيرة باعتبار لفظة الكراهة هذا واعلم ان هذا الحكم عام في كل ثوب لا اختصاص له بالساتر الا
ان فيما لا يتم فيه الصلوة منه خلاف سننقله فتخصيصه هنا بالساتر اما بناء على ان المراد به مطلق الثوب الذي يصلي فيه ولا ينافيه ما هو مختاره في
الثوب المغصوب من عدم البطلان في غير الساتر لانه لم يتعرض هنا للبطلان في المغصوب بل انما حكم بوجوب كونه غير مغصوب وهو عام في الجميع مع احتمال
ان يكون مذهبه هنا في مسئلة المغصوب هو مذهب الاكثر من تعميم البطلان في كل ثوب ح ينبغي ان يدرج ما لا يتم من النجس فيما عفي عنه لعدم تعرض
الش له ظاهرا بعد حمل الكلام عليه بناء على ان المراد بوجوب كونه غير مغصوب هو عدم التصرف فيه فوجب تخصيصه بالساتر على ما هو المختار عند المص وتخصيص
وليس الشبهة يفهم منه من تخصيص حكم الثاني ايضا بالساتر تعويلا على ما هو المعروف في كتب الاصحاب ويمكن حمل الساتر تارة على الساتر للعورة بالفعل وتارة
على ما يصلح لسترها به فيحمل في الثاني على الاول وفي الاول والثالث على الثاني ولا يخفى بعده على انه وان امكن تصحيح كلامه هيهنا بان يكون مذهبه عدم
المنع فيما لا يتم من غير الماكول ايضا لكنه لا يوافق ما اختاره في ذكرى حيث عمم المنع في غير الماكول كما سنشير اليه فتدبر **فروع الاول** اختلف الاصحاب في التكة
والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول فذهب الاكثر ومنهم الشيخ في يه الى المنع وقال في ط بالكراهة واحتمله المحقق في المعتبر بعد ان رجح اولا المنع والاظهر ما
هو المش كما اختاره المص في ذكرى اذ الروايات السابقة لا اختصاص لها بما يتم فيه الصلوة بل رواية ابن بكير ظاهرة في العموم كما سنشير اليه ويدل ايضا على خصوص
ما لا يتم صحيحة علي بن مهزيار قال كتب اليه ابراهيم بن عقبة عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب فهل تجوز الصلوة في وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية
فكتب لا تجوز الصلوة فيها ورواية احمد بن اسحق الابهري قال كتبت اليه جعلت فداك عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب فهل تجوز الصلوة في
وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية فكتب لا تجوز الصلوة فيها وكانه لا قائل بالفرق بين وبر الارانب وغيرها واحتج الشيخ بالاصل وبصحيحة محمد بن عبد الجبار
قال كتبت الى ابي محمد ع اسئله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه او تكة حرير او تكة من وبر الارانب فكتب لا تحل الصلوة في الحرير المحض وان كان
الوبر ذكيا حلت الصلوة فيه ان شاء الله تعالى والجواب ان الاصل يعدل عنه بالاخبار السالفة والرواية تحمل على التقية وكانه اظهر من حمل تلك الاخبار على الكراهة
وحمل رواية ابن بكير المشتملة على فساد الصلوة والمبالغة فيه على ما يعم الكراهة وتخصيصها بما يتم فيه الصلوة واجاب في ذكرى تبعا للمعتبر بضعف المكاتبة وبانها
تضمنت قلنسوة عليها وبر فلا يلزم جوازها في المعمولة من الوبر والكلام فيه وفيه تامل اذ انها تشتمل على تكة من وبر الارانب ايضا الا ان يكون مراده تخصيص الجواب
بالسؤال الاول ولا يخفى بعده واحتج ايضا للشيخ في لف بانه قد ثبت للتكة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة فيهما وان كانا نجستين او من
حرير محض فكذا يجوز لو كانتا من وبر غير الماكول لعدم الملزوم للمدعى وجودا وعدما ان كان ثابتا ثبت المطلوب وكذا ان كان منفيا والجواب عن الاول ان
احكام الشرع مما لا سبيل للعقل اليه فاستثناء ما لا يتم عن مطلق الثوب في النجس وكذا في الحرير لو سلم للدليل التام عليه لا يستلزم استثناءه في المعمول من وبر غير
الماكول مع عدم الدليل عليه بل قيام الدليل على خلافه وعن الثاني انه من الشبهة المشهورة في الكتب العقلية بعنوان ان ما يستلزم وجوده وعدمه محالا بدا فهل
هو موجود او معدوم وعلى التقديرين يلزم المحال وجوابها ان لزوم المحال انما هو على تقدير ان يتصف شئ في نفس الامر باستلزام وجوده وعدمه لهما ثم يكون
موجودا او معدوما واما اذا لم يتصف شئ بذلك فلا يلزم محال فانا نختار ان الشئ المستلزم لهما ليس معدوما وعدمه بعدم الاستلزام لا بالعكس مع الاتصاف
بالاستلزام فلا يلزم المحال وهذا ما اشار اليه في لف بقوله وعن الثاني بالمنع من استلزام نفي اللزوم حالتي وجوده وعدمه لظ لجواز كون الشئ راجعا الى
الذات لا الى وجودها مع فرض استلزامها وجودا وعدما انتهى ولو عاد السائل وقال ان الشئ الذي يستلزم وجوده محالا بتة وكذا عدمه بان يجعل
بعدم الاستلزام فهل هو موجود او معدوم فنعود ايضا ونقول ان المحال انما يلزم بعد اتصاف شئ في نفس الامر بهذا الاستلزام اذ ح يلزم المحال على التقادير
واما اذا لم يتصف به شئ في نفس الامر اصلا فلا يلزم من عدمه بعدم الاستلزام محال وهكذا كلما عاد السائل نعود ايضا بمثله ثم لا يخفى ان هذه شبهة يمكن
اجراؤها في الزام اي محال اريد وكذا في اثبات كل حكم شرعي وكذا في نقيضه فلا تصلح للاستدلال بها فلعل العلامة اوردها هيهنا بادنى مناسبة التخيير

عدا ما استثني م

ابرهيم بن م

اذها

وهو دابة ذات اربع تصاد من الماء ذكوتها كذكاة السمك

اذ هادٍ للناظرين مهتدياً بانوار المتعلمين لتبيين المخلص منها واحداً على الطلاب كيلا تورد على احد منهم فلا يقدر على حلها والله الموفق للصواب وهذا و
اما اذا عمل مثل التكة والقلنسوة من جلد غير المأكول فلم اقف على نص صريح بجواز الصلوة فيه لكن الشيخ في التهذيب ذكر في تأويل رواية ابن جميل عن ابي عبد الله
قال سألته عن الصلوة في جلود الثعالب فقال اذا كانت ذكية فلا بأس انه يحتمل ان يكون المراد به اذا كان على مثل القلنسوة وما اشبههما مما لا يتم الصلوة فيه
واحتمل ايضاً الحمل على التقية او ان يكون في ... فيكون المراد الوقوف عليه ولا يخفى ان مجرد هذا الايماء منه الى ذلك مذهباً اذ كثيراً ما يورد في الجمع
بين الاخبار احتمالات لا توافق مذهبه بالاحالة فالاظهر المنع للروايات السابقة وتردد فيه المحقق في المعتبر **الثاني** قال في المدارك الظاهر اختصاص المنع
من الصلوة في هذه الاشياء بالملابس فلو كانت غيرها كالشعرات الملقاة على الثوب لم يمنع الصلوة فيه وبه قطع الشهيد في الذكرى وجماعة في جملة من كتبه ويدل
عليه مضافاً الى الاصل السالم عما يصلح للمعارضة صحيحة محمد بن عبد الجبار السابقة وصحيحة علي بن الريان قال كتبت الى ابي الحسن هل تجوز الصلوة في
ثوب يكون فيه شعر من شعر الانسان واظفاره من قبل ان ينفضه ويلقيه عنه فوقع يجوز وربما ظهر من كلام بعض الاصحاب المنع عن ذلك لرواية ابراهيم بن
محمد الهمداني وهي ضعيفة جداً فلا يمكن التعويل عليها انتهى ولا يخفى ان رواية ابن بكير ايضاً التي هي العمدة في روايات المنع تدل على المنع في الشعرات الملقاة
ايضاً فان الصلوة فيه الواقع منها يشمل كل ما يصحبه فان الصلوة فيه لا اختصاص له بالملابس بقرينة ذكر البول والروث وعلى هذا فسند المنع ليس مجرد
رواية ابراهيم بن محمد حتى يجاب بما ذكره من ضعفها وعدم التعويل عليها وسيجيء ايضاً في بحث النجاسة ما يؤيد المنع منها واما ما ذكره من صحيحة محمد بن
عبد الجبار فقد عرفت انه يحمل على التقية جمعاً بين الاخبار والجمع بهذا الوجه اظهر الوجوه التي يتأتى بها على انه على تقدير تسليمه لا يتم الاستدلال بها
الا فيما لا يتم فرقاً بين ما لا يتم وغيره لا يمكن الاستدلال بها على جواز الصلوة في كل ثوب عليه شيء من ذلك واما صحيحة علي بن الريان فلا يبعد
القول باختصاصها بشعر الانسان واظفاره كما هو مورد الرواية ويمكن ان يكون السر في استثنائهما لزوم العسر والحرج في المنع عنهما الا ... في الشعر
بل ربما امكن ان يدعى ان الظاهر المتبادر مما لا يؤكل لحمه في اخبار المنع هو غير الانسان فلا حاجة الى الاستثناء وعلى هذا فلا يبعد التعدي الى سائر فضلاته
الطاهرة كريقه وعرقه ثم لو قلنا بالاستثناء فنقتصر فيه على مورد النص وهو الشعر والظفر الملقيان على الثوب لا يبعد التعدي الى الريق ونحوه نظراً
الى السر المذكور ولا يحكم بالتعدي الى مثل الثوب المنسوج من شعر الانسان اما لو قيل ان المتبادر مما لا يؤكل لحمه في اخبار المنع هو غير الانسان فلا
منع فيه ايضاً ثم ان الرواية على ما نقله مولانا المهذب مطلقة في شعر الانسان واظفاره فالظاهر الحكم باستثنائهما كلية سواء كانا من المصلي نفسه او من غيره
لكنها في الفقيه هكذا وسأل علي بن الريان بن الصلت ابا الحسن الثالث عن الرجل يأخذ من شعره واظفاره ثم يقوم الى الصلوة من غير ان ينفضه من ثوبه
فقال لا بأس وهذه مقيدة بشعر المصلي نفسه واظفاره فيشكل الحكم بهما في غيره لكن الظاهر تعدد الواقعة فيحكم بالاطلاق في الرواية المطلقة ولا يبعد حملها
تقييد السائل في رواية اخرى ... مع انه ورد رواية ... ظاهر كلامه التخصيص بشعر نفسه واظفاره ولا دخل له والله تعالى يعلم **الثالث** ... لو
شك في كون الشعر او الوبر او الصوف من مأكول اللحم لم تجز الصلوة فيه لانها مشروطة بستر العورة مما يؤكل لحمه والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط وفيه
تأمل فانا لا نسلم اشتراط الصلوة بستر العورة بما يؤكل لحمه بل انما اشترطت بستر العورة والاصل فيه الاطلاق واخبار المنع انما دلت على فساد الصلوة او
عدم جوازها فيما لا يؤكل لحمه ومقتضى تلك الاخبار لا يمكن الحكم بالفساد او عدم الجواز الا فيما علم انه مما لا يؤكل لحمه فيبقى الباقي على الاصل ولا يظهر
منها اشتراط ان يكون فيما يؤكل لحمه حتى يتم ما ذكره ويؤيد ما ذكرنا لزوم العسر والحرج على ما ذكره اذ اكثر الثياب المعمولة من الصوف والشعر والوبر من اين
لنا العلم بانها مما يؤكل لحمه فلو لم يختلط بما كان مما لا يؤكل لحمه اصلاً وكذا في العظام والجلود المستعملة في اغماد السيوف والسكاكين وغيرها لا يخفى
ما في الاجتناب عن جميع ذلك في الصلوة من الضيق والحرج ويؤيده ايضاً ما ورد من الاخبار في ان كل ما اشتبه بالحرام فهو حلال كصحيحة عبد الله بن سنان قال قال
ابو عبد الله كل شيء يكون منه حلال وحرام فهو لك حلال ابداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وصحيحة ابي عبيدة او حسنته عن ابي جعفر قال سئل
عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة
والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه لكن بازاء هذه الروايات روايات اخرى ايضاً تعارضها كقولهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقولهم
انما الامور ثلثة امر بيّن رشده فيتبع وامر بيّن غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ومن ترك الشبهات
نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ويمكن حملها على افضلية الحذر فيكون المراد بالنجاة من المحرمات هو الخلاص
من المكروهات والاشياء القبيحة في نفس الامر وان لم يكن حراماً علينا لمكان عدم العلم ومثله القول في الهلاك من حيث لا يعلم فيحمل على ما يترتب على تلك
الامور من نقص الفضيلة وحط المنزلة وان لم يبلغ درك العقاب ويخص ذلك بالقول والفتوى فلا يجوز الافتاء فيما اشتبه حكمه وان جاز لنا كل ...
ان اشتبه بالحرام ما لم نعلم انه حرام بعينه والله تعالى يعلم **قوله** وهو دابة ذات اربع الخ هكذا ورد في رواية ابن ابي يعفور قال كنت عند ابي عبد الله
اذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له جعلت فداك ما تقول في الصلوة في الخز فقال لا بأس بالصلوة فيه فقال له الرجل جعلت فداك انه ميت وهو
علاجي وانا اعرف به فقال له ابو عبد الله انا اعرف به منك فقال له الرجل انه علاجي وليس احد اعرف به مني فتبسم ابو عبد الله ثم قال له تقول انه دابة
تخرج من الماء او تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات فقال الرجل صدقت جعلت فداك هكذا هو فقال ابو عبد الله فانك تقول انه دابة
تمشي على اربع وليس هو في حد الحيتان فيكون ذكاته خروجه من الماء فقال الرجل اي والله هكذا اقول فقال له ابو عبد الله فان الله تعالى احله
وجعل ذكاته موته كما احل الحيتان وجعل ذكاتها موتها قوله فيكون ذكاته خروجه اي حتى يكون ذكاته خروجه من الماء وقوله وجعل ذكاته موته اي بعد
اخراجه وخروجه كما في السمك على القولين واذا كان ذكاته ذلك جاز استعماله بعد موته واندفع ما توهمه السائل من انه ميت لا يجوز الصلوة فيه وهذا

الخز يصح

الخز يصلح دليلاً على ان السمك لا يحل اكله حياً كما ذهب اليه الشيخ في ط استناداً الى ان ذكاته اخراجه من الماء حياً وموته خارجه فقبل موته لم
يحصل الذكاة قال المحقق في المعتبر وعندي في هذه الرواية توقف لضعف محمد بن سليمان من رواتها ومخالفتها لما اتفقوا عليه من انه لا يؤكل من حيوان
البحر الا السمك ولا من السمك الا ما له فلس وفيه انه يمكن حمل قوله احله على حل استعماله كما يحل اكله فلا مخالفة لما نقله من الاتفاق ولا اشكال
في توقف حل استعماله على الذكاة ان علمنا بانه ذو نفس وان علمنا بانه لا نفس له فيمكن ان تعتبر الذكاة لجواز الصلوة فيه وان لم يحتج اليها في الطهارة
وفي رواية اخرى عن ابن ابي يعفور انه كلب الماء قال سألت ابا عبد الله عن اكل لحم الخز قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه والا فاقربه ولا يتوهم
ايضاً مخالفة هذا للاجماع المنقول عن المعتبر باعتبار قوله والا فاقربه اذ لعله لا يكون مصداق لهذا الشق ويكون غرضه من التفصيل المذكور تعليم
قاعدة كلية للسائل هي تحريم كل ما له ناب حتى اذا نظر الى الخز ورأى ان فيه ناباً علم حرمته بالدليل ويمكن ان يكون ذلك النوع من التقية ومثله القول
في رواية زكريا بن آدم قال سألت ابا الحسن فقلت ان اصحابنا يصطادون الخز فآكل من لحمه قال فقال ان كان له ناب فلا تأكله قال ثم مكث ساعة فلما
هممت بالقيام قال اما انت فاني اكره لك اكله فلا تأكله وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ايضاً انه كلب الماء قال سأل ابا عبد الله رجل وانا عنده
عن جلود الخز فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله اذا خرجت من الماء تعيش خارجة
من الماء فقال الرجل لا فقال لا بأس ولعل مراده ان احكام الكلب للذي يعيش خارج الماء فهي اذا لم تعش خارج الماء فلا يلحقها حكم الكلاب ويكون
حكمها ما ذكرنا من عدم البأس بها وفي رواية حمزة بن حمران عن ابي جعفر انه سبع يرعى في البر ويأوي في الماء وليس فيه منافاة لكونه كلباً فان الكلب ايضاً
سبع لكن ينافي بظاهره ما سبق في الخبر الاول انه اذا فقد الماء مات وكذا ما في الخبر الاخير انها لا تعيش خارجة من الماء الا ان يحمل على انه اذا فارق
الماء زماناً طويلاً وانه لا يعيش خارج الماء كثيراً وربما يظهر بهذا جواب اخر عن اشكال المحقق في الرواية الاولى بمخالفتها لما اتفقوا عليه بما ذكرنا
فتدبر هذا واعلم ان الروايات الدالة على جواز الصلوة في الخز وانهم كانوا يصلون فيه متظافرة وقد نقلوا ايضاً الاجماع على جوازها في وبره قال في
المعتبر انما الجواز في الخالص فهو اجماع علمائنا مذكى كان او ميتاً لانه طاهر في حال الحيوة ولا ينجس بالموت فيبقى على الطهارة وظاهر قوله مذكى او ميتاً ثبوت ذكاة
شرعاً ويشكل بانه اذا كان طاهراً بعد الموت فالذكاة لا تأثير لها لانه ليس لطهره لحصوله بدونه ولا لحل اكله لما ادعاه من الاجماع على حرمته الا ان يكون
التذكية لحل اكله ويكون ذلك احتمالاً لا ذكره بناء على ما استفيد من الرواية وان كان هو متوقفاً فيه بناء على ما نقله من الاجماع ثم الظاهر كما ذكره المحقق
انه عدم نجاسته بالموت بناء على اعتقاد انه لا نفس له وهو على تقدير كونه كلب الماء بعيد جداً ويمكن حمل كلامه على ان المراد ان وبره طاهر في حال
الحيوة لانه ليس من نجس العين ولا ينجس بالموت لانه مما لا تحله الحيوة فيبقى على الطهارة ويؤيد هذا ان كلامه هنا في وبره لا في جلده لا نحكم الجلد بعد
بعد ذلك يمكن ان يكون وجه عدم نجاسته بالموت هو كون الموت بعد الاخراج والخروج ذكاة له كما تضمنته الرواية السابقة وعلى هذا يختص كلامه
بالميت بعد الاخراج والخروج ثم على تقدير ما ذكرنا لا يكفي في التعليل لجواز الصلوة فيه لانه مما لا يؤكل لحمه وكل ما كان كذلك
لا يجوز الصلوة فيه فلا بد من خروج الخز من تلك القاعدة ولم يتعرض له الا ان يقال ان هذا ليس تعليلاً لما نقل عليه الاجماع من الجواز بل لما اشتمل
عليه من التعميم للمذكى والميت والمراد ان الميت لا يتوهم فيه مانع سوى النجاسة بالموت وهو لا ينجس بالموت فلذا عمموا الحكم فيه بحيث يشمل الميت لكن
فيه انه لا حاجة الى انه طاهر في حال الحيوة بل يكفي ما بعده الا ان يكون توطئة لما بعده فتدبر واما جلده نفسه فلان الحكم في ... انما ورد
في وبر الخز لا في جلده فيبقى على المنع المستفاد من العموم وفي الذكرى جعل الاقرب الجواز ونسب المنع الى ابن ادريس وقال في المعتبر وهل يجوز الصلوة في جلده فيه
تردد واشبه الجواز وكلامه اقوى لان اكثر الاخبار الواردة في الباب وان ورد في الثياب التي كانت معمولة من الخز وهي من وبره لكن ظاهر اطلاق بعضها شمول الحكم
للجلد ايضاً كصحيحة معمر بن خلاد او موثقته قال سألت ابا الحسن الرضا عن الصلوة في الخز قال صل فيه وكظاهر الرواية الاولى التي نقلناها ايضاً كما يظهر بالتأمل
فيها ويؤيده ايضاً صحيحة سعد بن سعد عن الرضا قال سألته عن جلود الخز فقال هو ذا نحن نلبس فقلت ذاك الوبر جعلت فداك قال اذا حل وبره حل جلده
ولعل المراد انه اذا حل الوبر حل الجلد في الجملة وهو مع الذكاة لا مط فيشكل حل وبر الميتة دون جلدها ووجه التأييد ان الظاهر منها ان بعد ما اعترفنا
من التعبد بتوافق الجلد والوبر في الحل مط فيشمل حال الصلوة ايضاً فافهم واعلم ان الظاهر ان الخز الشائع في زماننا ليس هو هذا الخز الذي ذكروا لا يتبع
وورد فيه الروايات لان هذا الخز كانوا يعملون الثياب من صوفه او وبره وكان ذلك شائعاً معتاداً والخز المعروف الان كانه لا يصلح لذلك فكأن اطلاق
الخز عليه اصطلاح جديد فلا يمكن اجراء الحكم المذكور عليه لا على غيره لعدم تعينه من الاخبار بوضوح ولعله لهذا قال ... في كتاب الاطعمة انه قد
تقدم في باب الصلوة انه دويبة بحرية ذات قوائم اربع تشبه الثعلب وكانها اليوم مجهولة او مغيرة الاسم او موهومة وقد كانت في مبدأ الاسلام
وسط كثيرة جداً انتهى والعجب ان اكثر اهل اللغة لم يذكروا دابة بهذا الاسم قال في القاموس الخز من الثياب ج خزوز والخزز كصرد ذكر الارانب
خزز واخزة وموضعه مخزة ... وفي النهاية الاثيرية في حديث علي انه نهى عن ركوب الخز والجلوس عليه الخز المعروف اولاً ثياب تنسج من صوف
وابريسم وهي مباحة قد لبسها الصحابة والتابعون فيكون النهي عنها لاجل التشبه بالعجم وزي المترفين وان اريد بالخز النوع الاخر وهو المعروف الان فهو حرام
لان جميعه معمول من الابريسم وعليه يحمل الحديث الاخر قوم يستحلون الخز والحرير انتهى والظاهر ان الثياب التي كانت تنسج من صوف دويبة خاصة تسمى
بالخز اما حقيقة او مجازاً وكيفما كان فعليه ينزل الاخبار وفي المغرب الخز اسم دابة ثم سمي الثوب المتخذ من وبره خزاً وعلى هذا فلا التباس اصلاً ثم ربما
فصلنا ظهر ان الحكم بجواز الصلوة في الخز مما لا يتعين في زماننا والله تعالى يعلم ثم ان في الحكم بالخز الخالص احترازاً عما لو كان مخلوطاً بما لا تصح
الصلوة فيه اصلاً كوبر الثعالب والارانب اما المخلوط بغيره فلا منع عنه حتى بالابريسم فان المنع عن الصلوة في الابريسم المحض فيخلط به يصح فيه الصلوة

ومنه الخز

وهي معتبرة في جلده لا وبره اجماعا والسنجاب مع تذكيته لا بدونه نفي المصنف في الذكرى وقد اشتهر بين التجار والمسافرين انه غير مذكى ولا عبرة بذلك

ومنه الخز فلا منع لكن بشرط عدم الاستهلاك على ما ذكره الاصحاب وقد ورد بجوازه خصوص خلط الحرير بالخز رواية زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام
ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه خز او كتان او قطن وانما يكره الحرير المحض للرجال والنساء وانما قيدوا
بذلك لان خلط الخز بوبر الثعالب والارانب كان شائعا فقيدوا بذلك لئلا يتوهم اطلاق الحكم والمتهم يبال بالتقييد الاختصاص موضع
التوهم المذكور بعد المنع عن غير الماكول مط واستثنا الخز منه اذ لا يفهم منه الاستثناء بنفسه مع خلطه بغيره بما منع عنه فهو ط ويمكن ان يكون
ذلك دليلا على الجواز مط وان كان مخلوطا بوبر الارانب وما اشبهه لاختلاف الروايات فيه ففي مرفوعة احمد بن محمد وايوب بن نوح المنع وفي رواية
داود الصرمي [illegible] الجواز كما ذهب اليه الصدوق في الفقيه حيث حملها على الرخصة او يوقف فيه [illegible]
[illegible] قوله وهي اي الذكاة معتبرة في جلده لا وبره اجماعا [illegible]

[illegible]

حل الشراء من المسلمين على ما هو الاغلب

العام وقد اورد ايضا ان ابن ابي بكير مطعون فيه وليس كذا ابو علي بن راشد فهو وان كان كذلك لكن ابن بكير مع كونه مطعونا ايضا المذهب ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وقد تلقى الاصحاب روايته هذه بالقبول وقد مدح اكرمهم رواية ابي علي في الفنك بعد حملها على التقية لا يبقى ظن بان
الحكم في السنجاب كذلك فيشكل معارضها لرواية ابن بكير خصوصا مع كثرة الروايات في باب الجلود التي حمل المصنف حملها على التقية ومما نقلناه من رواية
الفقيه كانه مما يؤيد ذلك فتطرح بالجملة فالمسئلة محل توقف والاصل مع القول بالجواز كما ان الاحتياط مع القول بالمنع هذا في باب لا طعم دوابا
[illegible] وهي رواية ابي حمزة قال سئل ابو خالد الكابلي علي بن الحسين عليه السلام عن اكل لحم السنجاب والفنك والصلوة فيهما فقال ابو
خالد ان السنجاب ياوي الاشجار قال فقال ان كان له سبلة كسبلة السنور والفار فلا يوكل لحمه ولا يجوز الصلوة فيه ثم قال اما انا فلا اكله ولا
احرمه وانا اوردتها [illegible]

[illegible]

المسلمين على ما هو الاغلب الاغلب انهم بذكون الحيوانات دفعه فتامل فان الاغلبية لا تفيد الا الظن الا الحاق وهو هنا منتف بعد ما نقل من الشهيد بين التجار
والمسافرين ان كانوا معتمدين في الاخطار انه لا عبرة بشهادتهم ولا حاجة الى عدها الا ان يكون المراد ان اخبار هؤلاء لا يعارض الظن الحاصل من الاغلبية وفيه
بعد الا الاظهر ان يعلل عدم العبرة بان الشهادة اذا كانت متعلقها غير محصور لا تسمع شهادتهم لا تسمع الا في الاكثر وما شاهدوا لا في الجميع مع احتمال
وجود المذكى فيها بصحيح استعمال الجميع مما في ايدي المسلمين بناء على حمل تصرفاتهم على الصحيح نعم لو علم عدم وجود المذكى اصلا لما صح ذلك والى يعلم ذلك
واعلم ان الاقتصار في الاستثناء على الخز والسنجاب المنع من غيرهما مطلقا كما فعله المص هو المشهور بين الاصحاب لكن الظاهر انه ليس باتفاق فان الشيخ في ط
بعد ما ذكر ان ما لا يؤكل لحمه لا يجوز الصلوة في جلده وان ذكي ودبغ وانه يجوز استعماله في غير الصلوة اذا ذكي ودبغ الا الكلب والخنزير فانهما
لا يطهران بالذكاة والدباغ قال وعلى هذا لا يجوز الصلوة في جلد الثعلب والارنب والذئب وسائر السباع والسمور وغيرها مما لا يحل اكله وقد ورد
رخصة في جواز الصلوة في الفنك والسمور والاصل ما قدمناه فاما السنجاب فلا خلاف انه يجوز الصلوة فيها وقال في ف بعد ما اطلق الحكم
بعدم الجواز وروت رخصة في جواز الصلوة في الفنك والسمور والسنجاب والاحوط ما قلناه وقال في الفقيه نقلا عن رسالة ابيه لا باس بالصلوة في شعر
ووبر كل ما اكلت لحمه وان كان عليك غيره من سنجاب او سمور او فنك وانت تريد الصلوة فانزعه وقد روى في ذلك رخص وايا كان تصلي في ثعلب ولا في الثوب
تليه من تحته وفوقه وفي مراسم سلار بعد عد ما يجوز الصلوة فيه وما يكره قال اما الثالث اي ما حرم الصلوة فيه فكل ما عدا ذلك الا انه وردت رخصة
في جواز الصلوة في السمور والفنك والسنجاب وفي المقنع للصدوق لا باس بالصلوة في السنجاب والسمور والفنك لما روي في ذلك من الرخص وظاهره ان نقلنا
انه حكم بالجواز في السمور والفنك ليس باجماعي وقال المحقق في المع وفي الثعالب والارانب روايتان اصحهما المنع ومثله في النافع لكن فيه بدل اصحهما اشهرهما
ولا يخفى ما فيه من الدلالة على عدم الاجماع فيهما على المنع واحتمال القول بالجواز وان كان رواية المنع اصح واشهر بل يظهر من المعتبر عدم ثبوت الاجماع في المنع
عن غير الماكول اصلا حيث قال واعلم ان المشهور في فتوى الاصحاب المنع مما عدا السنجاب ووبر الخز والعمل به احتياط في الدين وقد روى الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب واشباهه قال لا باس بالصلوة فيه وعلي بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن لبس الفراء والسمور والفنك
والثعالب وجميع الجلود قال لا باس بذلك وطريق هذين الخبرين اقوى من تلك الطرق ولو عمل بهما عامل جاز لكن على الاول عمل الظاهرين من الاصحاب
منضما الى الاحتياط للعبادة انتهى ولا يخفى ان الرواية الثانية عامة في جميع الجلود وظاهره تجويز العمل بهما كما لا يخفى العين اذ لا ريب في المنع فيه
واما تجويزه في خصوص ما ذكر في الروايتين بخصوصه فلا شبهة فيه فدعوى جماعة من متاخري الاصحاب الاجماع على المنع الا في الخز والسنجاب مما لا
يعتنى به والعجب من الشهيد ره انه ايضا في شرح الارشاد ادعى اجماع علمائنا على ذلك ونقله عن المعتبر ومنشأ ذلك انه رأى في المعتبر انه قال ولا كل ما يحرم اكله
يحرم الصلوة في شعره وصوفه ووبره الا ما استثنيه وهو قول علمائنا وغفل عما ذكره اخر البحث وهو ما نقلنا فنسب اليه دعوى اجماع علمائنا
ومن تامل في تمام كلامه علم ان مراده انه قول علمائنا المشهورين او الظاهرين لا اجماعهم بالمعنى المصطلح في غير ما نقل الخلاف واختلاف الروايات فيه
بالخصوص على ان هذا فيه خلاف الثعالب والارانب والسمور والفنك ايضا فيما يستثنيه وليس المراد به خصوص الخز والسنجاب اللذين استثناهما
فيهما الكن واضرابه وكلام العلامة ره ايضا في هي موافق لما نقلنا من المعتبر في اول البحث بل ادعى فيه اجماع علمائنا وتوجيهه ايضا ما ذكرنا من التعميم فيما
يستثنيه وان كان المختار عنده ليس الا استثناء الخز والسنجاب واما في غيرهما فتفصيل القول واستقصاء الاخبار الواردة فيه الدالة على المنع او الجواز
مما يطول به الكلام جدا فالاولى الاقتصار على ما اوردناه وجملة الكلام ان الاخبار متعارضة جدا ولولا اشتهار المنع بين الاصحاب شهرة تكاد ان تبلغ
حد الاجماع والتقية محمل ظاهر لاخبار الجواز لامكن الجمع بينهما بحمل اخبار المنع على الكراهة لكن مع ما ذكر من الامرين لا يمكن الجرأة عليه فالاولى والاحوط
متابعة الاصحاب والله اعلم بالصواب **قوله** وغير ميتة وهذا مما لا خلاف فيه ويدل عليه مع الاجماع روايات كصحيحة ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي
عبد الله ع في الميتة قال لا تصل في شيء منها ولا شسع ورواية محمد بن مسلم بطريقين صحيحين قال سألته عن الجلد الميتة ايلبس في الصلوة اذا دبغ فقال لا ولو
دبغ سبعين مرة وصحيحة علي بن مغيرة وهو وان لم يوثق لكن الظاهر انه وابن ابي المغيرة الموثق واحد ويؤيده وجود ابن في بعض نسخ في الخبر صحيح كما وصفه بها العلامة
في هي قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الميتة ينتفع بشيء منها قال لا الحديث وهل يختص ذلك بما له نفس او عام في الجميع يحتمل الاول لان المتبادر
من الاخبار هو ذلك لانه الفرد الغالب الشائع فشمولها لما لا نفس له غير ظاهر فيبقى على الاصل وهو ظ جماعة من الاصحاب كالمحقق في المعتبر والعلامة
في كره ونهي والمص في كرى حيث استدلوا على عدم جواز الصلوة في الميتة بانها نجسة والدباغ غير مطهر وذكر ايضا في كرى ان السنجاب انما يجوز الصلوة
مع تذكيته لانه ذو نفس قطعا فيفهم منه ان غير ذي النفس لا حاجة فيه الى التذكية فيجوز الصلوة في ميتته ويحتمل الثاني لعموم الاخبار واليه مال بعض
متاخري اصحابنا ونقل المحقق الثاني في شرح القواعد عن المعتبر الاجماع على ان ما لا نفس له مما يؤكل لحمه يجوز الصلوة فيه وان كان ميتة معللا
بانه كان طاهرا في حال الحيوة ولم ينجس بالموت ونقل في حواشي الالفية عن المص في كرى انه نقل ذلك عن المعتبر وفيه تامل اذ ما نقله عن المعتبر ونقله عن
كرى انما ذكره في الخز على ما نقلنا عنه سابقا ولا يدل على الحكم الكلي في كل ما لا نفس له وان استفاد ذلك من تعليله بناء على انه حمله على ما حمله في
كرى من ان عدم نجاسته بالموت باعتبار اعتقاده انه مما لا نفس له وح فالتعليل يجري في الجميع ففيه ان كون التعليل جاريا في الجميع على غير ظاهر فربما كان
استنباطا منه ره ولو سلم فقد عرفت ان ما ذكره في تعليله يحتمل وجوها فلا يتعين حمله على ما ذكره المص ولو سلم تعين حمله فهذا ليس الا دعوى الاجماع
على طهارة ما لا نفس له بعد الموت ولا كلام فيه انما الكلام في جواز الصلوة فيه وهو غير مذكور في التعليل الا ان يقال ان حاصل تعليله لو اريد
تتميمه كما اشرنا اليه سابقا انه لا يتفاوت الحال فيه بين المذكى والميت لكونه مما لا نفس له فلا ينجس بالموت والفرق بين المذكى والميت فيما يحتمل فيه

الفرق ليس

الفرق ليس الا ان المذكى لا ينجس والميت ينجس فاذا لم ينجس هذا الفرق هنا وجاز الصلوة فيه مع التذكية يجوز مع الموت ايضا لعدم الفرق وهذا دليل
على ان ما لا نفس له مطلقا لا حاجة الى التذكية بجريانه في الجميع كيف واذا لم يحتج اليها فيما لا يؤكل لحمه ففيما يؤكل لحمه بطريق اولى فتم الظاهر انه لا فرق في المنع
بين ما يصلى فيه ساترا او غيره وبين ما يتم فيه الصلوة وما لا يتم لعموم الاخبار بل الظ تحريم استصحاب شيء منه ولو من غير الملبوس لعموم الخبر الاول بما قررنا
ظهر فائدة ذكر المص الميتة بخصوصها بعد اشتراط طهارته اما اولا فلورود الاخبار فيها بخصوصها فيمكن ان يكون ذلك وجها لتخصيصها بالذكر واما
ثانيا فلاحتمال ان يكون مذهبه هنا عموم المنع بحيث يشمل ميتة غير ذي النفس ايضا فاشتراط الطهارة لا يفيد ذلك لكن هذا خلاف ما نقلنا عنه في كرى
واما ثالثا فلما ظهر من استثناء ما لا يتم عن الحكم باشتراط الطهارة دون الميتة فلذا افردها بالذكر لكن هذا انما يستقيم لو حمل الساتر في كلامه على
مطلق الثوب الذي يصلى فيه كما حملنا سابقا اما لو حمل على الساتر بالفعل اي ما يصلح له للساتر كما هو ظاهره فلا يتجه ذلك كما لا يخفى وجعل الش ره في شرح
الالفية فائدة ذلك التنبيه على عدم جوازها في الميتة وان قيل بطهارتها بالدباغ كما هو مذهب ابن الجنيد فانه وان طهر جلد الميتة بالدبغ لكن منع من
الصلوة فيه فاشار لتخصيصها الى ان عدم جواز الصلوة فيها موضع وفاق **فائدة** لا يشترط العلم بكونه غير ميتة بل يكفي احتمال التذكية وعدم العلم
بكونه ميتة اذا وجد في يد مسلم او في سوق المسلمين او في بلد الغالب فيه المسلمون كذا في المعتبر والظ ان المراد انه يكفي في الصور بين الاخذ من السوق وان لم
يعلم اسلام من اخذ عنه اذ لو اشترط العلم بكونه مسلما فيدخل في الاول لو علم كفره فلا يجوز الاخذ عنه قطعا ولو في سوق المسلمين ينبغي ان يقيد في
الصور الثلث بما اذا لم يخبر ذو اليد بكونه ميتة سواء اخبر بالتذكية او سكت فانه اذا اخبر بذلك فالظ انه لا خلاف في انه يحكم عليه بالميتة وان لم يعلم صدقه
ثم مقتضى اطلاق كلامه عدم الفرق بين ما اذا كان المسلم ذو اليد او مسلموا السوق او البلد الغالب ممن يستحل الميتة بالدبغ او يجوزه باخبار اهل الكتاب
او تمييزهم باستعمال الميتة ام لا والعلامة ره في هي بعد ما ذكر موافقا للمعتبر انه يكتفي بالعلم بالتذكية وجوده في يد مسلم او في سوق المسلمين او في بلد الغالب
فيه الاسلام وعدم العلم بالموت لان الاصل في المسلم العدالة وهي تمنع من الاقدام على المحرمات قال فيه فرع اخر لو وجد الجلد مع من يستحل الميتة لم يحكم
بالتذكية وان اخبر بها لانه غير موثوق به ولا يصح فيه الصلوة لان الشرط وهو التذكية غير معلوم والاصل عدمها وكذا لو وجد مع من يتهم باستحلال
الميتة وقريب منه في كره حيث قال يكفي في الحكم بالتذكية انتفاء العلم بموته ووجوده في يد مسلم لا يستحل جلد الميتة او في سوق المسلمين او في بلد الغالب
فيه المسلمون ثم قال انما اعتبرنا في المسلم انتفاء استباحته للميتة ليحصل الظن بالتذكية اذ لا فرق في انتفاء الظن بين المستبيح من المسلم والكافر اذا لم يخبر
الموت ولو جهل اسلامه بجر استباحته وذكر المص في كرى ان المستحل لو اخبر بعدم التذكية فيجب الاجتناب لاعتضاده باصالة عدم الطهارة ولو اخبر بالتذكية
فالاقرب القبول لانه الاغلب لكونه ذا يد عليه فيقبل قوله فيه كما يقبل في تطهير الثوب النجس واحتمل المنع لعموم فتبينوا ولشغل الذمة بالصلوة ابدا في غير
المستحل ايضا والقبول اذا اخبر بالذكاة اقوى منه في الاول وان كان فاسقا واذا سكت فالاولى ايضا قال واما ما يشترى من سوق الاسلام فيكفي فيه غلبة
المسلمين فيحكم عليه بالذكاة اذا لم يعلم كون البائع مستحلا عملا بالظ ونفي الحرج ولا يخفى ضعف الفرق بين الشراء من السوق وغيره وان كان ظ كلام العلامة
ايضا ذلك قال الشيخ في ط من اشترى جلدا على انه مذكى جاز ان يصلي فيه وان لم يكن كذلك اذا اشترى ذلك من اسواق المسلمين ممن لا يستحل الميتة ولا يجوز
شراؤه ممن يستحل ذلك اذا كان متهما فيه انتهى وظاهره اشتراط الاخذ على انه مذكى اي اخبار البائع بذلك ايضا اعتبار الاشتراء من مسلم لا يستحل
ولا يكون متهما فيه وح فحديث اسواق المسلمين كانه محمول على ما هو الشائع اذ مع اعتبار العلم بحال البائع لا مدخل للسوق ايضا والظ ما نقلنا عن المعتبر
على الوجه الذي فصلنا لنا ان النهي عن الصلوة في الميتة او عن استعمالها لا يقتضي الا الاجتناب عما علم كونه ميتة واما اذا لم يعلم ذلك فالاصل صحة استعماله
وكذا جواز الصلوة فيه الا ما خرج بالاجماع كالموجود في يد الكافر او ما اخبر ذو اليد بعدم تذكيته ولو اعتبرنا الشرط التذكية وقلنا بوجوب العلم بها
كما ينادي به بعض عبارات العلامة فيلزم ان لا يكتفي بوجوده في يد المسلم الغير المستبيح ايضا لان كون الاصل في المسلم العدالة مع انه محل مناقشة لا يفيد
العلم وهو ظ وايضا لو صح ذلك فيلزم مثله في المسلم المستبيح ايضا اذا اخبر بالتذكية لان الاصل فيه ايضا العدالة وهي تمنع من الاقدام على الكذب
وتخصيص ذلك بالمسلم المؤمن كانه مما لا شاهد له ولو اريد بالعلم العلم الشرعي الشامل للظن فينبغي ان يجعل المناط الظن لا ما ذكره العلامة من التفصيل
اذ كثيرا ما يحصل الظن بقول المستبيح اذا اخبر بالتذكية وكان موثوقا به في اخباره وربما لا يحصل الظن في المسلم الغير المستبيح اذا كان فاسقا لا يبالي بالدين
واما ما نقلنا من ظ ط من اشتراط اخبار البائع بالتذكية فكان مستنده ما سيجيء من رواية محمد بن الحسين الاشعري في مسئلة الخز وما يدل ايضا على
ما ذكرنا من الاخبار صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا ع قال سألته عن الخفاف ياتي السوق فيشتري الخف لا يدري اذكي هو ام لا ما تقول في الصلوة فيه
وهو لا يدري ايصلي فيه قال نعم انا اشتري الخف من السوق ويصنع واصلي فيه وليس عليكم المسئلة وصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر ايضا قال سألته عن الرجل
ياتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها فقال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم
بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك ومثله صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري عن الكاظم عليه السلم وصحيحة الحلبي على الظاهر قال قلت لابي عبد الله ع الخفاف عندنا في
السوق نشتريها فما ترى في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينها والظ ان المراد قول صاحب اليد ح فيجب وان كان واحدا غير عدل وموثقة
اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في الفرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان
الغالب عليها المسلمون فلا باس وموثقة اسمعيل بن الفضل بابان قال سألت ابا عبد الله ع عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلوة فيها اذا لم يكن من
ارض المصلين فقال اما النعال والخفاف فلا باس بها وكان نفي الباس بناء على ان كونها من غير ارض المصلين اي المسلمين وان كان مظنة ان تكون ميتة
او من ذبائح غير المسلمين لكن لا يمكن الحكم به لاحتمال ان يكون هناك مسلم يكون ذلك من صنعه مجرد الاحتمال وان بعد يكفي في الحكم بالطهارة اما وجه

في ايدي

اما ما لا يقبلها اجزا كالشعر والصوف فيجوز الصلوة فيه من ميت

في ايدي المسلمين يمكن ان يكون بناءه على حال بلاد اهل الكتاب كما ذهب اليه بعض الاصحاب فيحصل الحكم بهم وعلى التقديرين فالفرق بين الخفاف والنعال وبين الجلود على ما يستفاد من الرواية يمكن ان يكون باعتبار كراهة الصلوة في تلك الجلود باعتبار المظنة المذكورة اولكونها من بلاد اهل الكتاب دون الخفاف والنعال فانهما مما لا يتم فيه الصلوة دون الجلود فيمكن اختصاص الجلود بالكراهة دونهما فافهم وصحيح عبد الله بن سكان قال حدثني علي بن ابي حمزة وهو مشترك ان رجلا سئل ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال وما الكيمخت فقال جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه ورواية اسمعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن ع عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسئل عن ذكاته اذا كان البائع مسلما غير عارف قال عليكم انتم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك واذا رايتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه وظاهره انه بمجرد كونه بيد المشرك لا يحكم بكونه في حكم الميتة فاذا سئل عنه وفتش عن حاله وظهر كونه مذكى فلا باس به والظاهر انه اذا علم انه اخذه من مسلم يكون بحكمه لكن اسمعيل بن عيسى وسعد الراوي عنه مجهولان وحمله بعض فضلائنا على ما اذا كان البائع مشركا يسئل البائع عنه فاذا اخبر بانه من ذبيحة المسلمين بصير مشكوكا فيه وجاز لبسه لا باس به وان لم يثبت الاجماع على خلافه فتدبر ورواية الحسن بن الجهم قال قلت لابي الحسن ع اعترض السوق فاشتري خفا لا ادري اذكي هو ام لا قال صل فيه قلت فالنعل قال مثل ذلك قلت اني اضيق من هذا قال اترغب عما كان ابو الحسن ع يفعله ورواية سماعة انه سئل ابا عبد الله ع عن تقليد السيف في الصلوة فيه الفراء والكيمخت فقال لا باس ما لم تعلم انه ميتة ورواية جعفر بن محمد بن يونس ان اباه كتب الى ابي الحسن ع يسئله عن الفرو والخف البسه واصلي فيه ولا اعلم انه ذكي فكتب لا باس به وهذه هي الاخبار التي يستفاد من جملتها ما ذكرنا من كفاية عدم العلم بكونه ميتة واما ما سبق من رواية ابن بكير في المنع عن الصلوة في غير الماكول من قوله فان كان مما يوكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح فلا عبرة بمفهومه مع معارضته لتلك الاخبار المتضافرة ويمكن حمله على الاستحباب وروى ابو بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في الفراء فقال كان علي بن الحسين رجلا صردا فلا تدفئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ وكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه فكان يسئل عن ذلك فيقول ان اهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته وبالغ وكان القاءه وقت الصلوة محمولا ايضا على الاستحباب والاحتياط والا فمع عدم العلم بكونه ميتة على النصوص بجواز الصلوة فيه على ما ظهر من الروايات السابقة ومع العلم بكونه ميتة لا يجوز لبسه في غير الصلوة ايضا فلا بد من حمله على ما ذكرنا من الاستحباب ويؤيده ما ذكرنا حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال تكره الصلوة في الفراء الا ما صنع في ارض الحجاز او ما علمت منه ذكاة هذا مع ضعف سند الرواية جدا وفي رواية محمد بن الحسن الاشعري انه كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع ما تقول في الفرو يشترى من السوق فقال اذا كان مضمونا فلا باس وكان المراد بان يضمن بايعه ذكاته واخبر عنها وهذا ايضا محمول على الاستحباب الملائم للاخبار السابقة ومثله القول في قوله ع في رواية علي بن ابي حمزة المتقدمة لا تصل فيها اي الفراء الا فيما كان منه ذكيا فانه يحمل على الاستحباب او يحمل الذكي على ما يحكم عليه شرعا وما اخذ من المسلم او من سوق المسلمين بحكم الذكي شرعا وان لم يكن ذكيا في نفس الامر وروى عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص ولا يخفى ان هذا الخبر مع ضعفه بجهالة عدة من رواته لا يدل الا على المنع من بيع ما اخبر مستحل الميتة بذكاته على انه ذكي ولا كلام فيه ولا يدل على تحريم استعماله فلا ينافي ما ذكرنا فتدبر هذا كله في المأخوذ من المسلم او من اسواق بلاد المسلمين واما لو وجد مطروحا في بلادهم فيمكن ايضا ان يحكم بكونه ذكيا لاطلاق بعض الروايات السابقة كرواية علي بن ابي حمزة وسماعة وجعفر بن محمد بن يونس ولانه اذا كان الماخوذ في البلاد والسوق يحكم بالذكي وان لم يخبر الماخوذ منه بذكاته ولم يعلم انه انه مسلم ام لا كما يستفاد من كلامهم فليس ذلك الا باعتبار ان الظن تابع للاعم الاغلب ولما كان الغالب في البلد المسلمين فالظاهر كون الاخذ منهم فيكون ذكيا وهذا يجري في المطروح في بلادهم ايضا اذا كان مثل الفرو والخف مما عمل فيه عمل فان الظاهر وقوعه من مسلم بناء على تبعية الظن للاعم الاغلب نعم اذا لم يعمل فيه عمل بل كان جلدا مسلوخا بمجرده من اثار عمل فيمكن ان لا يحكم عليه بذلك ويمكن ان لا يحكم في المطروح ايضا بذلك لاصالة عدم التذكية والاقتصار فيما يخالفها على موضع النص والنصوص المعتبرة الاشياء انما هي في الماخوذ على انه يمكن التفرقة بينهما فان الماخوذ لما وقع عليه معاملة بيع وهبة ونحوهما والاصل فيها الصحة فيحكم بكونه ذكيا لتصحيح المعاملة ولا يجري ذلك في المطروح وهذا احوط ويصرح العلامة في نهج وعلله في نهج بان الاصل عدم التذكية وبان طهارة الثوب شرط فلا يكتفي بعدم العلم بانتفائه كغيره من الشروط وقد ظهر لك مما قررنا ضعف الثاني فلذكر ويؤيد الاول رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين قال امير المؤمنين يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن قيل له يا امير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم او سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا بل ظاهر هذا الحديث جواز الاستعمال والحكم بالتذكية بمجرد الاحتمال وعدم العلم بخلافها وان لم يوجد في بلاد الاسلام واسواقهم اوطرقهم ولو في الاحتمال وعدم العلم في الموجود في بلاد الكفر ايضا اذا وجد فيها مسلم يمكن ان يكون ذلك منه وعلى هذا فيمكن ان يكون اشتراط غلبة المسلمين في الموثق على الاستحباب لكن ضعف الخبر يمنع من الجرأة على العمل به الا ان يؤيد بالعموم كصحيح عبد الله بن سنان المتقدم كل شيء يكون منه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه والله تعالى يعلم **قوله** اما ما لا تحله الحياة كالشعر الخ هذا اجماعي على ما نقله جماعة ويدل عليه روايات كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح وصحيح محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا ع في الخز والا

باس بالصلوة

الا اخذ منه جزا او غسل موضع الاتصال ولا يجوز في الحرير المحض او الممتزج على وجه يستهلك الخليط القلة للرجل والخنثى

باس بالصلوة في صوف الميتة لان الصوف ليس فيه روح والتعليل يجري في كل ما لا يقبل الحيوة **قوله** اذا اخذ منه جزا وشبهه ما لو قلع ثم قطع موضع الاتصال **قوله** او غسل موضع الاتصال كان هذا للاقاته للميتة برطوبة ولا ريب انه احوط لكن الحكم باشتراط احد الامرين كليا لا يخلو من اشكال اذ مع اليبوسة لا دليل على وجوبه ومع الرطوبة وعلى تقدير وجودها فيمكن القول بعفوها لاطلاق الاخبار بجواز الصلوة كيف وقد ثبت طهارة اللبن في ضرع الميتة لورود الاخبار بها مع كونه مائعا ملاقيا للنجس فاذا قيل بالعفو هناك فههنا اولى الا ان يقال ان العفو هناك لما لا بد منه في طهارة اللبن واما هنا فلا يجوز حمل الاخبار على طهارتها في نفسها مع قطع النظر عن العارض واما باعتبار العارض فيكون لها حكم غيرها فالحكم بعفو النجاسة العرضية ايضا نظرا الى اطلاق الاخبار مشكل جدا قال العلامة بعمومات النجاسة على انه قد وقع الامر بالغسل ايضا في بعض الروايات كحسنة حريز بابرهيم قال قال ابو عبد الله ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه هذا كله اذا لم ينفصل معه شيء من اجزاء الميتة واما مع استصحاب شيء منها فيجب غسله بعد ازالته وكيفما كان فلا وجه لما نقل عن الشيخ انه اشترط في جواز استعمال الماخوذ من الميتة الجزاد لا يظهر له وجه سوى ما اشرنا اليه من توهم نجاسة اصله في صورة القطع فلا يصح استعماله الا بذلك ولا يخفى انه على تقدير تسليمه فالغسل على ما فصلنا يكفي لقلع مادة هذا الفساد في الوسيلة لابي حمزة عد مما لا يجوز الصلوة فيه الصوف والشعر والوبر اذا نتف من الحي او الميت وان كانت مما يؤكل لحمه وهو ايضا بعيد مما نقل من الشيخ اذ المنتوف من الحي لا يتوهم فيه نجاسة الا اذا استصحب شيئا يصدق عليه الميتة بعد ذلك وظاهر ان النتف لا يستلزم ذلك كليا وعلى تقديره فيمكن دفع المانع بالازالة والغسل **قوله** وغير الحرير المحض حرمة لبس الحرير المحض للرجال سواء كان في الصلوة او غيرها مما عليه علماء الاسلام واما بطلان الصلوة فيه فلا يظهر فيه خلاف بين الاصحاب سواء كان هو الثوب الذي جعله ساترا او غيره قال الشيخ في فه من صلى في حرير محض من الرجال من غير ضرورة كانت صلوته باطلة ووجب عليه اعادتها وخالف جميع الفقهاء في ذلك مع قولهم ان الصلوة فيه ولبسه محرم وقالوا انه لا يجب عليه الاعادة ثم استدل باجماع الفرقة وفي المعتبر الطلق واما ان بطلان الصلوة فيه مذهب علمائنا ثم في تضاعيف البحث بطلان الصلوة فيه اذا كانت العورة مستورة بغيره مما اتفق عليه الثلثة واتباعهم وكيفما كان فلا ريب فيما ذكرنا مع عدم ظهور المخالفة وقد تضافرت الاخبار بالمنع عن الصلوة فيه كصحيحة محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد ع اسئله هل يصلى في قلنسوة حرير محض او قلنسوة ديباج فكتب لا تحل الصلوة في حرير محض وصحيحة اخرى ايضا عن محمد بن عبد الجبار تقدمت في الفرع الاول من فروع بحث الصلوة في غير الماكول وصحيحة اسمعيل بن سعد الاحوص قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلوة في جلود السباع فقال لا تصل فيها قال وسئلته هل يصلي الرجل في ثوب ابريسم فقال لا وصحيحة اخرى عن اسمعيل بن سعد ايضا قال سئلته عن الثوب الابريسم هل يصلي فيه الرجال قال لا ورواية ابي الحارث قال سئلت الرضا ع هل يصلي الرجل في ثوب ابريسم قال لا فان ثبت الاجماع على البطلان والا ثبت ان النهي في العبادة يوجب الفساد والا فللمناقشة في البطلان مجال **قوله** على وجه يستهلك الخليط الصدق الحرير المحض عرفا لا تخفى والمرجع فيه الى العرف واما ما يفهم من كلام المعتبر ان ادنى ما ينفع من الخليط ان يكون بقدر العشر فلا مستند له الا ان يكون مستنبطا من العرف وهل يكفي مطلق الخليط او يعتبر كون الخليط بعض لحمته او سداه وجهان منشأهما الاشتباه في صدق الحرير المحض مع خلط لا يكون كذلك والاصل يقتضي الاكتفاء بالاول والاحتياط في الثاني ويؤيده ما تقدم من رواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ع ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه خز او كتان او قطن وانما يكره الحرير المحض للرجال والنساء فان ظاهره اعتبار كون الخليط لحمته او سداه لكنه ضعيف بموسى بن بكر الواقفي الغير الموثق مع ان ظاهره اعتبار ان يكون تمام اللحمة او السداه احد المذكورات ولم يقولوا به وحصر الخليط فيما ذكر ايضا كما ترى بعد تاويله بما يدفع المناقشتين يترجح ظهوره في اعتبار الاول البتة وهذا الفرع مما لم اجده في كلام الاصحاب وعليه يتفرع حكم الثياب المتداولة في زماننا المنسوجة بالابريسم مموه بالفضة والله اعلم بالصواب **قوله** للرجل والخنثى والحاق الخنثى بالرجل للاحتياط لاحتمال الذكورية وقيل بعدم الالحاق لاختصاص التحريم بالرجال والخنثى ليس رجلا على اليقين ووجوب الاحتياط ممنوع وفي التعبير بلفظ الرجل اشارة الى عدم شمول الحكم للصبي لا خفاء في عدم تحريم لبس الحرير عليه لانه من خطاب الشرع المشروط بالتكليف لكن هل يحرم على الولي به تمكينه منه فالذي اختاره المص في كري تبعا للمحقق في المعتبر والعلامة في كره عدمه لان الصبي ليس محلا للتكليف في تكليف لوليه بلا بدله من دليل وليس ويؤيده رواية عبد الملك بن عتبة قال سئلت ابا عبد الله ع عما يصلح الحمام من ثياب الكعبة هل يصلح لنا ان تلبس شيئا منها قال يصلح للصبيان والمصاحف والمخدة يبتغي بذلك البركة ان شاء الله وقيل يحرم عليه لقوله ص حرام على ذكور امتي وقول جابر كنا ننزعه عن الصبيان ونتركه على الجواري وفيه ان الصبي ليس بمكلف فلا يعتد اولا الخبر وفعل جابر لا يدل على الوجوب فانه يمكن ان يكون للمبالغة في التنزه والتورع بل يمكن حمله على التورع عنهم بعد ورود الحكم وبالجملة فالظاهر هو القول الاول لكن يجري في عدم المنع عن اللبس في الصبي لا يمكن الحكم بجواز صلوته فيه اذ الصلوة لها شرائط يستوي فيه الرجال والصبي مع عدم التكليف عليه فيمكن ان يكون عدم لبس الحرير فيها ايضا من جملتها فينبغي النظر الى الروايات الواردة في الصلوة وما يستفاد منها فنقول انها كما نقلناها مختلفة فصحيحتا محمد بن عبد الجبار باطلاقهما تشملان الصبي واما صحيحتا اسمعيل بن سعد ورواية ابي الحرث فهي مخصوصة بالرجل لكن لما كان التقييد في كلام السائل لا يصير قرينة على تقييد الروايتين المطلقتين فالاولى منع الصبي عن الصلوة فيه واما النساء فلا خلاف بين العلماء في جواز لبسهن له في غير الصلوة كما نقله في المعتبر واما جواز صلوتهن فيه فهو قول الاكثر لاطلاق الاوامر بالصلوة فلا تتقيد الا بدليل ولا دليل على التقييد فيهن وقال الصدوق في الفقيه وقد وردت الاخبار بالنهي عن لبس الديباج والحرير والابريسم المحض والصلوة فيه للرجال ووردت الرخصة في لبس ذلك للنساء ولم ترد بجواز صلوتهن فيه فالنهي عن الصلوة في الابريسم المحض على العموم للرجال والنساء حتى يخصهن خبر بالاطلاق لهن بالصلوة فيه كما خصهن بلبسه وكان بناء كلامه على اشتراك النساء للرجال في الاحكام وان وردت للرجال لانهم الاصل ولا سيما اذ ذكر النساء الا ان يدل دليل على

المختص

التخصيص بالرجال وعدم شمولها للنساء وههنا الادليل على جواز صلوتهن فيه وانما دل الدليل على جواز لبسهن فيبقى المنع عن الصلوة فيه على العموم فيه تامل فانا لا نسلم شمول الاحكام الواردة في خصوص الرجال للنساء الا ان يدل دليل على ذلك من اجماع او غيره خصوصا فيما كان مظنة الفرق كما نحن فيه حيث جوز لبس الحرير للنساء دون الرجال وهو مظنة الفرق بينهما في الصلوة ايضا سيما مع اطلاق ما دل على جواز لبسهن ومثله رواية اسمعيل بن الفضل قال سئلت ابا عبد الله عن الثوب يصلح لها ان تلبس ثياب حرير او هي محرمة قال لا ولها ان تلبس غير ابراهما بل عمومها بعضها كموثقة عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال النساء تلبس الحرير والديباج الا في الاحرام الخبر ويمكن ان يستدل للرابع بعموم بعض الاخبار الواردة بالنهي عن الصلوة فيه كمكاتبة محمد بن عبد الجبار المتقدمة فانهما بعمومهما يشملان الرجال والنساء فلا بد لاخراج النساء من دليل يدل على جواز خصوص الصلوة لهن ولا يكفي ما يدل على جواز مطلق لبسهن ويمكن القدح في الاستدلال بالمكاتبة الثانية بان الجواب وان كان عاما لكن لما وقع في جواب السؤال عن القلنسوة التي هي من ملابس الرجال خصوصا ظهورها في تناول النساء لكن كانه لا يمكن هذه الدعوى في المكاتبة الاولى لان السؤال فيها عن تكة الحرير وجعل تحريم اشتمالها على السؤال عن القلنسوة ايضا قرينة التخصيص ضعيف جدا ويمكن ان يستدل لهما ايضا برواية زرارة التي نقلت في الحاشية السابقة فان النهي فيها وان كانت عن لباس الحرير للرجال والنساء لكن لا بد من حملها على الصلوة للاجماع على جواز لبسه للنساء في غير الصلوة لكن قد اشرنا الى ضعف سندها ويمكن ايضا حمل النهي على ما يعم الكراهة بقرينة اخر الخبر وانما يكره الحرير المحض للرجال والنساء فلا حاجة الى الحمل على الصلوة والمسئلة لا تخلو عن اشكال سيما مع اصالة عدم المنع ورواية ابن بابويه ايضا تعلق السؤال في اكثر الروايات بصلوة الرجال اذ يستفاد منها ان جوازها للنساء كان امرا معلوما او لا لكان ولي السؤال لجواز لبسهن له في غير الصلوة لكن الاحتياط في متابعة القول الثاني والله تعالى يعلم **قوله** واستثنى منه ما لا يتم الصلوة فيه هذا الاستثناء ذكره الشيخ في ط وابن ادريس وابو الصلاح وحكموا بكراهة الصلوة فيه دون التحريم ونقل عن المفيد وابن الجنيد وابن بابويه انهم لم يستثنوا شيئا فالظاهر من مذهبهم عموم المنع وقد بالغ الصدوق في الفقيه فقال لا تجوز الصلوة في تكة راسها من ابريسم حجة الاولين اصالة عدم التحريم ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل ما لا تجوز الصلوة فيه وحده فلا باس بالصلوة فيه مثل التكة الابريسم والقلنسوة والخف والزنار يكون في السراويل ويصلي فيه وحجة الاخرين عموم الروايات الواردة بالمنع وخصوص صحيحة محمد بن عبد الجبار فانها في المنع عن الصلوة في الحرير فيها ايضا وان وقع عاما لكنه لما كان في جواب السؤال عن تكة الحرير في الاولى وفي قلنسوة الحرير في الثانية فهو بمنزلة التصريح بالخصوص وهما لصحتهما ان كانتا من المكاتبة اقوى من الرواية الاولى لان في سندها احمد بن هلال وقد قال انه متهم في دينه وورد فيه ذم كثير عن مولانا ابي محمد العسكري عليه السلام ومع ذلك لا تعويل على ما نقل عن ابن الغضايري من قبول رواياته عن الحسن بن محبوب وابن ابي عمير وهذه الرواية من الثاني على انه انما قال ذلك فيما رواه من كتاب نوادر ابن ابي عمير فكون هذه الرواية منه غير معلوم وموافقتها للاصل لا تصلح سندا لترجيحها او صلاحيتها لتعارض الروايتين حتى تحمل لاجلها الصحيحتان على الكراهة كما فعلوا بل الروايات العامة والخاصة تنهض حجة للعدول عن الاصل ايضا على ان منها ايضا لا يخلو عن ضعف تاليف يوجب لزوم تسبيبهما كما يشهد به التامل لا في الاقوى الاحوط هو القول الثاني والله تعالى يعلم **قوله** وما يجعل منه في اطراف الثوب يعبر عنه بالكف كما يجعل في رؤس الاكمام واطراف الذيل وحول الزيق وهو بالكسر ما احاط من القميص ونحوه بالعنق وهذا الحكم مقطوع به في كلامهم واستدل عليه في المعتبر بما رواه العامة عن عمر ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الحرير الا في موضع اصبعين او ثلث او اربع ومن طريق الخاصة بما رواه جراح المدائني عن ابي عبد الله انه كان يكره ان يلبس القميص المكفوف بالديباج انتهى وفي شرح الارشاد وكذا يجوز اللبنة من الحرير وهو الجيب واللبنة للنساء ههنا بقوله ونحوها واستدل عليه بما روي ايضا من طرق العامة ان النبي كان له جبة كسروانية لها لبنة من ديباج وفرجاها مكفوفان بالديباج ولا يخفى ضعف التمسك باخبار العامة وان كان الحكم موافقا للاصل لورود الروايات المتضافرة العامة المقتضية للعدول عن الاصل لخصوصها لا بد له من دليل يصلح لمعارضتها ومثله القول في خبر جراح ايضا لعدم توثيقه ولا القاسم بن سليمان الراوي عنه على ان الكراهة في الاخبار كثيرا ما تستعمل بمعنى الحرمة خصوصا ان من تتمة الخبر بعد ما نقله ويكره لباس الحرير على ان كون الديباج منحصرا في الحرير المحض غير ظاهر وان ذكر اهل اللغة ان الديباج هو الثياب المتخذة من الابريسم وقال في المغرب الديباج الثوب الذي سداه ولحمته من ابريسم وعندهم اسم للمنقش انتهى لان ظ العطف في مكاتبة محمد بن عبد الجبار السابقة هل يصلي في قلنسوة حرير محض او قلنسوة ديباج وكذا صحيحة علي بن جعفر الاتية وسئلته عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج ان لا يكون الديباج حريرا محضا او لا ينحصر فيه وح فيمكن حمله في هذا الخبر على ما لا يكون حريرا محضا مع انه ليس في تلك الاخبار حديث بجواز الصلوة ايضا فيمكن ان يكون المجوز منه هو مجرد اللبس لا الصلوة ايضا كما ذكر ولا يظهر ايضا اجماع في المسئلة ولم يدعه احد الا في المدارك وربما ظهر من عبارة ابن البراج المنع من ذلك كانه شاذ لكن ما نقله عنه في المختلف قال ان الثوب اذا كان له ديباج او حرير محض لم تجز الصلوة فيه فان الظاهر ان مراده بالزيق هو ما يجعل حول الزيق اما بان يكون مولدا من الزيق او يكون معربا ويمكن ان يكون مستعارا منه ونقل ايضا في المختلف عن ابن الجنيد انه قال لا يختار للرجل خاصة الصلوة في الحرير المحض ولا الثوب الذي علمه حرير محض ولو قال بالحرمة في العلم كما يشعر به الاقتران بالحرير المحض فيبعد منه تجويز المكفوف على ما ذكر وبالجملة فلولا الاجماع فالحكم به مشكل جدا وكذا الكلام فيما الحق بالكف وهو الجيب بل الامر فيه اشكل لانه ليس في الشهرة بمرتبة الكف ولا ريب ان الاولى الاحوط الكف عنهما نعم الظاهر انه لا باس بالعلم لعدم صدق الحرير المحض على ما يكون علم كذلك ويؤيده ايضا رواية يوسف بن ابرهيم على ما في التهذيب ويوسف بن محمد بن ابرهيم على ما في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بالثوب ان يكون سداه وزره وعلمه حريرا انما كره الحرير المبهم للرجال وهي تدل ايضا على تجويز الزر من الحرير ولا يبعد ذلك للاصل وعدم ظهور شمول ما يدل على تحريم لبس الحرير ومثله واما ما في موثقة عمار عن ابي عبد الله

وعن الثوب يكون علمه ديباجا قال لا يصلي فيه وهو مستند ما نقلنا عن ابن الجنيد فيمكن حمله على الاستحباب **قوله** مما لا يزيد على اربع اصابع مضمومة لا يظهر مستند لهم في هذا التحديد سوى الرواية العامية التي نقلناها او العرف ولو شهد له وبالجملة فللتوقف فيه مجال **فرع** اذا كان الظهارة حريرا فلا ينفع كون البطانة من غيره وكذا العكس وكذا لا ينفع حشو الحرير بغيره واما الحشو بالابريسم فقد حكم المحقق في المعتبر بتحريمه لعموم المنع وفي كرى نفى البعد عن جوازه وهو الظاهر لعدم ظهور شمول العموم له اذ تعلق النهي في اكثرها بثوب الابريسم او ما في معناه وهو لا يصدق على الابريسم المحشو ويؤيده صحيحة الحسين بن سعيد قال قرات في كتاب محمد بن ابرهيم الى ابي الحسن الرضا يسئله عن الصلوة في ثوب حشوه قز فكتب فقرأته لا باس بالصلوة فيه ومثله في رواية سفيان بن السمط ايضا وما ذكره في الفقيه انه كتب ابرهيم بن مهزيار الى ابي محمد الحسن عليه السلام في الرجل يجعل في جبته بدل القطن قزا هل يصلي فيه فكتب نعم لا باس به وما سبق ايضا في رواية ريان بن الصلت قال فيه ليس البأس عن الفراء المحشو وجه التأييد ان حكم القز عندهم حكم الابريسم كانهم يجعلونهما جنسا واحدا او لدلالة بعض الاخبار عليه كرواية عباس بن موسى عن ابيه قال سئلته عن الابريسم والقز قال هما سواء ورواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله قال لا باس بلباس القز اذا كان سداه او لحمته من قطن او كتان وربما يشعر ايضا بذلك صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر قال سئل الحسين بن قياما ابا الحسن عن الثوب الملحم بالقز والقطن والقز اكثر من النصف ايصلي فيه قال لا باس وقد كان لابي الحسن منه جبات على هذا فالتجويز ليس الا باعتبار ما ذكرنا من عدم الباس بالابريسم المحشو وحمل الصدوق على قز الماعز دون قز الابريسم ونقل الشيخ عنه في المبسوط ايضا كما علمته منه وظاهر ان مذهبهما ايضا المنع من الابريسم المحشو كما نقلنا عن المحقق **قوله** اما الافتراش له فلا يعد لبسا فلا منع عنه ويدل ايضا على جوازه ما في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه وسئلته عن فراش حرير ومثله من الديباج ومصلى حرير ومثله من الديباج يصلح للرجل النوم عليه والتكاة والصلوة قال يفترشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه **قوله** كالتدثر به وكذا الالتحاف في المدارك الحق التدثر به والالتحاف بالافتراش وقال اما التدثر فالظاهر تحريمه لصدق اسم اللبس عليه والمحقق الشيخ علي الزدد في تحريم التدثر والالتحاف كليهما لصدق اللبس على لبس الملحفة ونحوها ولا يخفى انه على تقدير شمول اللبس لهما يمكن ان يكون المتبادر من اللبس الوارد في الروايات هو الفرد الشائع منه وهو لبس الثياب على الوجه المعروف فلا يكون مرادا فلا يبعد تحقق الاشكال خصوصا في الالتحاف لكن لا ريب ان الاحوط الاجتناب عن كليهما ثم ينبغي التعرض لحكم الذهب تبعا لاهل ههنا وذكر من كتبهم ممن ذكره المصنف فنقول لا يجوز جعل من شرائط الساتر ان لا يكون ذهبا لهما اي الرجل والخنثى زاد الشارح في شرح الشرائط ذلك الملبوس مط وقال لا فرق في ذلك بين الخالص والمموه به وان قل نعم لو تقادم عهده حتى اندرس وزال مسماه جاز لبسه كما ذكره المص في كرى وقال في س لا يجوز في الذهب للرجل لو خاتما على الاقرب ولو مموها به وقول ابي الصلاح بكراهة الذهب ضعيف والخنثى كالرجل وقال في كرى يجوز الصلوة في كل ما يستر العورة عدا امور وجعل رابعها الذهب فان الصلوة فيه حرام على الرجال فلو موه به ثوبا وصلى بطلت بل لو لبس خاتما منه فصلى فيه بطلت صلوته قال الفاضل لقوله جعل الله الذهب حلية لاهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه رواه موسى بن اكيل النميري عنه وفعل المنهي عنه مفسد للعبادة وتوقف في المعتبر في عدم الابطال بلبس خاتم من ذهب لانه يجري مجرى لبس خاتم مغصوب والنهي لمعنى منفصل من افعال الصلوة ولا عن شرط من شروطها **فرع** لو موه الخاتم بذهب فالظاهر تحريمه لصدق اسم الذهب عليه نعم لو تقادم عهده حتى اندرس وزال مسماه جاز ومثله الاعلام على الثياب من الذهب والمموه به في المنع من لبسه والصلوة فيه وقال ابو الصلاح تكره الصلوة في الثوب المصبغ واكده كراهية الاسود ثم الاحمر المشبع والمذهب والموشح والملحم بالحرير والذهب انتهى كذا العلامة فانه في كرة نقل رواية العامة عن رسول الله حرم لبس الحرير والذهب على ذكور امتي واحل لاناثهم ثم ذكر في كره ان الثوب المموه بالذهب لا تجوز الصلوة فيه للرجال وكذا الخاتم المموه به للنهي عن لبسه لانه لا فرق في التحريم بين كونه ساترا للعورة او لا لان الصلوة فيه محرمة على التقدير الثاني ففاقد الشرط على الاول ولانه لو كان في يده خاتم من ذهب او مموه به بطلت صلوته للنهي عن الكون فيه ولقول الصادق جعل الله الذهب حلية اهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه وقال في هي مسئلة وفي بطلان الصلوة لمن لبس خاتم ذهب تردد اقربه البطلان خلافا لبعض الجمهور لنا ان الصلوة فيه استعمال له وهو محرم وقد عرفت ان النهي في العبادات يدل على الفساد ثم ايده برواية موسى بن اكيل ثم ذكر له فروعا **الاول** حكم المنطقة حكم الخاتم في البطلان على التردد **الثاني** الثوب المنسوج بالذهب والمموه به تحرم الصلوة فيه وهو على التردد ومع غير الساتر **الثالث** يجوز افتراش الثوب المنسوج بالذهب والمموه به تردد واقربه الجواز وقال في التحرير بطلان الصلوة في خاتم ذهب على اشكال وكذا المنطقة وثوب المنسوج بالذهب والمموه به للرجال خاصة وهل يجوز افتراشه فيه اشكال اقربه التحريم وكذا المحشو به فانه قال في المنتهى لو صلى وفي يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلوة تردد واقربه انه لا يبطل لما قلناه في الخاتم المغصوب ومنشأ التردد رواية موسى بن اكيل النميري عن ابي عبد الله قال جعل الله الذهب حلية اهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه هذا ما اوردنا نقله من كلام الاصحاب اما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب فمنها رواية موسى بن اكيل التي اشار واليها وهي ضعيفة بالارسال وجهالة بعض رواتها وهو حسن بن علي فان الظاهر انه ابن فضال الحسن بن علي كرو المرادها منها هكذا عن ابي عبد الله عليه السلام في الحديد انه حلية اهل النار والذهب حلية اهل الجنة وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه وجعل الله الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل المسلم ان يلبسه في الصلوة الا ان يكون قتال عدو فلا باس به الحديث وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله في الرجل يصلي وعليه خاتم حديد قال لا ولا يتختم به الرجل فانه من لباس اهل النار وقال لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه لانه من لباس اهل الجنة وما نقله في الفقيه عن ابي الجارود وهو زيدي مذموم مع جهالة طريقه اليه عن ابي جعفر عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام اني احب لك ما احب لنفسي واكره لك ما اكره لنفسي فلا تختم بخاتم ذهب فانه زينتك في الاخرة ولا تلبس القرمز فانه من اردية ابليس ولا تركب بميثرة حمراء فانها من مراكب ابليس ولا تلبس الحرير فيحرق الله جلدك يوم تلقاه وموثقة

عن الامة المحضة التي لم ينعتق منها شيء وان كانت مدبرة او مكاتبة مشروطة او مطلقة لم تؤد شيئا او ام ولد ولو انعتق منها شيء فكالحرة

روح بن عبد الرحيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين صلوات الله عليه لا تختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة
ورواية ابن جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يجعل في يدك خاتما من ذهب [illegible] ان هذه الاخبار لعدم صحتها واشتمال اكثرها على النهي
عما ليس بحرام عند الاكثر او الجميع لا تنهض حجة لاثبات التحريم فالتعويل فيه على الاجماع ما ثبت فيه الاجماع على تحريم لبسه فذاك وما لم يثبت فيه فالحكم
بالتحريم بمجرد هذه الروايات لا يخلو عن اشكال والاصل وعموما اطلاق كل شيء [illegible] يقتضي جوازه واما بطلان الصلوة فيه [illegible]
اما على ورود النهي عن الصلوة فيه وان النهي عن العبادة يوجب الفساد ولا يخفى ان النهي عن الصلوة فيه لم يرد الا في الروايتين الاوليين وقد عرفت ان
جميع الروايات لا تنهض حجة في اثبات حكم مخالف للاصل [illegible] مع اشتمالهما على النهي عن الصلوة في الحديد ايضا [illegible]
فلا بد من حمله على الكراهة [illegible]
وعنه بل يمكن تعميم الحكم فيما اذا استصحب شيئا من الذهب وان لم يكن لباسا بناء على ما اشرنا اليه من حديث ابن بكير الوارد في غير المأكول من صدق الصلوة

[illegible]

والصبية التي لم تبلغ فتصح صلوتها بغير الخمار مكشوفة الرأس ولا يجوز الصلوة فيما لا يستر ظهر القدم الا مع الساق بحيث يغطي شيئا منه فوق المفصل على المشهور ومستند المنع ضعيف جدا والقول بالجواز قوي متين

ذكرى من نعل عمر جاز ان يكون ذا باؤه انهو في الاستحباب بما ذكره لا يخلو عن اشكال وفي المدارك اجمل لا ظهر لعدم ثبوت ما يقتضيه لما رواه احمد بن
محمد بن خالد البرقي في كتاب المحاسن باسناده الى حماد اللحام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المملوكة تقنع رأسها اذا صلت قال لا قد كان ابي اذا
رأى الخادم تصلي مقنعة ضربها لتعرف الحرة من الامة ولا يخفى ان المستفاد من الرواية وجوب عدم القناع او تأكد استحبابه وكانه لا يقول به احد فالرواية
مع ضعفها بجهالة حماد اللحام وان صح باقي السند لشبه ان تكون محمولة على التقية لما روي عن عمر والكراهة في شرح الارشاد نقل هذه الرواية عن
البزنطي عن الصادق عليه السلام ثم قال وهو يدل على عدم استحباب التقنع لها ايضا وليس عندنا كتاب البزنطي لكن روايته عن الصادق بغير واسطة غير
معهودة فكأنه سقط الواسطة اما سهوا او اختصارا والمختار في الذكرى نقلها عن البزنطي باسناده الى حماد اللحام عن الصادق عليه السلام وفي علل الشرايع

[illegible]

ويستحب الصلوة في النعل العربية للتأسي وترك السود عدا العمامة والكساء والخف فلا تكره الصلوة فيها سوداء وان كان البياض

كراهتها

بكراهة الصلوة في الشمشك والنعل السندية وبعدم الكراهة في الخفين والجرموقين اذا كان لهما ساق فلا شوب في كلامه لكن قال وروي ان الصلوة محظورة في النعل السندية والشمشك وليس حديث الرواية فيما رايناه من كلام غيره وعلى ما ذكره فالظاهر ان مبنى القول المذكور كان هو الرواية ولم تصل الى المتاخرين لكن وصول رواية اليه لم تصل الى الشيخ بعيد مع وصولها اليه عدم تعرضه لها في شرح ما نقله عن المفيد انه لا يجوز ان يصلي في النعل السندي حتى ينزعهما ولا يجوز الصلوة في الشمشك والاعراض عن الدليل عليه بالكلية واشتغاله بنقل ما ورد من الصلوة في النعلين لا يخ ايضا عن غرابة هذا ولا يخفى ان الحكم بالكراهة ايضا لا يخ عن اشكال لعدم مستند له ايضا الا ان في تركه احترازا عن مخالفة اجلاء الاصحاب والرواية ايضا على ما ادعاه ابن حمزة فيكون اولى فيمكن القول هيهنا بالكراهة بهذا المعنى فتدبر **قوله** ويستحب الصلوة في النعل العربية للتأسي لصحيحة معوية بن عمار قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يصلي في نعليه غير مرة ولم اره ينزعهما قط وصحيحة علي بن مهزيار قال رايت ابا جعفر صلى حين زالت الشمس يوم التروية ست ركعات خلف المقام وعليه نعلاه لم ينزعهما ورواية محمد بن اسمعيل قال رايته يصلي في نعليه لم يخلعهما واحسبه قال ركعتي الطواف ولا يخفى ان التمسك للاستحباب هيهنا بالتأسي لا يخ عن اشكال اذ بما كان عدم نزعهما عنه عليه السلم لعدم رجحان النزع لا لرجحان الصلوة فيه ولو سلم فغاية ما يلزم منه رجحان عدم نزعه اذا كان المصلي لابسا له واما اذا اراد الصلوة واما رجحان لبسه للصلوة فيه كما هو مقتضى حكمهم باستحباب الصلوة فيها فلا فالاولى الاستدلال لهم بصحيحة عبد الله بن المغيرة قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهرة فان ذلك من السنة قال الشيخ هي عبد الله فالحكم بانه من السنة يدل على الثبوت وموثقة عبد الله بن ابان عن ابي عبد الله قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهرة فانه يقال ذلك من السنة ورواية في باب النوادر عن بعض الطالبيين يلقب براس المذري قال سمعت الرضا يقول افضل موضع القدمين للصلوة النعلان ونقل ان قوله يقال في الرواية الثانية فانه يق لا يخ عن اشعار بتردد منه وهم منزهون عن شوائب التردد في الاحكام او بان الامر على خلاف ما يق فيحتمل عكس الاستدلال ويعلم ان الحكم الاول ليس بحق فيكون بضرب من التقية فنقول لا يمكن حمل الكلام هيهنا على ذلك لان استحباب الصلوة في النعل العربي مذهب علمائنا كما نقله في المنتهى فلا يمكن حمل الكلام على انه يقوله المخالفون بل لا بد من حمله على انه يقوله الائمة واهل الحق لكن اجراء هذا السياق يمكن ان يكون لضرب من التقية حيث لم يسند الحكم الى نفسه كما هو داب الائمة عليهم السلم بل ذكر انه هكذا يق تبعيدا للنفس عن مرتبة الامامة للتقية اذ لا شك انه لم يكن مذهب المخالفين وكان مذهب الامامية فلم يسند الحكم به الى نفسه بل ذكر انه يق ذلك لضرب من التقية ويمكن ان يكون المعنى فانه يق ذلك اي مأخوذ من السنة وكان الراوي فيجب اتباعه ولا عبرة بانكار من انكره برايه وتغيير الشخص في كلام نفسه بهذا الوجه في مقام مدحه وترجيحه كانه اسلوب في الكلام شائع ولا يبعد ان يكون القائل غيره ويمكن ايضا ان يكون الراوي سمع ذلك اي استحباب الصلوة في النعل من بعض الاصحاب كما نقل في الرواية الاولى عن عبد الله بن المغيرة وكان مترددا فيه فاشار عليه السلام بانه يق ذلك اي يقوله من يقوله مأخوذا عن السنة لا عن رايهم فاعمل بقولهم وذكر المحقق البهائي ره في دفع الاشكال انه لعل الغرض من قوله يق اني انا اقول ذلك ولا يخفى ان حمل يق عليه هذا الوجه من دون التعرض لنكتة توجب في الناد فتصحيح لا يدفع الاشكال ثم قال ومهنا وجه اخر وهو ان عبد الرحمن بن ابي عبد الله لما كان من اجلاء الثقات المعروفين بكثرة الرواية عن الصادق عليه السلام كان مظنة ان يقتدي به اصحابه من الائمة رضوان الله عليهم في اعمالهم تنزيلا لما يفعله منزلة ما يرويه فيمكن ان يكون غرضه عليه السلم انك اذا صليت في نعليك وراك الناس تصلي فيهما قالوا ان ذلك من السنة وسلكوا على منوالك من الصلوة في نعالهم انتهى ولا يخ عن بعد وهذه الرواية في الفقيه ايضا وفيه فان ذلك من السنة ولا عبار عليه اصلا هذا ثم التقييد في الروايتين الاولتين بما اذا كانت طاهرة يمكن ان يكون باعتبار عدم استحباب الصلوة فيهما اذا كانت نجسة لا لعدم صحة الصلوة فيهما اذا كانت نجسة فلا اشكال بانهما مما لا يتم ولا يشترط فيه الطهارة فتامل ثم ظ ما نقلنا من الروايات اطلاق استحباب الصلوة في النعل وان لم يكن عربيا وكون المتعارف عندهم هو النعل العربي كانه لا يوجب تخصيص الحكم به نعم الروايات المشتملة على فعل الائمة عليهم السلام كانها لا تنهض حجة في غير العربي بناء على ان نعالهم كانت عربية فيمكن اختصاص الحكم بها واما تلك الروايات فظاهرها الاطلاق الا ان يثبت عدم جواز الصلوة في بعض افرادها كالساتر ظهر القدم فيجب التخصيص بغيره وقد ظهر لك عدم ثبوته فتدبر **قوله** وترك السواد عدا العمامة الخ استدلوا عليه بمرسلة احمد بن محمد رفعه عن ابي عبد الله قال يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وفي الفقيه ايضا عن احمد بن ابي عبد الله عن بعض اصحابه رفعه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وقال في الفقيه وقال امير المؤمنين عليه السلام فيما علم اصحابه لا تلبسوا السواد فانه لباس فرعون وكان رسول الله يكره السواد الا في ثلثة الخف والعمامة والكساء وفي الفقيه ايضا بعد ما ذكر هذه الرواية اخرى منها ان العباء الاسود زي ولد العباس وروي عن اسمعيل بن مسلم عن الصادق انه قال اوحى الله عز وجل الى نبي من انبيائه قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس اعدائي ولا تطعموا مطاعم اعدائي ولا تسلكوا مسالك اعدائي فتكونوا اعدائي كما هم اعدائي ولا دلالة على كراهة لبس السواد وقد ورد في خصوص المنطقة رواية في والفقيه عن حذيفة بن منصور قال كنت عند ابي عبد الله بالحيرة فاتاه رسول ابي العباس الخليفة يدعوه فدعا بممطر احد وجهيه اسود والاخر ابيض فلبسه ثم قال عم اما اني البسه وانا اعلم انه لباس اهل النار وقد ورد ايضا النهي عن النعل السوداء في روايات لكن هذه الاخبار مطلقة في كراهة اللبس ليس فيها حديث الصلوة وانما يدل على خصوص كراهة الصلوة ما في انه روي لا تصل في ثوب اسود فاما الخف او الكساء او العمامة فلا باس وبدل ما بعد على كراهة الصلوة في خصوص القلنسوة السوداء رواية محسن بن احمد عمن ذكره عن ابي عبد الله قال قلت له اصلي في القلنسوة السوداء فقال لا تصل فيها فانها لباس اهل النار وهذه الاخبار وان ضعف سندها لا تصلح حجة في مقام الكراهة خصوصا مع جبر ضعفها بالشهرة بين الاصحاب **قوله** فلا تكره الصلوة فيها اشارة الى ان استثناء الثلثة باعتبار عدم كراهة الصلوة في السود منها لا الاستحباب المستفاد من الاخبار لبس الاسود لذلك واما ما في رواية داود الرقي عن ابي عبد الله من اتخاذ الخف الاحمر في السفر لانه يبقى على الطين والمطر واجمل له واما في الحضر فلا تعدل بالسواد شيئا وفي رواية زياد بن المنذر عن ابي جعفر ان الخف الاسود من لباس بني هاشم والسنة فلا يدل على استحباب الصلوة في الخف الاسود والكلام فيها الا في مطلق اللبس على انه لو سلم استحبابها فيه فلا يقدح فيما ذكره الشارح اذ يكفي له عدم ظهور استحبابها في السود في باقي الثلثة فتدبر **قوله** وان كان البياض افضل مطلقا يدل عليه موثقة ابن القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله البسوا البياض فانه اطيب واطهر وكفنوا فيه موتاكم ومثله رواية مثنى الحناط عنه وفي رواية العامة عن النبي انه قال البسوا من ثيابكم البياض فانها من خير ثيابكم واستدل به في المعتبر وتبعه في الذكرى على كراهة السود فان اريد بهذا الثوب يدل على اختصاصه بالمصطلح الراجح فيكون ما يضاده غيره مشاركا له في المصطلح واشد الالوان مضادة للبياض السواد وفيه انه على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم حصول الفضل في السواد لا على كراهته بالمعنى المصطلح فتدبر **قوله** قال في المعتبر ويكره للرجال المزعفر والمعصفر واستدل له من طريق الاصحاب برواية عبد الله بن المغيرة عمن حدثه عن يزيد بن خليفة عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره الصلوة في المشبع بالعصفر والمضرج بالزعفران ولا يخفى انه مطلق في الرجال والنساء نعم ما استدل به من طرق العامة مخصوص بالرجال قال ويكره في الاحمر لرواية حماد بن عثمان عن ابي عبد الله قال يكره الصلوة في الثوب المصبوغ المشبع المفدم والمفدم يكون الصبغ بالحمرة انتهى وما ذكره من تخصيص المفدم بالمصبوغ بالحمرة هو المشهور بين اهل اللغة لكن ظ كلام الشيخ انه المشبع من كل لون قال في ط يكره لبس الثياب المفدمة بلون من الالوان وتبعه عليه جماعة من الاصحاب كابي الصلاح وابن ادريس ونقل ذلك عن ابن الجنيد ايضا ويدل على استعمال المفدم في غير الاحمر ايضا في النهاية الاثيرية من حديث علي عليه السلام نهاني رسول الله عن لبس ثياب الشهرة ولا اقول نهاكم عن لباس المعصفر المفدم لكن على تقدير كونه بالمعنى الاعم ايضا حقيقة اثبات الكراهة في المعنى العام لا يخ عن اشكال لاحتمال الرواية المعنى الاخص واصالة عدمها في غيره وروى مالك بن اعين قال دخلت على ابي جعفر وعليه ملحفة حمراء شديدة الحمرة فتبسمت حين دخلت فقال كاني اعلم لم ضحكت من هذا الثوب الذي هو علي ان الثقفية اكرهتني عليه وانا احبها فاكرهتني على لبسها ثم قال انا لا نصلي في هذا ولا تصلوا في المشبع المضرج الحديث والمضرج ايضا على ما في القاموس هو المصبوغ بالحمرة وظ الخبر السابق عدم اختصاصها بها لكن على تقدير ان يكون في الاعم ايضا حقيقة اثبات الكراهة فيه مشكل لاحتمال الخبر الاخص كما ذكرنا في المفدم فافهم وقال الشارح في شرح الارشاد واعلم ان حديث السواد دل باطلاقه على كراهة لبسه في الصلوة وغيرها وحديث حماد دل على كراهة الصلوة وكذا رواية يزيد بن خليفة ومفهومهما عدم كراهة لبسه في غيرها وطريق الجمع تأكد الكراهة في حال الصلوة فان العمل بالمفهوم ضعيف ويمكن حمل المطلق على المقيد وحمل المطلق حديث حماد على المصبوغ المشبع بالحمرة اخذا من ظ كلام الجوهري في تفسير المفدم انه المصبوغ بالحمرة مشبعا ولا منافاة بين كراهة الاسود مط وغيره في حال الصلوة ولا يخفى ما فيه فانه على تقدير حمل المفدم على المشبع مط ايضا لا منافاة بين حديث حماد وحديث السواد حتى يحتاج الى الجمع اذ مفهوم حديث حماد ح ليس الا عدم الكراهة في مطلق المشبع في غير الصلوة لا في شيء من افراده حتى ينافي كراهة لبس السواد مط فتدبر **قوله** وترك الثوب الرقيق المشهور كراهة الصلوة في الثوب الواحد الرقيق والمص ترك قيد الوحدة اما اختصارا او لاعتقاده الكراهة في المتعدد ايضا اذا كانا مجتمعين رقيقا واما اذا كان كل واحد منهما رقيقا لكن كانا مجتمعين صفيقا فلا ريب في عدم كراهته وعللوا الكراهة في الرقيق بانها تحصيل الستر ولصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له ما ترى للرجل يصلي في قميص واحد فقال اذا كان كثيفا فلا باس والمرأة تصلي في الدرع والمقنعة اذا كان الدرع كثيفا يعني اذا كان ستيرا ولا يخفى ان التعليل الاول يدل على ما ذكرنا من اطلاق الكراهة واما الرواية فلا يدل بمفهومها الا على الباس في الثوب الرقيق الواحد فنظر المقيدين اليها ونظر المص لو كان كما ذكرناه الى اطلاق يمكن ان يكون الى التعليل الاول والرواية وان لم تدل عليه لا تنافيه ايضا بل لا يبعد ان يستفاد منها اعتبار كون الثوب ستيرا سواء كان واحدا او متعددا ومثلها صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال سألته عن الرجل يصلي في قميص واحد وقباء طاق وقباء محشو وليس عليه ازار فقال اذا كان القميص صفيقا والقباء ليس بطويل الفرج والثوب الواحد اذا كان يتوشح به والسراويل بتلك المنزلة كل ذلك لا باس به ولكن اذا لبس السراويل جعل على عاتقه شيئا ولو حبلا ولعل المراد بالقباء الطاق ما لا يكون محشوا او لا بطانة له والواحد الاول ودونه بمقابلة المحشو والصفيق خلاف السخيف وهو قليل الغزل والمراد بالفرج الشقوق وتوشح به وتوشيحه تقلده وكان المراد بقوله والثوب الواحد الخ ان الثوب الواحد اذا تقلد به ومع سراويل بتلك المنزلة اي صفيق كل ذلك لا باس به وكان اعتبار تقلد الثوب مع وجود سراويل الصفيق انما لاستحباب ستر المنكبين كيف كان كما ذكره في هي ثم قال ولو لم يجد ثوبا يطرحه على عاتقه طرح عليه بما كان استحبابا ولو حبلا واستشهد له باخبار منها ما في اخر هذا الخبر ويمكن ان يكون المراد ان كلا من الثوب المتوشح به والسراويل اذا كانا بتلك المنزلة اي صفيقين لا باس بانهما كان وح يحمل الثوب الواحد على ما اذا ستر العورة ايضا وعلى الاول يكون قوله ولكن اذا لبس السراويل تأكيدا لما ذكر او لا مع اعتبار ثوب اخر مع السراويل مع تعميم فيه وعلى الثاني يكون تأسيسا محضا وفي ثم وسراويل يدل على اللام وهو اظهر في المعنى الاول اذ ليس فيه قوله بتلك المنزلة ولعل مفاده ح ان التوشح بالثوب الواحد مع سراويل يكفي مط وكانه لحصول كمال الستر بهما غالبا هذا وقد استشكل على من قيد الكراهة بالثوب الواحد الرقيق وعلى الصحيحين بالاتفاق على استحباب العمامة والسراويل وعلى كراهة الامامة بغير رداء فيكون ترك ذلك مكروها ايضا فكيف خص الكراهة بالثوب الواحد الرقيق واجاب الشارح في شرح الارشاد بان المراد بالمكروه ما نص على رجحان تركه عينا فترك المستحب لا يعد مكروها بل هو خلاف الاولى فيندفع الايراد باستحباب العمامة والسراويل وكراهة ترك الرداء انما هي للامام كما سيجيء فمحض عدم الكراهة في الثوب الواحد الصفيق بغير الامام فلا يبقى اشكال اصلا ولا يخفى انه لو لم يحمل عبارة المص على الاطلاق وقيد بالواحد لا يجري في هذا الجواب من قبله

الذي لا يحكي البدن والا لم يصح واشتمال الصماء والمشهور انه الالتحاف بالازار وادخال طرفيه تحت يده وجمعهما على منكب واحد ويكره ترك التحنك
وهو ادارة جزء من العمامة تحت الحنك مطلقا للامام وغيره بقرينة العقيدة في الرداء ويمكن ان يريد بالاطلاق تركه في اي حال كان وان لم يكن مصليا الا ان في
النصوص باستحبابه التحذير من تركه

لانه لم يعبر بالكراهة بل باستحباب الترك وهو عام في الثوب الواحد فافهم وقد يدفع اشكال العمامة بتخصيص الكلام بما على البدن والعمامة ليست
بل ربما لا تعد من الثوب اصلا واجاب المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد بانه اذا لم يكن بحيث يرتفع الكراهة التي باعتبار الثوب الواحد فلا تعد الكراهة
من جهة عدم العمامة بعدم الرداء وعدم السراويل ولا يخفى ان ما ذكره في دفع الاشكال عن كلام الاصحاب لا يخ عن بعد واما ما في الروايتين فلا ان الظاهر
سال عن الصلوة في الثوب الواحد فاذا اجيب بانه اذا كان كثيفا او صفيقا فلا باس فالظاهر منه نفي الباس مطلقا لا نفي باس خاص لم يعهد باس خاص
حتى يحمل عليه نفيه في الكثيف والصفيق نعم يمكن دفع الاشكال على الروايتين بانه لا يجب حملهما على ما حملوه بل يمكن حمل الكثيف والصفيق منهما على
ما كان على الحد الواجب بان يكون ساترا للبشرة وح يحمل نفي الباس على مطلق الجواز ويندفع الاشكال راسا وان سقط الاستدلال بهما على
وروي في يب عن احمد بن حماد رفعه الى ابي عبد الله ع قال لا تصل فيما شف او صف يعني الثوب المصقل قال في القاموس شف الثوب يشف شفوفا
شفيفا رق فحكى ما تحته وعلى هذا فيمكن حمل ما شف على الحاكي للبشرة بنحو ما والحاكي للحجم فيكره في الشرح على التقدير يحتمل الواحد والمتعدد واما
صف فقد فسره الراوي لكن ما اخذه من كلام اهل اللغة غير ظ والنهي فيه للكراهة وفي كرى نقل الرواية هكذا فيما شف او وصف بواوين ثم قال
معنى شف لاحت منه البشرة ووصف حكى الحجم وفي خط الشيخ ابي جعفر في يب او صف بواو واحدة والمعروف بواوين من الوصف وعلى ما ذكره من المعنى
الاول الحرمة وفي الثاني للكراهة على المشهور ولا يخفى ان التفسير المذكور في الرواية لا يلايم ما ذكره وروى في يب عن محمد بن يحيى رفعه قال قال ابو عبد الله ع
لا تصل فيما شف او سف يعني الثوب المصقل وتفسير سف بالسين ايضا بما ذكره لا يظهر مما اخذه من كتب اللغة وفي هي نقل عن الشيخ رواية احمد بن حماد
هكذا قال لا تصل فيما شف او سف يعني الثوب المصقل ثم قال وعن محمد بن يحيى مثله وعلى هذا فالترديد من الراوي والله تعالى يعلم **قوله**
الذي لا يحكي البدن يعني ان استحباب ترك الرقيق انما هو اذا لم يكن حاكيا للبدن اي للونه على ما صرح به في المعتبر وهي والا لم يصح لان ستر العورة شرط
للصلوة ومع حكاية اللون لم يحصل الستر قال في المعتبر لو حكى القميص ما تحته لم تجز الصلوة لان ستر العورة شرط الصلوة ولم يحصل هذا اذا حكى
لون العورة فان حكى الخلقة جاز لتحقق الستر ولان ذلك يحصل مع الصفيق ومثله في هي ايضا ويدل ايضا على عدم الحرمة مع حكاية الشكل والخلقة حديث
النورة وانها سترة وهو وان لم يرد في الصلوة لكن الستر الواجب في الصلوة ليس الا ما يجب في غيرها ولا فرق الا ان في غير الصلوة انما يجب الستر عن الناظر
وفي الصلوة لا يتقيد بذلك فتدبر ولذلك نقل قولا باشتراط كونه ساترا للحجم تمسكا بمرفوعتي احمد بن حماد ومحمد بن يحيى المتقدمتين وهما مع ضعف سندهما
وقصور متنهما كما ظهر مما تقدم لا ينهضان حجة لذلك هذا ولم يذكروا تحديدا للرقة المكروهة فالظ حمل بناءه على العرف وربما يشعر عبارة الذكرى
بتحديدها بما يحكي الحجم فانه قال يكره في الرقيق الذي لا يحكي تباعدا من حكاية الحجم وتحصيلا لكمال الستر وما نقلنا من المعتبر وهي صريح في خلافه حيث صرحا
بان حكاية الخلقة قد يحصل في الصفيق ايضا وبما قررنا ظهر ان الاعتبار بالرقة والكثافة انما هو فيما هو ساتر العورة واما في غيرها فلا باس برقته ومن
ذكر من الاصحاب استحباب ستر الرجل جميع جسده في الصلوة كالعلامة في الارشاد وفسره الش بما يعتاد تغطيته غالبا لئلا يدخل فيه الوجه ونحوه امكن ان يكون
مذهبه استحباب ترك الرقيق في الجميع كذا من ذكر كراهة صلوته في غير الثوب الساتر لما يعتاد ستره من الجسد كصاحب المدارك امكن ان يكون مذهبه
الكراهة في الرقيق في الجميع لكن العلامة في هي صرح في بحث ستر المنكبين انه لا يجب ستر المنكبين اجماعا بل يكتفي في الاستحباب عندنا وفي الوجوب عند المخالف
بوضع ثوب وان حكى ما تحته هذا والعجب من صاحب المدارك انه استدل على ما ادعاه بصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال ادنى ما يجزيك ان
تصلي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي الخطاف وصحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل ليس معه الا سراويل فقال يحل
التكة منه فيضعها على عاتقه ويصلي وظ ان الروايتين لا تدلان الا على استحباب وضع شيء على المنكبين والعاتق لا على استحباب ستر جميع ما يعتاد ستره او كراهة
عدم ستره كما عرفت **قوله** والمشهور انه الالتحاف بالازار المراد بالالتحاف ستر المنكبين به كذا في شرح الارشاد وهذا التفسير متعين لاصحابنا وقد
اخذوه من حسنة زرارة عن ابي جعفر ع انه قال اياك والتحاف الصماء قلت وما التحاف الصماء قال ان تدخل الثوب من تحت جناحك فتجعله
على منكب واحد وقد اختلف اهل اللغة في تفسيره فقال في الصحاح نقلا عن ابي عبيد اشتمال الصماء هو ان يجلل جسده بثوبه نحو شملة الاعراب باكسيتهم
وهو ان يرد الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الايسر ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الايمن فيغطيهما جميعا ونقل ابو عبيد عن ابي عبيد
انه ذكر ان الفقهاء يقولون هو ان يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يرفعه من احد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو منه فرجه قال فاذا قلت اشتمل فلان
الصماء كانك قلت اشتمل الشملة التي تعرف بهذا الاسم لان الصماء ضرب من الاشتمال انتهى وفسره الهروي في الغريبين نقلا عن الاصمعي بان يشتمل الثوب
حتى يجلل به جسده لا يرفع منه جانبا فيكون فيه فرجة حتى يخرج منها يده ثم نقل عن ابي عبيد ما نقله من تفسير الفقهاء ثم حكم بان من فسره بهذا التفسير
فكراهته للتكشف وابداء العورة ومن فسره تفسير اهل اللغة فانه كره ان يتزمل به شاملا جسده مخافة ان يدفع منها الى حالة سادة لنفسه فيهلك ونقل
عن القتيبي انه قال انما قيل لها الصماء لانه اذا اشتمل به سد على يديه ورجليه المنافذ كلها كالصخرة الصماء وقال المطرزي في المغرب لبسة الصماء عند العرب
ان يشتمل بثوبه فيجلل جسده كله به ولا يرفع جانبا يخرج منه يده وهو موافق لما نقل عن الهروي ثم قال وقيل ان يشتمل بثوب واحد ليس عليه ازار انتهى و
لما كان مستند الحكم عندنا ليس الا الرواية التي نقلناها فينبغي الرجوع في التفسير اليها كما فعله الاصحاب **قوله** وادخال طرفيه تحت يده
في عبارة الاكثر ومنهم الشيخ في ط ويه اللذين هما الاصل في هذا التفسير بافراد اليد كما هنا وهو الموافق للرواية من تحت جناحك بافراد الجناح كما هو
في عامة النسخ وظاهره ادخالهما تحت يد واحدة وفي بعض عباراتهم تصريح بذلك كما في الوسيلة لابن حمزة لكن في هي وكره مع انه نقل التفسير عن
الشيخ بيديه بالتثنية وح يحتمل ادخال كل طرف تحت يد ثم جمعهما على منكب واحد ويمكن حمل ما في العبارات الاخرى والجناح ايضا على هذا الوجه

لكن

كقول الصادق ع من تعمم ولم يتحنك فاصابه داء لا دواء له فلا يلومن الا نفسه حتى ذهب الصدوق الى عدم جواز تركه في الصلوة وترك الرداء وهو ثوب او ما يقوم
مقامه يجعل على المنكبين

لكن لا يخ عن بعد وفي بعض نسخ يب جناحيك وهو الموافق لما في هي وكره لكنه فيهما نقل الرواية بافراد الجناح فتدبر **قوله** كقول الصادق ع
من تعمم رواه الشيخ في الحسن بابراهيم عن ابن ابي عمير عمن ذكره عنه عليه السلم ومثله رواية عيسى بن حمزة عن ابي عبد الله ع قال من اعتم ولم يدر العمامة
حنكه فاصابه الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه وربما احتمل الخبران صحة الاكتفاء بالادارة تحت الحنك عند ما تعمم في الجملة وان لم يبق عليها دائما
فافهم **قوله** حتى ذهب الصدوق ره اي ان النصوص وردت باستحبابه والتحذير من تركه حتى ذهب الصدوق الى عدم جواز الترك واما مع اطلاق
النصوص لم يخص الحكم بحال الصلوة فهو كلام على الصدوق لا على الش ولا اختصاص له بالصدوق بل يرد على القائلين بالكراهة ايضا وفي كلام الش
ايماء الى هذا الكلام المتوجه على الجميع فلا حاجة الى التصريح به لكن لا يخفى انه يكفي للحكم بالكراهة على الخصوص فتوى اعاظم علمائنا بذلك
خصوصا المتقدمين منهم كالشيخ المفيد بل قال في المعتبر ان عليه علمائنا وهو مشعر بالاجماع نعم الحكم بالتحريم على الخصوص لا بد له من دليل خاص و
ليس فيما وصل الينا هذا ثم ان عبارة الصدوق ره في الفقيه لا تدل على ان هذا مذهبه فانه قال سمعت مشايخنا رضه يقولون لا تجوز الصلوة
في الطابقية ولا يجوز للمعتم ان يصلي الا وهو متحنك وروى عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع انه قال من خرج في سفر ولم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه
الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه وقال الصادق عليه السلام ضمنت لمن خرج من بيته معتما تحت حنكه ان يرجع اليهم سالما وقال عليه السلم اني لاعجب ممن
ياخذ في حاجة وهو على وضوء كيف لا تقضى حاجته واني لاعجب ممن ياخذ في حاجة وهو معتم تحت حنكه كيف لا تقضى حاجته وقال النبي ص الفرق
بين المسلمين والمشركين التلحي بالعمائم وذلك في اول الاسلام وابتدائه وقد نقل عنه ع اهل الخلاف ايضا انه امر بالتلحي ونهى عن الاقتعاط انتهى ولا
يخفى ان ظ هذا الكلام ان قوله ولا يجوز للمعتم الخ مما سمعه من مشايخه وليس فتوى نفسه لانه بمنزلة تفسير ما سبقه الذي سمعه منهم وليس كلاما اخر
حتى يق ان المسموع منهم هو الاول والثاني فتوى نفسه ثم ما نقله من الاخبار لا يشد بعد الامكان لما سمعه منهم بل كونها وصل اليهم من الاخبار التي
تناسب ذلك بالجملة فنسبة هذا المذهب اليه على البت كما فعله العلامة ره في لف ليس بانحرفه لا يخ عن اشكال هذا وفي الصحاح التلحي تطويق
العمامة تحت الحنك والاقتعاط شد العمامة على الراس من غير ادارة تحت الحنك وذكر في الحديث انه نهى عن الاقتعاط وامر بالتلحي وفي الغريبين في حديث
نهى عن الاقتعاط هو ان جاء الرجل مقتعطا اذا جاء معتما طابقيا لا يجعلها تحت ذقنه وفي المغرب في الحديث امر بالتلحي ونهى عن الاقتعاط هو ادارة العمامة تحت الحنك
فالاقتعاط ترك ذلك ومن تامل فيما نقلنا من الاخبار وكلام اهل اللغة ظهر له ان المعتبر في التحنك هو ادارة جزء من العمامة تحت الحنك كما ذكره الش سواء كان
طرفيه ام لا ولا يكفي ادارة شيء غيرها وقد تردد المص في كرى نظرا الى مخالفة المعهود والى احتمال ان يكون الغرض حفظ العمامة من السقوط وهو حاصل قال لكن
خبر الفرق بين المسلمين والمشركين مشعر باعتبار التحنك بالمعهود ولا يذهب عليك انا استفدنا من الروايات المنقولة وكلام اهل اللغة كما اشرنا اليه اعتبار
كونه بجزء منها فاحتمال الاكتفاء بغيرها بناء على احتمال ان يكون الغرض كذا من غير شاهد عليه من الاخبار والاثار ضعيف جدا ثم خبر الفرق ابعد الاخبار
دلالة على ما ذكره لصراحة الاخبار الاخرى بوقوع الادارة بالعمامة بخلاف هذا الخبر لانه ليس بصريح فيه لاحتمال الحمل على ان عمائمهم كانت مع التلحي نعم
ح فالتلحي فيه مطلق فليس بعيد بوقوعه بجزء من العمامة وان تمسك باعتبار ذلك في مفهوم التلحي كما ظهر مما نقلنا من اهل اللغة فيساوي غيره في الدلالة
فلا وجه لتخصيصه بها فافهم **قوله** وهو ثوب او ما يقوم مقامه الظ اختصاص الرداء لغة بالثوب قال الجوهري الرداء الذي يلبس وفي القاموس الملحفة
معروفة وفي نه هو الثوب او البرد الذي يضعه الانسان على عاتقيه بين كتفيه فوق ثيابه ثم انه اشترك عبارات من حدده من الاصحاب وغيرهم في انه الثوب الذي
يوضع على المنكبين او الكتفين على اختلاف عباراتهم فمنهم من اكتفى به كما في المعتبر هو الثوب الذي يجعل على المنكبين ومثله في كره ويه وفي هي بدل
المنكبين الكتفين ومنهم من زاد عليه كما فعله الش هنا والظ انه لا يعتبر في مفهومه سوى القدر المشترك والخصوصيات لو اعتبرت فبدليل من خارج كما
سنشير اليه واما جعل الرداء شاملا لما يقوم مقام الثوب كما فعله الش هنا فبناء على ان التعريف للرداء الشرعي فلما ورد الخبر بقيام غير الرداء
مقامه وحصول الاستحباب به كما سنذكره فكانه داخل في الرداء الشرعي فلذا دخل في تعريفه اما ما يدل على كراهة ترك الرداء للامام فهو صحيحة سليمان
بن خالد وان كان فيه كلام قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل ام قوما في قميص ليس عليه رداء قال لا ينبغي الا ان يكون عليه رداء او عمامة يرتدي بها
قال في المدارك وانما تدل على كراهة الامامة بدون الرداء في القميص وحده لا مط ويؤكد هذا الاختصاص قول ابي جعفر ع لما ام اصحابه في قميص بغير
رداء ان قميصي كثيف فهو يجزي ان لا يكون علي ازار ولا رداء ومنه يظهر عدم الكراهة مع القميص الكثيف ايضا واما ما يدل على استحبابه مط فهو يتعلق
الحكم على مطلق المصلي فعدة اخبار كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع انه قال ادنى ما يجزيك ان تصلي فيه بقدر ما يكون على منكبك مثل جناحي خطاف و
صحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل ليس معه الا سراويل قال يحل التكة منه فيطرحها على عاتقه ويصلي وقال وان كان
معه سيف وليس معه ثوب فليتقلد السيف ويصلي قائما وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع انه قال اذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئا ولو حبلا كذا
في شرح الارشاد وفيه انها لا تدل على اطلاق استحباب الرداء لاختصاص الروايتين الاخيرتين بمن ليس معه الا سراويل ومن لبس السراويل اي لم يلبس سواه
واما الرواية الاولى فلا تدل الا على استحباب ستر المنكبين ولو بمثل جناحي الخطاف سواء كان بعنوان الرداء ام بغيره ولا يدل على استحباب خصوص الرداء
فلو لبس قباء او قميصا ساترا للمنكبين اجزء على مقتضى الرواية مع عدم تحقق الرداء عند تر واما ما يقوم مقام الثوب للرداء فهو على ما اشار اليه في
شرح الارشاد ما اشير اليه ايضا في هذه الاخبار من نحو التكة والحبل قال في المدارك وانما تقوم التكة ونحوها مقامه مع الضرورة كما تدل عليه رواية
ابن سنان واما ما اشتهر في زماننا من اقامة غيره مقامه مط فلا يبعد ان يكون تشريعا انتهى ولا يخفى ان صحيحة ابن سنان وان لم يدل الا على حال الضرورة
لكن الصحيحتين الاخريين لا اختصاص لهما بحال الضرورة فالظ فيهما تعميم الحكم وان كان مراده ان صحيحة ابن سنان تدل على اختصاص الحكم بحال الضرورة

ثم يرد ما عطا الاثير على الانيس للامه ... ساعهم من المصلين فيستحب لهم الرداء ولكن لا يكره تركه بل يكون خلاف الاولى والنقاب للمرأة واللثام لها وللرجل ... ان اذا لم يمنعا شيئا من واجبات القراءة فان منعا القراءة حرما وفي حكمها الاذكار الواجبة

سماع

وتكره الصلوة في ثوب المتهم بالنجاسة او الغصب في لباسه وفي الثوب ذي التماثيل

خاله

لعم من كونها مثال الحيوان وغيره او خاتم فيه صورة حيوان ويمكن ان يريد بهما ما يعم المثال والصورة بينهما تفننا والاولى اوفق العبارة فتأمل. او مشدود في غير الحرب على المشهور
قال الشيخ ذكره علي بن بابويه وسمعناه من الشيوخ مذاكرة ولم اجد به خبرا مسندا قال المحقق في الذكرى بعد حكاية قول الشيخ قلت قد روى العامة ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا يصلي احدكم
وهو محتزم وهو كناية عن شد الوسط وظاهر اسناده ذكر لذكر الحديث جعله دليلا على كراهة القباء المشدود وهو بعيد ونقل في البيان عن الشيخ كراهة شد الوسط ويمكن
الاكتفاء في دليل الكراهة بمثل هذه الرواية الرابع المكان الذي يصلي فيه والمراد به هنا ما يشغله من الحيز او يعتمد عليه

خالد عن ابي جعفر الباقر ع ومحمد بن مروان عن ابي عبد الله الصادق ع قال قال رسول الله ص ان جبرئيل اتاني فقال انا معاشر الملئكة لا ندخل بيتا فيه كلب
ولا تمثال جسد ولا اناء يبال فيه وقصور الملئكة تؤذن بالكراهة انتهى وفي رواية محمد بن مروان على ما نقله واما رواية عمرو بن خالد فهي هكذا
انا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان ولا بيتا يبال فيه ولا بيتا فيه كلب هكذا وروى في الفقيه مرسلا عن الصادق ع انه قال لا تصل في دار فيها كلب
الا ان يكون كلب الصيد واغلقت دونه بابا فلا باس فان الملئكة لا تدخل بيتا فيه تماثيل ولا بيتا فيه بول مجموع في انية ولا يخفى ان دلالته
على كراهة الصلوة اظهر مما اورده من الروايتين فلا تغفل **قوله** لعم من كونها مثال حيوان وغيره لعموم التماثيل والمثال وعدم اختصاصها
بالحيوان وخص ابن ادريس في السرائر الكراهة بالثوب الذي عليه الصور والتماثيل من الحيوان قال فاما صور غير الحيوان فلا باس ولا كراهة فيه
كصور الاشجار ولا وجه له الا ان يدعى ان المتبادر من التماثيل والمثال عرفا هو ذلك كما انه ليس ببعيد او يكون مستنده في الحكم بالكراهة
هو ما سبق من رواية محمد بن مروان فان الظ من تمثال الجسد هو صورة الحيوان لكن لا وجه للاستناد اليه دون الاخبار الاخرى نعم لو ادعي ما
اشرنا اليه من التبادر وغيره يمكن ان يجعل هذا الخبر ايضا مؤيدا لذلك في شرح الارشاد استدل بالاذن في صورة الاشجار بقوله تعالى يعملون
له ما يشاء من محاريب وتماثيل بتفسير اهل البيت عليهم السلم انها كصور الاشجار وبما رواه عن ابن عباس انه قال للمصور سمعت رسول الله ص
يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفسا يعذب في جهنم وقال ان كنت ولا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له ثم قال ولا يخفى
انه لا يلزم من جواز عملها عدم كراهة الصلوة فيها فيستفاد الكراهة من عموم الاخبار كما اختاره الاكثر وقد روي ايضا ما ينتهي الى انه متى غيرت
الصورة زالت الكراهة لانتفاء المقتضي وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر ع لا باس ان يكون التماثيل في الثوب اذا غيرت الصورة منه ومع وجود
الرواية الصحيحة لا حاجة الى الوجه الاول لا يخفى لمتامل فيه وربما يستفاد من هذه الرواية تخصيص التماثيل بصورة الحيوان بناء على القول
بظهور الصورة فيما يختص بالحيوان وكذا يستفاد منها تخصيصها بما له مصداق في الخارج فلو كان صورة شجر مخترع او حيوان مخترع فلا باس به
الا ان يقال انه ليس المراد بتغير الصورة تغيرها عن هيئتها في الخارج بل تغيرها عن هيئتها التي صنع عليها المصور ح لا يستفاد منه الاختصاص بما
تحقق المثل في الخارج فتدبر وذكر في المدارك انه لو كانت الصورة مستورة خفت الكراهة لما رواه حماد بن عثمان في الصحيح قال سألت ابا عبد الله ع
عن الدراهم السود فيها التماثيل ايصلي الرجل وهي معه فقال لا باس بذلك اذا كانت مواراة انتهى وفيه تامل لاحتمال اختصاص الحكم بالدراهم
لعموم البلوى باستصحابها فالحكم بالتعدي منها الى غيرها مشكل ثم من اين علم ان ذلك يوجب خفة الكراهة لا ارتفاعها راسا مع ان ظاهر نفي
الباس في الرواية هو ذلك الا ان يقال مراده تخفيف الكراهة بالستر في غير الدراهم واستفاد ذلك من حكمه ع بعدم الباس في الدراهم مع كونها مواراة
فيعلم منه الفرق بين المواراة وعدمها فليكن في غير الدراهم ايض كذلك ولما لم يمكن الحكم بمجرد ذلك برفع الكراهة بالمواراة في غيرها فلم يحكم بذلك
بل اقتصر على الحكم بتخفيفها وفيه بعد تامل لاحتمال اختصاص الفرق بين صورتي المواراة وعدمها بالدراهم واما في غيرها فلعله لا يتفاوت الامر لان
احكام الشرع مما لا ينقاس ويمكن ان يقال ان حكمه بتخفيف الكراهة مع المواراة لا برفعها بالكلية باعتبار ظهور رواية عدم دخول الملائكة في العموم فحكم
بالتخفيف لئلا يحتاج الى ارتكاب تخصيص فيها ايضا فتدبر **قوله** فيه صورة حيوان التخصيص باعتبار ان الظ من الصورة عنده كما يفهم من كلامه في
بحث المكان وبحث التجارة هي مثال ذي الروح او باعتبار ما ذكره من قوله والاولى اوفق للعبارة وعلى الاول يحمل ما ذكره على انه ترجيح للاول بما ذكره
مع قطع النظر عن ترجيحه باعتبار اللفظ فتم **قوله** ويمكن ان يريد بهما ما يعم المثال الذي يشمل جميع افراده بان يحمل الصورة على مطلق المثال من غير
تخصيص بالحيوان ولا يخفى ان الظ هو هذا او التخصيص في كل منهما وان كان ما فصله اولى اوفق للعبارة لان مستند الحكم في المسئلتين ما نقلنا ومن
تامل فيه يظهر له انه لا وجه للفرق بينهما بتعميم الاولى وتخصيص الثانية بصورة الحيوان بل ينبغي التعميم فيهما او التخصيص كذلك فتم **قوله** على المشهور
بين الاصحاب هو المنع عن الصلوة في القباء المشدود في غير الحرب لكن يظهر منهم اختلاف في ذلك فظ كلام المقنعة والنهاية الحرمة قال في المقنعة ولا يجوز لاحد
ان يصلي وعليه قباء مشدود الا ان يكون في الحرب فلا يتمكن ان يحله فيجوز ذلك للاضطرار وما نقله المص عن الشيخ من نسبته الى علي بن بابويه وسماعه
من الشيوخ ذكره بعد هذا الكلام فالظ منهم ايض الحرمة وقال في النهاية ولا يصلي الرجل وعليه قباء مشدود الا بعد ان يحله الا في حال الحرب وظاهره
ايض الحرمة وكلام ابن حمزة في الوسيلة صريح في التحريم والمشهور بين من تاخر عنهم هو الكراهة فكلام المص ههنا وكذا في شرح الارشاد لا يخلو عن اخلال لانه
يظهر منه ان مراد الثلاثة وسائر الشيوخ الذين سمع منهم ذلك هو الكراهة وهو بعيد جدا **قوله** وهو محتزم قال في القاموس حزم الفرس شد
حزامه واحتزم جعل الحزام وقد تحزم والحزم **قوله** وهو بعيد لكونه على تقدير تسليمه غير المدعى كذا في شرح الارشاد وهذا بناء على ان الظ من القبا
المشدود هو ما شد ازراره او ما يقوم مقامها وحمله على ما شد الوسط عليه لا يخلو عن بعد ويمكن ايض حمل القبا المشدود على الشد لا يخلو عن بعد **قوله** لكنه ايضا
نقل في البيان عن الشيخ كراهة شد الوسط ذكر الشيخ ذلك في الخلاف فانه قال فيه يكره ان يصلي مشدود الوسط ولم يكره ذلك احد من الفقهاء دليلنا
اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط انتهى وانت خبير بان مع هذا الكلام من الشيخ لا بعد في حمل القبا المشدود في كلامهم على ذلك كما اشار اليه في الذكرى
فاستبعاد الش له ليس بشيء والعجب من صاحب المدارك انه لم يكتف بالاستبعاد بل حكم بفساد ما حاوله الشهيد كان شد القباء محرم فافهم **قوله**
ويمكن الاكتفاء في دليل الخ لا حاجة له الى التمسك بما نقلناه عنه من التمسك بالاجماع والاحتياط **قوله** والمراد به هنا اي في بحث مكان
المصلي احترازا عن بحث المكان في الحكم والكلام او في بحث اشتراط اباحة مكان المصلي احترازا عن بحث اشتراط طهارته فان من اشترط طهارة جميع مكان
المصلي على ما نقل عن المرتضى رضي الله عنه اراد بالمكان هذا المعنى بل ما يلاقي بدن المصلي او ثوبه فافهم **قوله** ما يشغله من الحيز او يعتمد عليه

الاعم منهما

ولو بوسائط او وسائط ويجب كونه غير مغصوب للمصلي ولو جاهلا بالحكم الشرعي او الوضعي لا باصله او ناسيا له ولا صلوة على ما يقتضيه اطلاق العبارة وفي الاخير
اقوال الاعادة مطلقا والعفو لانتفاء النهي ثالثها في خارج الوقت خاصة ومثله القول في اللباس واحترز بكون المصلي هو الغاصب عما لو كان غيره فان الصلوة فيه باذن المالك صحيحة في
المشهور وكذا للمالك مع الاختيار اما مع الاضطرار كالمحبوس فيه فلا منع وخاليا من نجاسة متعدية الى المصلي او محموله الذي يشترط طهارته على وجه يمنع من الصلوة فلو لم
تتعد

اي الاعم منهما **قوله** ولو بوسائط او وسائط لا يقال اذا كان البيت الفوقاني غير مغصوب فيجوز الصلوة فيه وان كان التحتاني مغصوبا فكيف يصح اشتراط كون
المكان بالمعنى الذي ذكره غير مغصوب لان المراد به كما سيشير اليه كونه غير مغصوب للمصلي من حيث انه مصل ففي الفرض المذكور لا ضرر اذا كان التحتاني مغصوبا
لغير المصلي وكذا اذا كان مغصوبا له فانه من حيث هو مصل في البيت الفوقاني ليس بغاصب للتحتاني بل تصرفه فيه واعتماده عليه قد ساغ له باعتبار
ملكه للفوقاني فغصبه للتحتاني لو فرض كغصبه ملكا اخر لا تعلق له بصلوته فلا يضر بصلوته فافهم ثم ان صاحب المدارك استجود هذا التعريف ونقل
عن المحقق الشيخ فخر الدين في الايضاح انه عرفه بما يستقر عليه المصلي ولو بوسائط وما يلاقي بدنه وثيابه وما يتخلل بين مواضع الملاقاة من موضع الصلوة
مما يلاقي مساجده ويحاذي بطنه وصدره قال ويشكل بانه يقتضي بطلان صلوة ملاصق الحائط المغصوب كذا واضع الثوب المغصوب الذي لا هواء له
بين الركبتين والجبهة وهو غير واضح انتهى قلت فيما علقناه على المدارك على قوله وكذا واضع الثوب المغصوب الخ وقد كتبته في اوائل من النزوع يعني
ان هذا التعريف يقتضي بطلان صلوة من يضع بين الركبتين والجبهة عني محاذي صدره او بطنه مثلا شيئا مغصوبا من الاشياء التي لا يتبعها هواء
اي غير الارض كالثوب مثلا وذلك لانه حكم بان ما يتخلل بين مواضع الملاقاة مما يحاذي بطنه او صدره من جملة المكان الذي يجب اباحته وهو غير
واضح وتوضيحه انه لا ريب ان الشيء الذي يستقر عليه احد اعضاء المصلي مكان له يجب اباحته سواء كان ارضا او لا وكذا لا ريب ان الفراغ الذي للمصلي
مكان له يجب اباحته ويلزم منه وجوب اباحة الارض التي لا يستقر عليها شيء من اعضاء المصلي لكن يحاذي احدها كالصدر مثلا لان الارض يتبعها الفراغ
الذي من سطحها الى السماء في الاحكام فاذا كانت الارض مغصوبة يكون فراغها ايض مغصوبا فلا يجوز الصلوة فيه على ما بينا واما غير الارض مثل
الثوب فلا يتبعه الفراغ وهو ظاهر فاذا فرض ثوب لم يستقر عليه احد اعضاء المصلي لكن يضع محاذيا للصدر مثلا وقت السجود فيظهر من التعريف
وجوب اباحته لانه حكم بان ما يحاذي الصدر مثلا مكان وهو يشمل الارض وغيرها وهذا الحكم في الارض واضح كما بينا وفي غيرها غير واضح اذ لا فراغ
يتبعه حتى يلزم اباحته بذلك الاعتبار ولا دليل غيره فقوله الذي لا هواء له للتوضيح والتنبيه على ان الثوب المغصوب الذي ليس الهواء تابعا له في
الحكم وفائدة هذا التقييد التنبيه على ان مادة النقض ما كان كذلك اي لا يتبعه الهواء فيخرج الارض فان الحكم بوجوب اباحتها صحيح كما قررنا والمراد
بالهواء هو الفراغ لا العنصر المعروف اذ لا يتعلق به نفس الحرمة الا بالعرض ما دام في ملك احد فتم **قوله** ويجب كونه غير مغصوب حرمة الصلوة
في المكان المغصوب مما اطبق عليه العامة والخاصة واما بطلانها فيه فقال في التهذيب انه مذهب علمائنا وفي الذكرى انه قول الاصحاب وفي المدارك انه اطبق عليه
علماؤنا وفي المعتبر انه مذهب الثلاثة واتباعهم لكن لم ينقل فيه خلافا الا من العامة وبالجملة فلم ار فيما رأيناه من الكتب نقل خلاف من الاصحاب في هذه
المسئلة لكن نقل ثقة الاسلام ره في الكافي عن الفضل بن شاذان كلاما في تحقيق بعض مسائل الطلاق وفي اثنائه نصا عبيد في ذلك انه لو دخل رجل دار قوم بغير
اذنهم فصلى فيه فهو عاص في دخول الدار وصلوته جائزة لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل وكذلك لو ان رجلا غصب ثوبا
او اخذه فلبسه بغير اذنه فصلى فيه لكانت صلوته جائزة وكان عاصيا في لبسه ذلك الثوب لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عنه صلى او لم
يصل وكذلك لو انه لبس ثوبا غير طاهر او لم يطهر نفسه او لم يتوجه نحو القبلة لكانت صلوته فاسدة غير جائزة لان ذلك من شرائط الصلوة وحدودها لا
الا للصلوة وكذلك لو كذب في شهر رمضان وهو صائم بعد ان لا يخرجه كذبه عن الايمان لكان عاصيا في كذبه ذلك وكان صومه جائزا لانه منهي عن
الكذب صام او افطر وكذا لو ترك العزم على الصوم او جامع لكان صومه فاسدا باطلا لان ذلك من شرائط الصوم وحدوده لا يجب الا مع الصوم وكذلك لو
حج وهو عاق لوالديه او لم يخرج لغرمائه من حقوقهم لكان عاصيا في ذلك وكانت حجته جائزة لانه منهي عنه حج او لم يحج ولو ترك الاحرام او جامع في احرامه قبل
الوقوف لكانت حجته فاسدة غير جائزة لان ذلك من شرائط الحج وحدوده ولا يجب الا مع الحج ومن اجل الحج فكلما كان واجبا قبل الفرض وبعده
فليس ذلك من شرائط الفرض لان ذلك اتى على حده والفرض جائز معه وكلما لم يجب الا مع الفرض ومن اجل الفرض فان ذلك من شرائطه لا يجوز الفرض
الا بذلك انتهى وهو كما ترى صريح في خلافه وهو من اعاظم قدماء الاصحاب رضي هذا ثم انه لم يوجد نص في هذا الباب ومعتمد الاصحاب في حكمهم بالبطلان
هو ما ذهبوا اليه من امتناع كون الواحد مامورا به منهيا عنه اذ لا شك ان الحركات والسكنات الواقعة في المكان المغصوب منهي عنها لحرمة الغصب فلو
صحت الصلوة فيه لكانت مامورا بها ايض هف ليس لك ان تقول ان النهي عما هو خارج عن العبادة حتى لا يلزم منه تعلق النهي بالعبادة لان الحركات والسكنات
من اجزاء الصلوة بخلاف مثل الصوم في المكان المغصوب اذ الكون في المكان ليس جزء منه ولا شرطا فيه فالنهي عنه لا تعلق فيه بالعبادة وللتامل
فيما ذهبوا اليه من الامتناع المذكور مجال كما فصلنا القول فيه في الاصول لكن لا محيد عما عليه اعاظم الاصحاب والله تعالى اعلم بالصواب **قوله**
ولو جاهلا بالحكم الشرعي اي بحرمة الصلوة في المكان المغصوب والوضعي هو بطلانها فيه لا باصل الغصب او ناسيا الحكم الشرعي او الوضعي او لاصل
الغصب وقد سبق تحقيق هذه الفروع في بحث اللباس فخذ عليها القول ههنا ايض كما اشرنا اليه هناك فتذكر وتبصر **قوله** واحترز بكون المصلي
هو الغاصب الخ ينبغي ان يراد المصلي من حيث هو مصل فلو اذن للغاصب ايض في خصوص الصلوة كانت صلوته صحيحة وان كان في المغصوب للمصلي لانه لا
يكون من حيث انه مصل غاصبا فافهم **قوله** فان الصلوة فيه باذن المالك وكذا صلوة المالك فيه صحيحة بلا خلاف الا من الزيدية فلا بد من التقييد
المذكور **قوله** في المش مقابل المش قول الشيخ ره في ط حيث قال فان صلى في مكان مغصوب مع الاختيار لم تجز الصلوة فيه ولا فرق بين ان يكون
هو الغاصب او غيره ممن اذن له في الصلوة فيه لانه اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلوة فيه انتهى وفيه انه لم يرد نص بعدم جواز الصلوة في المغصوب
حتى يتحقق ويتوقف حده على ظاهر اطلاقه ويمنع منه مط بل المنع عن الصلوة فيه باعتبار حرمة التصرف في ملك الغير بدون اذنه فيكون حراما فلا
يمكن تحقق الامتثال به على ما عدته وظ ان هذا لا يجري مع اذن المالك ووجهه المص في الذكرى بان المالك لما لم يكن متمكنا من التصرف فيه لم يعد

اذنه الاباحة

او يغتفر على وجه يعفى عنه كقليل الدم او الى ما لا تتم الصلوة فيه لم يفرط امر المسجد بفتح الجيم وهو القدر المعتبر منه في السجود معتم والافضل المسجد لغيره

اذنه لا باخذه كما لو باعه فانه باطل لا يبيح للمشتري التصرف فيه قال في المدارك وهو كما قال لا ريب في بطلان هذا التوجيه لمنع الاصل وبطلان القياس هذا كله اذا كان مراده بالاذن هو المالك كما فهمه المحقق في المعتبر حيث قال بعد نقل هذا الكلام من الشيخ والوجه الجواز لمن اذن له المالك ولو اذن للغاصب العلامة في التحرير جعل الاذن هو الغاصب قال بعد نقل كلامه وهو حسن لان تصرف الغاصب لا يصح فيه مباشرة فلا يصح اذنه وعلى هذا لا مخالفة للشيخ واعترض عليه في الذكرى بانه لا يذهب الوهم الى احتمال جواز اذن الغاصب فكيف منعه الشيخ معللا له بما لا يطابق هذا الحكم وفيه انه لا يجب حمل الكلام على ان غرضه دفع احتمال جواز الاذن بل كان حمله على انه لا فرق بين ان يكون هو الغاصب او غيره ممن اذن له الغاصب عمن اذن له المالك وملك ان هذا الغير وان لم يكن غاصبا لكن اذا كان الاصل مغصوبا لم يجز الصلوة فيه اي بدون اذن المالك وان لم يكن المصلي غاصبا وقد اجمل الكلام في التعليل بتفصيله ما ذكرنا سابقا وح يندفع ما اورده لكن لا يخفى ما فيه من التكلف قال في الذكرى ويجوز ان يريد باذن المطلق المستند الى شاهد الحال فان طريان الغصب يمنع من استصحابه كما صرح به ابن ادريس ويكون فيه التنبيه على مخالفة المرتضى وتعليل الشيخ مشعر بهذا المعنى ولا يخفى ان التعليل على هذا الوجه ايضا عليل فان مذهب المرتضى جواز الصلوة في الصحارى المغصوبة استصحابا لما كانت عليه الحال قبل الغصب ففي مقام الرد على هذا القول يدعى انه لما كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلوة فيه بدون دليل عليه او شاهد الحال فلا بد من التصرف في الصحارى المذكورة وبيان فارق بين المغصوب وغيره وليس في كلامه منه عين ولا اثر وما قال المحقق فيه ايضا ان تجويز الصلوة قبل الغصب باعتبار شهادة الحال برضا المالك فهو بمنزلة الاذن الصريح وبعد الغصب لا شهادة للحال بذلك لان الملاك اكثر ما يقولون بعد غصب الشيء منهم انا لا نرضى بصلوة احد فيها حتى يكون اثما بذلك كلا على الغاصب مع ذلك فلا ينبغي شاهد الحال بعد الغصب فيه انه قد دعوى لم يظهر لنا صحتها وما اختاره المرتضى لا يخلو عن وجه وهو مختار العلامة في النهاية الكبرى لعله ايضا لكن كان لا يخلو التجنب عنه مهما امكن والله تعالى يعلم قوله او يعفى عن وجه يعفى عنه هذا هو المشهور كما صرح به المحقق في الذكرى حيث قال ولو كان المكان نجسا بما عفي عنه كدون الدرهم دما ونحوه فالمشهور انه لا عفو لانه لا يزيد على ما هو على المصلي انتهى لكن نقل في المختلف عن ابي الصلاح عن الخ انه قال الاجماع واقع على اشتراط خلو المكان من نجاسة متعدية وان كان معفوا عنها في الثوب والبدن ولا يظهر له وجه الا ان يثبت الاجماع فيكون دليلا ولم يظهر بذلك لنا دليل كلام والله يعلم قوله لا الاشتراط الخالي من النجاسة المتعدية الغير المعفو فانه ادعى اجماع علمائنا على انه يشترط في المكان ان يكون خاليا من نجاسة متعدية الى ثوب المصلي او بدنه وعلله بان طهارة الثوب والبدن شرط في الصلوة ومع النجاسة المتعدية يفقد الشرط وذلك تعليل لا يفيد الا ما ذكرنا وذلك كلامه في الذكرى خلاف ما نقله فانه قال يشترط طهارة المكان من النجاسات المتعدية اليه ما لم يعف عنها اجماعا منا ومن اكثر العلماء ثم لم يتعرض المعفو عنها اصلا الا ان الظ منه تخصيص اجماعنا بغير المعفو عنها كما فيه قوله وهو القدر المعتبر منه في السجود اي القدر الذي اعتبر سنه وضع الجبهة عليه وهذا هو المشهور ونقل عن ابي الصلاح اشتراط طهارة مواضع المساجد السبعة وعن المرتضى اشتراط طهارة جميع مكان المصلي والمعتمد ما هو المشهور اما اعتبار طهارة ما يعتبر من موضع الجبهة فلعدم الخلاف فيه ظاهرا الا انه لا يمكن المناقشة فيه بانه لم اطلع في الاخبار على ما يدل على اعتبار الطهارة بخصوصه سوى صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام عن الصلوة في بيوت المجوس وهي ترش بالماء قال لا باس به ثم قال وذلك في خبر يحكمه لعينه اما موضع جبهته لم يجد عليه رطبا كما هو وعلى الم رش الموضع الذي يرى انه نظيف وقوله ولو انه الخ مذكور في فقه لم يبق منهم حسن الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله وفيه بلا تكليف رطب والكلام في الفقيه واما عدم اعتبار طهارة الزائد عليه فللاصل وعدم ما يدل على ذلك بل ما يدل عليه الحجة زرارة عن ابي جعفر قال سئلته عن الشاذكونة يكون عليه الجنابة ايصلي عليها في المحمل فقال لا باس بالصلوة عليها وصلها دو الزاجعه وعن ابي عبدالله قال قلت لابي عبد الله اصلي على الشاذكونة وقد اصابتها الجنابة فقال لا باس والشاذكونة على ما في شرح الارشاد للشارح والمحقق الاردبيلي حصير صغير وحملهما على جواز الصلوة عليها بالقاء مصلى آخر عليها يكون سقوط المصلى ام او ساجد التسعة عليه بعيد جدا بخلاف ذلك الا ان خصوص موضع الجبهة على ما اطلعناه تفسير الشاذكونة لكن قال المطرزي في المغرب الشاذكونة بالفارسية الذي ينام عليه ولا يخفى انه على هذا المعنى وكانه الظهر في الخبرين حمل في رواية المحمل على الصلوة عليها بالقاء مصلى عليها الا انه ليس بعيد جدا وقال في القاموس الشاذكونة ثياب غلاظ مضربة تعمل باليمن وهو لا يناسب في الخبرين فتم ويؤيده ايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سئله عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة اصلي فيهما اذا جفا قال نعم والحكم بالتاييد لاحتمال ان يحمل على جواز الصلوة فيه وان كان بالقاء مصلى عليه وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سئلته عن البواري يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل قال نعم لا باس وهذا مؤيد باعتبار احتمال الحمل على ما كان جفافها بالشمس فيظهر بذلك ويؤيده انه لا حاجة الى التخصيص بالسجود موضع الجبهة عليه وبان ادا حمل على الصلوة عليها مع نجاستها فانه لا بد من استثنا موضع الجبهة وحملها على ان السجود ليس عليها بل على تراب طاهر ونحوه وبالجملة في الاحتمالات ما يمنع موثقة عمار بن موسى انه سئل ابا عبد الله عن البارية يبل قصبها بماء قذر هل تجوز الصلوة عليها فقال اذا جفت فلا باس بالصلوة عليها والكلام فيه كما في سابقه مع احتمال حمل القذر على غير النجس وحمل اشتراط الجفاف على الاستحباب اما القول الاخير فان المتبادر من الاخبار على ما يدل على واحد منها بخصوصه بل الذي يستفاد من الاخبار اعتبار طهارة رطب مكان المصلي اعم من ان يكون في جميعها او في المساجد السبعة او في موضع الجبهة الا ان يكون ثم انه لو استعيد ذلك لم يعين ما يعتبر فيه الطهارة فالظ اعتبارها في جميع مكانه فيكون حجة للمرتضى وذلك كالاخبار مثل ما ورد في الصلوة في البيع والكنائس وبيوت المجوس حيث امر بالرش للصلوة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سئلته عن الصلوة على بواري النصارى واليهود الذين يقعدون عليها في بيوتهم اتصلح قال لا تصل عليها وصحيحة زرارة ومثل ما

او مقيم علي الخلاق المسجد على بيتها فالمسجد والتسمية اليها كما ينبه عليه وتتفاوت المساجد في الفضيلة بحسب تفاوتها في ذاتها او عوارضها ككثرة الجماعة فالمسجد الحرام بمائة الف صلوة ومنه الكعبة والزيادة الحادثة وان كان غيرهما افضل فان القدر المشترك بينهما فضله بمائة الف وان اختص الافضل بامر آخر كما نقله بعينه كما يختص بعض المساجد المشتركة

قلنا لابي عبد الله عليه السلام السطح يصيبه البول ويبال عليه ايصلى في ذلك المكان فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا باس به الا ان يكون يتخذ مبالا وموثقة عبد الله بن بكير قال سئلت ابا عبد الله عن الشاذكونة تصيبها الاحتلام ايصلى عليها فقال لا لكن الجمع بين هذه الرواية وما سبق من صحيحة زرارة ورواية محمد بن ابي عمير يحمل هذه الرواية على المنع باعتبار خصوص موضع الجبهة او حمل تلك على الصلوة عليها بالقاء مصلى عليها ويمكن ايضا حمل هذه على بقاء الرطوبة وح يسقط الاستدلال بها رأسا ورواية عامر بن نعيم القمي انه سئل ابا عبد الله عن المنازل التي ينزلها الناس وفيها ابوال الدواب والسرجين ويدخلها اليهود والنصارى كيف يصنع بالصلوة فيها فقال صل على ثوبك ظاهرها ان المنع ليس باعتبار خصوص موضع الجبهة اذ الصلوة على الثوب لا يجدي فيه لعدم جواز السجود على الثوب اذا لم يكن عليه تراب ونحوه فامر بالقاء ثوب للصلوة عليه لذلك وان كان لا بد معه من وضع شيء عليه يصح السجود فتدبر ونقل عن المرتضى رحمه الله الاحتجاج بنهيه عن الصلوة في المجزرة والمزبلة وغيرها من المواضع التي في الحمام والمعاطن فلا يجوز في غير المواضع الاخر ولا ما خرج بالدليل ومكان الصلوة مما لم يقم دليل على اخراجه فيبقى داخلا تحت عموم الاية بل هو اولى الاحوال باشتراط الطهارة وايضا بما روي عن النبي انه لا تجوز الصلوة في سبعة مواطن المجزرة والمقبرة لاجل النجاسة والمحجة والمزبلة ومعاطن الابل والحمام وقارعة الطريق وفوق بيت الله فذكر المزبلة والمجزرة والمقبرة لاجل النجاسة فكانت الطهارة مشترطة وبالاجماع على وجوب تجنب المساجد عن النجاسة وما ذلك الا لكونها مواضع الصلوة وانما شرفت بذلك فيجب الاجتناب في مواضع الصلوة مطلقا ولا يخفى ضعف لوجوه اما الاول فلان الرجز مشترك بين ما ذكر وبين العقاب والغضب فلعل المراد في الاية الكريمة هو الاول مع ان حملها عليها اولى لامكان حملها حينئذ على العموم بلا ارتكاب تخصيص فيه واما الثاني فلان الرواية مع كونها عامية مجهولة في باقي السبعة على الكراهة من حيث ان الثابت على التحريم ولو حمل فيها ايضا على الكراهة يسقط الاستدلال على ما ذكره الا ان يقال ان الكراهة باعتبار كونها مظان النجاسة ويستفاد منها اعتبار الطهارة ومنع كون علة الكراهة ذلك حيث كان عن كراهة الاستقذار والاستخباث التي توجب تنفر النفوس عنها ويجري ذلك في كل نجس وايضا يمكن ان يكون النهي في المجزرة والمزبلة سواء كان للتحريم او الكراهة لتعدي النجاسة منها غالبا واما المقبرة فالقول بكون المنع فيها لاجل النجاسة لنبش الرجم بالغيب لا غير واما الثالث فلمنع كون العلة ما ذكر بل يجوز ان يكون ذلك لخصوصية المسجد كما يشير عليه حرمة تجنبها في غير حالة الصلوة وليس كل مكان للصلوة كذلك قوله مطلقا اي طاهر المسجد من النجاسة مط سواء كانت متعدية ام لا قوله فالمسجد الحرام بمائة الف ماخوذ من رواية الفقيه عن خالد بن ماد القلانسي عن الصادق انه قال مكة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب الصلوة فيها بمائة الف صلوة والدرهم فيها بمائة الف درهم والمدينة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب الصلوة فيها بعشرة الاف صلوة والدرهم فيها بعشرة الاف والكوفة حرم الله وحرم رسوله وحرم علي بن ابي طالب الصلوة فيها بالف صلوة وسكت عن الدرهم ولا يخفى ان ظ الخبر ان هذه المراتب للصلوة في تلك البلاد لا بخصوص مساجدها المعروفة لكن الاصحاب حملوها على الثاني وليس بجيد ويشهد له موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله قال سئلته عن الصلوة في المدينة هل هي مثل الصلوة في مسجد رسول الله قال لا ان الصلوة في مسجد رسول الله الف صلوة والصلوة في المدينة مثل الصلوة في سائر البلدان لكن قد ينافي بين الخبرين من ضرب بين الثاني حيث جعل الف الصلوة في المدينة اي مسجد النبي بعشرة الاف الصلوة وجعل في الثاني الصلوة فيه الف صلوة مع ان الكلام على الرواية الاولى وهذا ايضا اشكال اخر للقطع بمزية المسجد النبوي على مسجد الكوفة وقد روى في باب الصحيح عن معوية بن عمار عن الصادق قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصلوة في مسجدي كالف في غيره الا المسجد الحرام فان الصلوة فيه تعدل الف صلوة في مسجدي وهذه الرواية في الفقيه ايضا مرسلا عن رسول الله ولا يخفى ما بين هذه الرواية ايضا والرواية الاولى من التنافي المذكور وايضا بينهما تناف من وجه اخر فان مقتضى الرواية الاولى كون الصلوة في مسجد الحرام بعشرة صلوة في مسجد المدينة وقد صرح في الثاني بان الصلوة في مسجد الحرام تعدل الف صلوة في مسجد النبي وايضا قد صرح الاول بان الصلوة فيها بمائة الف صلوة ومقتضى الثاني كونه بالف الف صلوة فانه جعلت فيه كالف صلوة في مسجد النبي وجعل الصلوة فيه كالف صلوة في غيره ويمكن دفع الاشكال بان يحمل الرواية الاولى على تضاعف الصلوة فيها بتلك المراتب اي كما تضاعف فيها الحسنات مط بعشر امثالها تضاعف الصلوة بكونها بالف صلوة وحمل الخبرين الاخرين على ان الصلوة في مسجد المدينة كالف صلوة في غيره كما صرح به في الخبر الاخير وهذا معنى اخر غير ما ذكر من المضاعفة في الخبر الاول وح يندفع الاشكال الاول وهو ظاهر وكذا الثاني فان ما ذكر فيه ان مقتضى الرواية الاولى كون الصلوة في المسجد الحرام بعشرة صلوة في مسجد المدينة مم بل مقتضاها ان تضاعف الصلوة فيه اكثر من تضاعف مسجد المدينة بعشرة وهذا لا ينافي كون الصلوة فيه تعدل الف صلوة في مسجد المدينة فانه معنى اخر وكذا الثالث فان ما صرح به في الاول تضاعف الصلوة فيها بمائة الف ومقتضى الثاني كون الصلوة فيها الف الف صلوة في غير المسجد ولا منافاة بينهما وعلى تقدير حمل الخبر الاول ايضا على ذي الخبرين الاخيرين على ان الصلوة فيها بمائة الف صلوة في غيرها وهكذا يمكن دفع التنافي الاول عن الروايتين بان الصلوة في المسجد النبوي يمكن ان يكون بالف صلوة في غيره ح ربما اخر بذلك غير اعتبار تضاعف في الخبر الاخير تمام انه على ذلك ما في الخبر من انها بعشرة الاف يمكن ان يكون باعتبار ان كل صلوة في غيره بعشر امثالها كما في كل حسنة فاذا كانت الصلوة في المسجد النبوي بالف صلوة في غيره فيكون بعشرة الاف صلوة بعد اعتبار التضاعف وبهذا يمكن دفع الثالث ايضا بان يقال ان الصلوة في المسجد الحرام بمائة الف صلوة غير مضاعفة وبالف الف صلوة مضاعفة لا يقال انك دفعت المنافاة الاولى بحمل الحكم بكون الصلوة في المسجد النبوي بالف صلوة على غير المضاعفة فكيف تحمل ههنا على المضاعفة لانا نحمل ههنا هذا الالف على المضاعفة بل يحمل كون الصلوة في المسجد الحرام بالف صلوة فيه في المسجد النبوي تماما لعدم اعتبار تضاعف ما في المسجد النبوي وحكم تضاعف ما في المسجد الحرام واما اذا اعتبر تضاعف ما في المسجد الحرام مع عدم تضاعف ما في المسجد النبوي فتصير الصلوة في المسجد الحرام التي هي بمائة الف صلوة على ما في الخبر الاول الف

نقول ان الامر

المساجد المشتركة في وصف بفضيلة زايدة عما اشترك فيه مع غيره مع التنويه بالمدينة بعشرة الاف صلوة وحكم زيادته الحادثة كما

الف صلوة ونصيب الصلوة في المسجد النبوي التي هي بعشرة الاف على ما في الخبر بالف فتكون الصلوة في المسجد الحرام بالف صلوة في المسجد النبوي و تطابق ما في الرواية الاخيرة هذا ما سنح لي في دفع الاشكال في خصوص هذه الاخبار ويمكن دفع امثال هذه الاشكالات ههنا عن هذه الاخبار وعن نظايرها بل نقول مثل هذه الاختلافات على اختلاف الاشخاص والاحوال والموارد والمواد فربما كان فضل شيء على اخر في مادة اخرى بل ازيد منها او انقص ونشير الى ذلك على وقوع الاختلاف في الاخبار عن الحال المصلحة تقتضي ذلك فربما كان مثلا فضل شيء على اخر بالف مثلا وجاز اخبار جمع به لك انهم الاذهان بما سمعوا وربما اقتضى المصلحة عدم اخبار جمع اخر بذلك لكونهم مثلا قاصرين عن مرتبة اليقين الكامل فلو اخبروا بحقيقة الحال لحملوه على المبالغة والتجوز فاقتضى المصلحة الاخبار بما دون ذلك فيقال ان فضله بماءة وربما كان جماعة قاصرين عن مرتبة هؤلاء ايضا فينبغي اخبارهم بما هو دون ما اخبر هؤلاء فيقال ان فضله بعشرة مثلا ولا محذور في ذلك لان الكل حق وليس في ذلك شائبة كذب او جزاف الى غير ذلك من الحكم والمصالح هذا واجاب الشارح في شرح الارشاد عن الاشكال الاخير بان الالف الف صلوة منها الف في مسجد النبي والباقي في غيره كما يقتضيه الكلام والماءة الف لم تذكر في الحديث الاخر ليس فيها تعيين موضع الصلوة فيمكن ان يقع في اماكن تختلف الفضيلة بحسبها تطابق العدد المذكور في الا فان الماءة الف مع اطلاقها كما يحتمل النقصان عن الالف الف كما هو الظ يمكن زيادتها عليه كما لو وقعت في مسجد النبي لعدم تعيين مكانها فلا يجد على وجه يساوي العدد الاخر توفيقا بين الاخبار بقدر الامكان وبمثله يمكن دفع الاشكال بين الاخرين ايضا ولا يخفى ما في قوله منها الف في مسجد النبي والباقي في غيره فان الالف الف انما حصل بايقاع الصلوة فيه فتعدل الف صلوة في مسجد النبوي لكل صلوة فيه تعدل بالف صلوة في غيره فالصلوة في المسجد الحرام تعدل الف الف صلوة ليس شيء منها في مسجد النبي ومكان الظ ان يقول ان الالف الف في غير مسجد النبي والماءة الف الخ اخر ما ذكره ثم لا يخفى ما في اصل الجواب من التكلف فتدبر **قوله** ومنها الكعبة لا يذهب عليك ان اثبات تلك الفضيلة للصلوة في الكعبة بناء على كراهة الصلوة فيها كما هو المشهور او حرمتها كما ذهب اليه الشيخ في ف وابن البراج وادعى عليه في ف الاجماع الا ان يقال ان الكراهة انما هي للصلوة المكتوبة فيها دون النافلة كما هو المشهور ومراد الش ههنا اثبات تلك الفضيلة للصلوة في الكعبة في الجملة وهو في النافلة واما الفريضة فيها فتخصص بما ذكره وفيه ان المشهور بينهم تخصيص ما ورد من الفضيلة في المساجد بصلوة الفريضة دون النافلة وحكموا بان صلوة النافلة في المنزل افضل من المسجد لكن الش رجح في بعض فوايده رجحان فعلها ايضا في المسجد كما يظهر في الاخبار فلعل بناء كلامه ههنا عليه لكن يبعد كما لا يخفى ان بناء كلامه على ما هو المشهور من القول بالكراهة وحمل الكراهة فيها على اقلية الثواب كما ذكره جمع في معنى الكراهة في العبادات بظهور من التهذيب ايضا في موضع ويحمل كراهة الصلوة فيها بمعنى اقلية ثوابها بالنسبة الى الخارج منها من المسجد وهذا لا ينافي ثبوت تلك الفضيلة لها كما اشار اليه الش ولعل غرض الشهيد ايضا الاشارة الى ما ذكرنا في دفع الاشكال واما ما ورد في الاخبار من المنع مثل قوله لا تصل المكتوبة في الكعبة ولا تصلي المكتوبة جوف الكعبة فكانه ايضا لتلك الغرض منه ترجيح فعلها في الاجزاء الاخرى من المسجد لا سلب تلك الفضيلة الزائدة هذا لكن الظ ان حمل الكراهة على هذا المعنى وكذا تعليل النهي والمنع في الاخبار بمثل ذلك تعسف جدا كما فصلنا في الاصول ثم لو حملت الكراهة على اقلية الثواب فلا بد ان يعتبر ذلك بالنسبة الى الافراد المتوسطة التي لا تشتمل على مزية زائدة كالصلوة في الحمام مثلا بالنسبة الى الصلوة في البيت وههنا يجب ان يعتبر بالنسبة الى الصلوة في باقي المسجد فغير تعسف في ذلك كما لا يذهب عليك انه وان امكن تصحيح الكراهة بالمعنى المشهور في العبادة مع القول بترتب الثواب عليها على ما فصلنا في الاصول لكن الظ ههنا بعد تسليم تناول المسجد للكعبة تخصيصه ههنا بما عداها بقرينة ما ورد من المنع منها فيندفع الاشكال بلا بعد عوى ان المتبادر منه هو ما عداها ومع ذلك فلا حاجة الى التخصيص ثم هذا ما كتبته على هذا المقام في سالف الزمان ولم يكن عندي في تلك الاوقات شرح الارشاد للشارح ره وفي هذا الوقت راجعت اليه فوقفت على عرضه فيه لما اشرنا اليه من الاشكال حيث قال وهكذا مسجد الحرام مشتمل على الكعبة وقد تقدم ان الفريضة فيها مكروهة فالصلوة فيها وفي باقي المسجد اما ان يتساويا في الفضل او يتفاوتا ويلزم من الاول مساواة المكروه لغيره ومن الثاني اختلاف جهات المسجد في الفضيلة وقد ورد الخبر بتعليق العدد المعين على الصلوة فيه من غير تخصيص بمحل واجاب بان مساواة الصلوة في الكعبة لباقي المسجد في عدد المضاعفة لا يستلزم المساواة في الاصل لجواز ترتب الثواب على العدد الحاصل من الصلوة في الكعبة وهذا هو شان الصلوة المكروهة بالنسبة الى غيرها المساوي لها فان صلوة ركعتين مثلا في وقت ومكان مكروهين اقل ثوابا من ركعتين في غيرهما مع تساويهما عددا او يقال اطلاق المسجد يتناول الكعبة لخروجها باسم خاص فيكون كالعام المخصوص بمنفصل مع انه لا قاطع بكون الكعبة من جملة المسجد لجواز كونه حولها ويدل عليه اختصاصها باسم خاص مما الدليل على كونها من جملته والله اعلم انتهى وما ذكره من الجواب الاول هو ما اشرنا اليه ان الا ان الاظهر ان بناء كلامه عليه ما ذكره اخرا بقوله او يقال هو الوجه الظ الذي ذكرناه في دفع الاشكال فتامل **قوله** وزوائده الحادثة الحكم باشتراك زوائده الحادثة في هذا القدر من الفضيلة باعتبار ان الزوائد كانت في زمن الصادق في اخباره بتلك الفضيلة من غير تفصيل وتخصيص بالمسجد القديم ظن شمولها للجميع ولا يخفى ان الحكم بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال بحمل كلام الصادق على ما هو المعهود في زمان النبي وان تقدمت الزوائد على ان ما ذكره ليس ببعيد بل لا يبعد دعوى انصراف الاطلاق اليه فان الزوائد بمنزلة مسجد جديد ويؤيده ذلك ما في حسنة زرارة بابرهيم عن الباقر عليه السلام انه كان ياخذ بيدي في بعض الليل فيتنحى ناحية ثم يجلس فيتحدث في المسجد الحرام وربما نام فقلت له في ذلك فقال انما يكره ان ينام في المسجد الذي كان على عهد رسول الله فاما الذي في هذا الموضع فليس به باس ولهذا ما استشكل ان القول بمساواة الزوائد للاصل يستلزم الحاق كل ما يراد به حتى لو زيد في هذا الزمان به شيء لزم ان يكون ثوابه لا مرية للزائد في ذلك الزمان خصوصا لبيت لغيره فاذا حكم بايحال تلك الزوائد في الفضيلة نظرا الى ظ الحديث لا يمكن الحكم بذلك فيما لا نص فيه باعتبار المشاركة في المعنى الاول الا

متعبدون

وكان من مسجد الكوفة والاقصى فيه بالاضافة الى بعده عن المسجد الحرام بالف صلوة و المسجد الجامع في البلد الجمعة او الجماعة بعشرين تعدد بماءة و مسجد القبيلة والمحلة البلد بخمس وعشرين ومسجد السوق باثنتي عشرة ومسجد المرأة بيتها بمعنى ان صلوتها فيه افضل من خروجها الى المسجد او بمعنى كون صلوتها فيه كالمسجد في الفضيلة فلا تفتقر الى طلبها بالخروج وهل هو كمسجد مطلق او كما تريد الخروج اليه فيختلف بحسب الظاهر الثاني ويستحب اتخاذ المساجد استحبابا مؤكدا فمن بنى مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة وورد في بعض الاخبار كمفحص قطاة وهو كمقعد الموضع الذي تكشفه القطاة وتلينه بجؤجؤها فتبيض فيه والتشبيه به مبالغة في الصغر بناء على الاكتفاء برسم ما يحصل به مكن الانتفاع به في اقل مراتبه وان لم يعمل له حائط ونحوه قال ابو عبيدة الحذاء راوي الحديث مر بي ابو عبد الله ع في طريق مكة وقد سويت بحجار المسجد فقلت جعلت فداك

نرجوا ان يكون هذا من ذاك فقال نعم — ويستحب اتخاذها مكشوفة ولو بعضها للاحتياج الى السقف في اكثر البلاد لدفع الحر والبرد

متعبدون في هذا الزمان بقراءة القران الذي بيننا بخلاف ما لو غير نظمه والف على نظم اخر مع عدم مزية المؤلف الاول وايضا لا يحدث في زمن تلك الفضيلة على كل ذلك الى يوم القيمة بحيث ما اطلق عليه المسجد الحرام عرفا وفضل الله اوسع من ان يستبعد من امثال ذلك منه تعالى **قوله** والاخص الافضل بامر اخر اما بان يزيد فيه على ذلك العدد او يختص بما اشتمل عليه من العدد على مرتبة زائدة والموافق لما نقلناه عنه في شرح الارشاد من جواب الاشكال هو الثاني فتذكر **قوله** وكل من مسجد الكوفة والاقصى قد سبق ما يدل على ذلك في مسجد الكوفة من رواية خالد بن ماد القلانسي ويدل عليه ايضا رواية هرون بن خارجة عن ابي عبد الله ع في وصف مسجد كوفة وفي اخره وان الصلوة المكتوبة فيه لتعدل بالف صلوة وان النافلة فيه لتعدل بخمسماة صلوة وان الجلوس فيه بغير تلاوة ولا ذكر لعبادة ولو علم الناس ما فيه لاتوه ولو حبوا واما ما يدل عليه في الاقصى فما رواه في ق عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي صلوات الله عليه قال صلوة في البيت المقدس تعدل الف صلوة وصلوة في المسجد الاعظم ماة صلوة وصلوة في مسجد القبيلة خمسة وعشرين صلوة وصلوة في مسجد السوق اثنتا عشرة صلوة وصلوة الرجل في بيته وحده صلوة واحدة وفي الفقيه ايضا مثله مرسلا عن علي ع وفي بعض نسخه ماة الف صلوة وكانه سهو الا ان يحمل المسجد الاعظم على المسجد الحرام ولا يلايمه ذكره بعد المسجد الاقصى لكن في بعض نسخ الفقيه لفظ وحده وكان التقييد به للاشارة الى ان الصلوة في البيت تضاعف باعتبار الجماعة كما سيجيء في بحث الجماعة وانما تكون واحدة اذا كان الرجل في البيت وحده والتخصيص بالرجل ايضا يمكن ان يكون للاشارة الى ان صلوة المرأة في البيت وحدها ليست كذلك لان بيتها مسجدها كما سيجيء فربما يتضاعف لها الصلوة فيه فلا تغفل **قوله** ومسجد المرأة بيتها يدل عليه ما رواه في يب عن يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله خير مساجد نسائكم البيوت ورواه في الفقيه ايضا مرسلا عنه ع وفي الفقيه ايضا روي ان خير مساجد النساء البيوت وصلوة المرأة في بيتها افضل من صلوتها في صحن دارها وصلوتها في صحن دارها افضل من صلوتها في سطح بيتها وتكره للمرأة الصلوة في بيت غير مجحر وفي الفقيه ايضا روى هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال صلوة المرأة في مخدعها افضل من صلوتها في بيتها وصلوتها في بيتها افضل من صلوتها في الدار **قوله** بمعنى ان صلوتها فيه افضل من خروجها كانه يحتمل وجوها **الاول** ان يكون المراد ان صلوتها في بيتها تفضل على صلوتها في المسجد كما في الرجال ولا يكون لها فضل في الخروج الى المسجد بل لو خرجت اليها فاتها فضل فضل الصلوة بدونه مزية كما في صلوة الرجل في البيت والحاصل ان صلوة الرجل والمرأة في مسجد البيت بعكس ان في الفضيلة واما ان فضل صلوتها في البيت على صلوتها في المسجد بمرتبة فضل صلوة الرجل في المسجد على صلوته في البيت فغير معلوم بل ربما كان كك وربما كان ازيد او انقص على ان تقدير فضل ترجيحه مط على مسجد في الجملة او على جميع المساجد وعند ما اراد الخروج الى مسجد على الخروج اليه او على الجميع اوجه والذي يمكن الحكم به ترجيحه عند ما ارادت الخروج الى مسجد له فضيلة زائدة فترجيح صلوتها في البيت على الصلوة في المسجد في الجملة لا يوجب منعها عما ارادت الخروج اليه مع ان ظ الاخبار المنع عن الخروج مط واما ما سوى ذلك من الحكم عند عدم ارادة الخروج الى مسجد على مسجد في الجملة او على جميع المساجد وعند ارادته على جميع المساجد من غير تخصيص بما ارادت الخروج اليه فهو قول بمجرد الاحتمال والرجم بالغيب **قوله** او بمعنى ان يكون المعنى ان للصلوة في المسجد فيها ايضا فضلها كما في الرجال الجمع ذلك صلوتها في بيتها افضل من صلوتها في مسجد ما وهل هو مرجح افضل مط من الصلوة في المسجد في الجملة او من جميع المساجد وعند ما ارادت الخروج الى مسجد على الخروج اليه او على الجميع وجه على قياس ما ذكرنا اولا **قوله** او ان يكون المراد افضلية صلوتها في البيت باعتبار كراهة خروجها الى المسجد لمزية زائدة في الصلوة في البيت فيها في الرجل سواء في عدم فضيلة زائدة لها ولا يكون الفرق بينهما الا باستحباب الخروج الى المسجد له وكراهته لها ثم **قوله** او بمعنى كون صلوتها فيه كالمسجد في الفضيلة اي كالصلوة وظاهره ان المراد ان المرأة تؤتى بصلوتها في البيت من الفضل ما تؤتى بصلوتها في المسجد فلا حاجة الى طلب الفضل بالخروج ولا يخفى ان ظ كلامهم موضحا لما نقلنا من الاخبار ترجيح صلوتها في البيت على الخروج لا مجرد عدم افتقارها الى الخروج فالظ هو ما ذكره اولا فتدبر **قوله** وهل هو كمسجد مطلق فيكون لها فضيلة اصل المسجد من غير مزية زائدة اي فضيلة اقل المساجد فضلا وقد ظهر لك بما قررنا سابقا ان هذا الاحتمال لو اتجه انما يتجه عند عدم ارادتها الخروج الى مسجد او عند ارادة مسجد في الجملة واما عند ارادة مسجد له مزية زائدة فتكون صلوتها في البيت كالصلوة في المسجد في الجملة لا بوجه عدم افتقارها الى الخروج الى ما ارادته مع ان الغرض ذلك على ما ذكره فافهم وقد ظهر ايضا ان عند عدم ارادة الخروج يحتمل عدم ثبوت الفضيلة ثم ويحتمل ايضا في الصورة بان يكون صلوتها في البيت كصلوتها في افضل المساجد لكنه لا يخ عن بعد **قوله** او كما تريد الخروج اليه فعند عدم ارادة الخروج لا يكون لصلوتها في بيتها مزية اصلا باعتبار ان فضلها باعتبار تركها الخروج وقصد التشبه والتشريف لك فاذا لم يكن ذلك فلا فضل ويمكن ان يكون غرضه او كما تريد الخروج اليه عند ارادتها الخروج واما عند عدمها فهو كمسجد مطلق **قوله** فمن بنى مسجدا ماخوذ من حسنة ابي عبيدة الحذاء بابرهيم بن هاشم قال سمعنا با عبد الله ع يقول من بنى مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة قال ابو عبيدة فمر بي ابو عبد الله ع في طريق مكة وقد سويت بحجار المسجد فقلت له جعلت فداك نرجوا ان يكون هذا من ذاك فقال نعم كذا في يب ومثله في ق وفي الفقيه قال ابو جعفر ع من بنى مسجدا كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة قال ابو عبيدة الحذاء ومر بي وانا بين مكة والمدينة اضع الاحجار فقلت هذا من ذاك فقال نعم **قوله** تكشفه القطاة اي تميزه عما حوله وتعده لان تبيض فيه او تكشف عنه ما تلبد عليه من التراب او وقع عليه وخالطه من غير التراب **قوله** ويستحب اتخاذها مكشوفة اي غير مسقفة كانهم من قول الش للاحتياج الى السقف مستندهم مرسلة الفقيه عن ابي جعفر ع قال اول ما يبدأ به قائمنا سقوف المساجد فيكسرها ويامر بها فيجعلها عريشا كعريش موسى وفي حسنة عبد الله بن سنان بابرهيم عن ابي عبد الله ع ثم اشتد عليهم اي على المسلمين الحر فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فظلل فقال نعم فامر به فاقيمت فيه سواري من جذوع النخل ثم طرحت عليه العوارض والخصف والاذخر فعاشوا

فيرجحي

والميضاة وهي المطهرة للحدث والخبث على بابها لا في وسطها على تقدير سبق اعدادها على المسجدية والاخرام في الحبثية مطلقا والحديثة ان اضرت بها والمنارة مع حائطها
لا في وسطها مع تقدمها على المسجدية لكن تلك الاحرام ويمكن شمول كونها مع الحائط استحبابا ان لا تعلو عليه فانها اذا فارقته بالعلو فقد خرجت عن اللعبة وهو مكروه وتقديم
الداخل اليها يمينه والخارج منها يساره عكس الخلاء اشرفها اليمنى منهما وتعاهد نعله وما يصحبه من عصا وشبهه وهو استعلام حاله عند باب المسجد احتياطا للطهارة و
التعهد افصح من التعاهد لانه يكون بين اثنين والمصرح لغاية والدعاء فيهما المذ للدخول والخروج بالمنقول وغيره

فيه حتى اصابتهم الامطار فجعل المسجد يكف عليهم فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فطين فقال لهم رسول الله لا عريش كعريش موسى فلم يزل كذلك
حتى قبض وظاهر هذا الخبر انه لا باس بالتظليل بالعريش ونحوه وانما يكره التسقيف لكن عند الحاجة ايضا لا تزول كراهة التسقيف بل ينبغي الاقتصار معها
على التظليل فما ذكره المص من عدم كراهة تسقيف البعض للحاجة الى السقف في اكثر البلاد محل تامل لان رسول الله لم يرض بالتسقيف مع الحاجة وهذا
وان امكن ان يكون باعتبار عدم سعة المكان يومئذ لتسقيف البعض بحيث يسع كل منهما المصلين لكن لا شاهد على هذا التوجيه من
الاخبار وظاهر الروايات اطلاق المنع وعدم الحاجة اليه لاندفاع بالتظليل وما لا يندفع به كوكف المطر فالامر فيه سهل على ان عدم المطر لا يبالي كل محتاج
الى المسجد كما اشتهر الرواية عنه اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال والنعل فيه على ما ذكره الهروي في الغريبين نقلا عن ابي منصور ما
غلظ من الارض في صلابة ومثله في النهاية وفوائدها وانما خصها بالذكر لان ادنى بلل يبلها بخلاف الرخوة فانها تنشف الماء واما صحيح الحلبي على ما في
قال سئل عن المساجد المظللة يكره القيام فيها قال نعم ولكن لا تضركم الصلوة فيها اليوم ولو قد كان العدل لرأيتم انتم كيف يصنع في ذلك فينبغي ان يحمل
التظليل فيها على خصوص التسقيف جمعا بين الاخبار **قوله** والميضاة على بابها لما فيه من مصلحة المترددين اليها ولئلا يتاذى اهل المسجد بالخبيثة
في الحدثية ولرواية ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي ابرهيم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم
واجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم **قوله** على تقدير سبق اعدادها على المسجدية وعدم اجراء صيغة المسجدية عليها بعد ذلك الا لم ينفع السبق
في الحدثية وهو طوق قال ابن ادريس في السرائر وينبغي ان تكون الميضاة على ابوابها ولا يجوز ان تكون داخلها ولعل مراده بعدم الجواز الكراهة بقرينة
قوله وينبغي او لا المحمول على احد الصورتين وهو سبق المسجدية او اجراء صيغتها بعد ذلك على الجميع فيختص على الاخير بالحدثية **قوله** والحدثية
ان اضرت بها وعلى تقدير عدم الضرر لكم التصرف في الوقف بما يوجب تغييره عن وضعه وهيئته لا يخلو عن اشكال التسقيف عليه انشاء الله تعالى في كتاب
الوقوف لان يكون قد اذن المتولي في امثال ذلك في متن الصيغة وح فلا حرمة ولكن يكره كما صرح به في شرح الارشاد لكراهة الوضوء من البول والغائط
في المسجد كما ذكره الاصحاب ويدل عليه صحيح رفاعة عن ابي عبد الله قلما ينقل المتوضئون فيها وكان نعمة ان وضع الحدثية في المسجد اعانة على المكروه
لما يعلم من عدم مبالاة اكثر الناس في المكروهات وعلى تقدير المبالاة فعل فائدتها جدا ويمكن ان يستدل لما ذكره بمفهوم رواية عبد الحميد ايضا
ايضا لكن لا يخفى انه اذا كان على الباب ايضا ميضاة فهي لحاجة الناس فيندفع مفهوم الرواية ويشكل الحكم بكراهة بمجرد ان في اعانة لبعض الناس ممن
لا يبالون على فعل المكروه **قوله** والاخرام قد اطلق الحكم بالحرمة هنا وفيه تامل والظاهر هنا تقييد الحرمة بالاضرار او بما اذا لم يكن مأذونا في
في امثال هذه التصرفات واما مع الاذن وعدم الاضرار فلا وجه للحرمة كما سبق في الميضاة الحدثية وقال الشيخ في ية لا يجوز المنارة وكلامه في وسطها
وكانه اراد به الكراهة او يقيد باحد الوجهين **قوله** ويمكن شمول كونها مع الحائط الخ والذي يدل على عدم استحباب التعلية ما روي السكوني عن

مجرد النجاسة لاحتمال ان يكون منزها على نجاسة المشرك فانه مع نجاسته لا يؤمن منه من تنجيس المسجد اذا دخله بالملاقات بالرطوبة كما يتفق كثيرا او للعنا
ولا يجري ذلك في كل نجس ولو سلم فالنهي في الاية الكريمة وقع عن القرب لا عن التقريب فلعل النجس كان ممنوعا عن القرب اليه بنفسه لا يكون تقريب
النجاسة اليه كذلك فيمكن تقريبه بما اشرنا اليه فان النجس الذي يمكنه القرب اليه بالاختيار لا يؤمن منه تنجيسه بالملاقات بالرطوبة بخلاف ما لا يكون
كذلك او باستحقاق النجس الذي يمكنه القرب كذلك للمنع عن نفسه والحرمان منه ولا يجري ذلك في كل نجس ولو سلم فبعدم القائل بالفرق غير ظاهر نعم العامل
بها ايضا غير ظاهر ومجرد ذلك لا يمكن الحكم بالتعميم في سائر المساجد واحتجوا ايضا بقول النبي ص جنبوا مساجدكم النجاسة وضعف الرواية وعدم كونها
من طرق اهل البيت عليهم السلام حيث ادعى المصنف في الذكرى عدم الوقوف على اسناده وعلى تقدير صحتها فيمكن ان يقال انه يكفي في تجنيبها النجاسة منعها من التعدي اليها فلا يمكن
التمسك بها في منع الزائد على ذلك وهو مطلق الادخال واستدلوا ايضا بقوله تعالى وطهر بيتي للطائفين مع عدم القول بالفصل وفيه ان كون
التطهير فيه عن الانجاس غير معلوم لجواز ان يكون المراد التطهير من رفع الاصنام برفع الاوثان او يكون المراد اخلصا بيتي لهم ولو سلم فيكفي في تطهيره تجنيبه عن تعدي
النجاسة اليه ولا يلزم المنع عن مطلق الادخال مع انه في شريعة اخرى والمختار في مثله عدم التعدي لنا كما حقق في الاصول وقد عرفت ما في عدم القول
بالفصل من الكلام واستدلوا ايضا بوجوب تعظيم شعائر الله تعالى والمساجد من شعائر الله وتجنيبها من ادخال النجاسة اليها تعظيم لها وفيه ان الظاهر من تعظيم
شعائر الله تعالى الاهتمام بحقوقها التي وردت في الشرع وعدم المسامحة فيها وان يقام على حدودها التي حددها الله تعالى لها ولا يرخص في التعدي والتفريط
فيها لا الاتيان بكل ما يتخيله تعظيما لها والله تعالى يعلم حجة الاخرين الاصل وعدم ثبوت ما يخالفه بل يعضد الاصل ويؤكده ما نقله الشيخ في نهاية الاحكام
على جواز الحيض من النساء للمساجد مع عدم انفكاكهن عن النجاسة غالبا واتفق في هذه الدعوى المصنف في الذكرى ايضا فانه تمسك بالاجماع على جواز
دخول الصبيان والحيض من النساء مع عدم انفكاكهم عن النجاسة غالبا ومثله القول في الجنب ايضا لانه في الخلاف ادعى الاجماع فيه ايضا مع وروده في الاخبار
ايضا والغالب فيه ايضا عدم انفكاكه عن النجاسة ويؤكده ايضا ما ورد في صلوة المستحاضة في المسجد من صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع وفيها وان كان الدم
لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وربما كان في هذا الخبر تلويح بعدم جواز ادخال النجاسة المتعدية والله تعالى يعلم ثم ان
جمعا من الاصحاب منهم المصنف والمحقق حكموا ايضا بعدم جواز ازالة النجاسة في المسجد وعلله في المعتبر بان ذلك يعود اليها التنجيس ومثله في هي ايضا وهذا انما يتم
فيما استلزم الازالة فيها تنجيسها فلو وقعت الازالة في اناء او في كثير فلا يجري فيه ذلك نعم ربما جرى اطلاقهما القول فيه على القول بالمنع من ادخال النجاسة اليها
مطلقا واستدل له ايضا في المعتبر بما روي من كراهة الوضوء من البول والغائط فيها ولا يخفى ضعفه واستغرب المحقق الشيخ علي ره عموم المنع وان كانت الازالة
بغسلها في اناء او فيما لا ينفصل كالكثير لما فيه من الامتهان المنافي لقوله ص جنبوا مساجدكم النجاسة ولا يخفى ما فيه فانه على تقدير حمل الحديث على وجوب
التجنيب عن مطلق ادخال النجاسة فلا ريب في المنع عن الازالة ايضا لاستلزامها الادخال ولا حاجة الى ما ذكره وعلى تقدير عدم العمل به او حمله على تجنيبها
التنجيس بها فلا يجري ما ذكره فتدبر

فرع ظاهر الاصحاب كما ذكره في المدارك القطع بوجوب ازالة النجاسة عن المساجد على الفور كفاية
ولا يظهر لهم مستند سوى الحديث السابق وقد ظهر حاله فلو لم يكن الحكم اجماعيا فللتوقف فيه مجال ثم قال في الذكرى لو كان في بعض اجزائه نجاسة ملوثة وجب اخراجها كفاية
ولو ادخلها مكلف وجب عليه عينا الاخراج انتهى وظاهره تخصيص الوجوب الكفائي بما اذا لم يدخلها مكلف فلا يجب الازالة الا عليه لا وجه له لكن لا يبعد
ان يكون ذلك مراعى بامتثاله فلو فرض عدم ازالته لعصيان او غيره مما لا يمكن جبره عليها فالظاهر الوجوب كفاية والمستفاد من الحديث السابق كما ذكره الشارح في شرح
هو وجوبها الكفائي مطلقا لعموم الخطاب نعم ربما تاكد ذلك على من ادخلها فلا تدبر ثم اذا وجب على احد الازالة واخل بها وصلى فمع ضيق الوقت صحت
صلوته قطعا واما مع سعته ففيه قولان البطلان بناء على ان الامر بالشيء نهي عن ضده الخاص والنهي موجب للفساد وعدمه وان اثم بترك الواجب المضيق
على عدم ثبوت المقدمتين كما حقق في الاصول وهو الظاهر وان كان الاحوط رعاية القول الاول وعدم الاجتزاء بمثل تلك الصلوة بل اعادتها بعد الازالة
ومع ضيق الوقت وقضائها مع خروجه فتدبر وقال الشارح في شرح الارشاد وهل ينافي ازالتها الصلوة مع سعة الوقت وامكان الازالة وجهه احدهما ان
الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وان النهي في العبادة يقتضي الفساد فالمقدمة الاولى منع ظاهر فان الذي يقتضيه الامر بالازالة النهي عنه هو الضد
العام الذي هو النقيض لا الخاص كالصلوة فان المطلوب في النهي هو الكف عن الشيء والكف من الامر العام غير متوقف على الامور الخاصة حتى يكون شيء
منها متعلق النهي وان كان لضد العام لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث هو حتى ان المحققين من الاصوليين على ان الامر
بالكلي ليس امرا بشيء من جزئياته وان توقف عليها من باب المقدمة ووجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر انتهى قوله وهل ينافي ازالتها كذا فيما
رايناه من النسخ والصواب لو ازالها فتركه سهوا او قوله فان المطلوب في النهي الى قوله وان كان لضد العام كلام مختل مشوش لا يظهر منه المراد واصلاح
الصواب ان يسقط من البين وح فله وجه لكن لا بد من حمل قوله لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة على انه لا ينفك عنها لامكان ان يكون الغرض الكف عن
الامر الكلي من حيث هو من غير نظر الى ما يقارنه من الخصوصيات ولا يكون لها جهة توجب المنع عنها اصلا ثم قال لا يقال وجوب الازالة على الفور
ينافي وجوب الصلوة مع سعة الوقت لان الوجوبين ان اجتمعا في وقت واحد مع بقاء الفورية في وجوب الازالة لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج
الواجب الفوري عن كونه واجبا فوريا لانا نقول لا منافاة بين وجوب تقديم بعض الواجبات على بعض وكونه غير شرط في الصحة كما في مناسك منى يوم
النحر فان الترتيب فيها واجب لا اصالة ولو خالف اجزأ ولا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا الامرين مع تضيق احدهما وتوسعة الاخر
وانك ان قدمت المضيق امتثلت وسلمت من الاثم وان قدمت الموسع امتثلت واثمت في المخالفة في التقديم فلزوم تكليف ما لا يطاق على هذا التقدير
ممنوع انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في جواب لا يقال من ان التكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان كلا الوجوبين فوريا واما الاخر موسعا فليس فيه شائبة التكليف

فما ادخلها مكلف

اي عن احدهما لانه لا يتحقق الا في ضمنها او انه معلوم انتهى فظاهر ان النهي عن كل يستلزم النهي عما لا ينفك عنه

وانما لو كان احدهما فوريا فظ

ما لا يطاق

ما لا يطاق وانما ما ذكره الشارح فليس في مقابله نعم لو اورد انه اذا كان احد الوجوبين مضيقا فلا مرجح ايقاعه في وقته للمضيق فلا معنى لوجوب الاخر ايضا فيه
ولو موسعا فالجواب ح ما ذكره الشارح وهو ان معنى الوجوب الاخر موسعا انه لو فعله فيه اثم وخرج عن عهدة الواجب الاخر لا محذور في وجوب شيء
مضيقا في وقت الحكم بانه ان لم يات به واتى بواجب كذا كان ممتثلا له وخرج به عن عهدة ذلك الواجب وان اثم بتركه هذا الواجب المضيق وكان
غرض الشارح تحقيق القول بحيث يندفع عنه الاشكال بالكلية فلذا ذكر ما ذكره فتدبر وقد اعترض المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد على الشارح بوجوه
ومن عبارته وقد سلم الشارح هنا عدم امكان حصول الضد العام الا بالخاص فيلزم النهي عنه لان ما لا يتحقق الحرام الا في ضمنه حرام ولان النهي عن الكلي
لا يمكن الخروج عنه الا بترك جميع الخصوصيات ولهذا قيل النهي عن الكلي عام بقوله فان الذي يقتضي الى قوله لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث هو
هو غير جيد لانه على تقدير الامكان ليس ذلك بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات كما في سائر المنهيات كالزنا ومعلوم عدم التحقق الا في ضمن
الخواص وهو ظاهر ومفروض مسلم فهي منهية ولو لم يكن من جهة الامر بما فيبطل العبادات لو اقتضى هو بها النهي وهذا كله انما يتوجه على ما يستفاد
من ظاهر قوله لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة وعلى ما قررنا المراد منه فلا اتجاه له اصلا ثم لا يخفى انه على تقدير امكان الكف عن الكلي من حيث هو من
اين علم ان ذلك ليس بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات فالظاهر انه رد عليه ابطال ما ذكره من الامكان اذ قد ظهر بما ذكره ان الكف عن
الكلي لا يمكن بدون الكف عن جميع الخصوصيات لا امر بالكف عنه امر بالكف عنها اذ لا وجود له الا في ضمنها نعم امكن ان لا يكون للخصوصيات مدخل في
المنع وهو لا يضر بغرضه بعد ان ثبت ان النهي عن الكلي نهي عن جميع افراده ولو باعتبار تضمنها الكلي فتامل ثم قال ايضا سلم وجوب الازالة وخروج
منه فورا حين وجوب الموسع ايضا ومعلوم ح عدم صحة الموسعة لانها انما تصح مع اتصافها بالوجوب فانه المجزي المبرئ للذمة والمسقط للقضاء
ووجوبه في ذلك الوقت الذي يجب فيه الاخر الفوري لمنافي له اما باستلزام التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب عن كونه كذلك ان وقت فعله مع
مكان بالاخر ايضا معه في ذلك الوقت والى الاول مستلزم للاول والثاني للثاني ودليلهم على ان ما يتوقف عليه الواجب واجب اضعف من هذا
مع انهم قائلون به وهو موجود هنا كما سلم ايضا النهي وفيه ان وقت الفعل ايضا حكمه حكم قبل الفعل فكما ان قبل الفعل يحكم بوجوب كل منهما وليس
فيه تكليف ما لا يطاق لتوسعة احدهما وانما يكون كذلك لو كان كل منهما مضيقا فبعد التلبس بالموسع ايضا نقول انه والمضيق كلاهما واجبان احدهما
مضيق والاخر موسع فلو ترك هذا واشتغل بالمضيق فلا اثم عليه وان فعل هذا قبل المضيق خرج عن عهدة هذا التكليف وان اثم بتقديمه وليس فيه
شائبة تكليف ما لا يطاق على انه بعد الشروع فيها بالاحرام قطعه لم يجز تركه والتلبس بالمضيق كما في الصلوة فبمجرد ذلك لا يخرج الواجب عن كونه واجبا
كما فيما اذا تضيق وقت الصلوة فانه لا ريب في وجوب ما كان موسعا وعدم جواز الاتيان بالمضيق بلا محذور فيه ثم قال ان المحققين من
الاصوليين على ان الامر بالكلي ليس كشيء من جزئياته وان توقف عليها من باب المقدمة ووجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر ومعلوم ان ليس هنا
غرض متعلق به من نفس الامر فقط من دون شيء اخر وبالجملة ما يمكن القول به الا بارتكاب عدم الفورية حين فعل الواجب او بارتكاب التكليف
بما لا يطاق او جمع الواجب والحرام في شيء واحد شخصي باعتبارين ونحو ذلك ما يقول الاصحاب انتهى وفيه انه غرض صاحب انا مكان ان يكون الغرض
الكف عن العام من حيث هو هو ولا يكون الكف عن الخصوصيات مطلوبا وقد ذكرنا توضيح ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان الامر بالعام ليس امرا بالخصوصيات
وان توقف عليها من باب المقدمة وظاهر ان بمجرد هذا يظهر امكان كون الغرض الكف عن العام دون الخصوصيات واما انه اذا وجب الخصوصيات فلا فرق
بين ان يكون وجوبها اصالة او من باب المقدمة فلا دخل له بما نحن فيه اذ فيما نحن فيه ليس العام واجبا بل حراما والغرض انه يجوز ان يكون الحرام هو
العام لا الخصوصيات الا ان يقال ان غرضه انه اذا كان العام حراما فيكون الكف عنه واجبا والكف عنه يتوقف على الكف عن الخصوصيات فيكون الكف عنها
ايضا واجبا فيكون الخصوصيات محرمة اذ لا فرق بين الواجب باصل الامر او باعتبار المقدمة فاذا وجب ترك الخصوصيات باي وجه كان يلزم منه حرمتها
فنقول بعد ان عدم الفرق ثم اذ كما يقال الواجب باصل الامر لا يمكن ان يكون حراما والواجب بالمقدمة يجوز ان يكون حراما فكذا ما وجب الكف عنه
باصل الامر ربما امكن ان يدعى فيه انه لا يمكن ان يكون واجبا واما ما وجب الكف عنه من باب المقدمة فربما لا يمنع تحقق الواجب في ضمنه وان حرم لكونه
مستلزما لترك واجب ما انه لا بد من القول بعدم الفورية حين فعل الواجب او ارتكاب التكليف بما لا يطاق فقد عرفت جوابه واما الامر الثالث الذي
ذكره من هنا وهو جمع الواجب والحرام في شيء واحد شخصي فلا يستبعد جعله من قبيل الشاك المنفصلة اذ احد الامرين الاول لا يلزم باعتقاده كما ذكره
اولا وايضا ان اريد الجمع بين الواجب والحرام في شيء واحد شخصي وان كان الجمع باختيار المكلف فهذا الجمع لازم البتة من دون حاجة الى ترديده بينه وبين
شيء اخر لكن لا نسلم استحالته مثل ذلك وان اريد الجمع الذي كان من جهة الشارع بان وجب شيء بعينه باعتبار وحرم ايضا باعتبار اخر فاستحالته مسلم
لكونه تكليفا بما لا يطاق لكن لا مجال لتوهم لزومه فيما نحن فيه ثم قال واما النقض بمناسك يوم النحر وعدم المحذور في قول الشارع اوجبت عليك الامرين
مع ضيق احدهما وسعة الاخر وانك ان قدمت المضيق امتثلت بغير اثم وبالعكس امتثلت مع الاثم فالجواب بعد التسليم انه محمول على عدم تحريم الموسع
وقت فعله او بعدم المنافاة كما بين الحلق والذبح اذ لا امكان توكيله في غيره وبالجملة لا نسلم ان احدا ذهب الى صحة هذه المناسك مع ترك الواجب و
تحقق النهي بفعل المؤخر مع وجوبه ح بل لا نسلم ان ما ترتب على تركه ذلك مقدما ولو فرض ذلك فلا نسلم انهم لا يقولون بالصحيح الا ان يقال
ليس بعبادة محضة فالنهي لا يضره وح فلا يرد نقضا ولو تسلمنا صحة ذلك بعد تخصيصه به ولا يلزم منه النقض على تقدير عدم التخصيص وامكان تخلص
من المحذور وحمل الامر على وقت لا يجتمع مع النهي لظهوره مثل ان يقول اوجبت عليك الصلوة وحرمتها عليك في الدار المغصوبة ولكن ان فعلتها فيها
امتثلت مع الاثم وان فعلتها في غيرها امتثلت بلا اثم وبالجملة انما الكلام في البطلان مع ثبوت النهي عن تلك العبادة حين فعلها ومع ذلك لا شك

ان كان من غير شاء وجزء منها الما لو كانت قيامة استحب اخراجها ومثلها التراب متى امتزجت على وجه الخراب فساد وجوبا اليها او الى غيرها من المساجد حيث يجب نقل الاتها

اليه وما الحا الغناء والاولى اولوية الثاني ذكره معلليها بل يتوقى سطاعة او البصاق فيها والتنخم ونحوه وكشف العورة ورفع الصوت المتجاوز للمعتاد ولو في قراءة القرآن

في البطلان لكن النهي هنا غير لازم فلا تعلق لابعد لاشك في استلزام الامر للنهي عن الضد الخاص ولو في الضمن كما قال المصنف قدس الله روحه وبين في الاصول

الشيخ انه اخبر بان نقض المسجد يناسب ...

على ما يقل منه وفكر منفعة كبيت حكمة او شاهد على لغة في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وشبهه لانه من المعلوم ان النبي صلى الله عليه وآله كان ينشد بين يديه البيت والابيات من الشعر
في المسجد ولم ينكر ذلك والحق به بعض الاصحاب ما كان منه موعظة او مدحا للنبي والائمة عليهم السلام او مرثية الحسين عليه السلام ونحو ذلك لانه عبادة لا ينافي الغرض المقصود
من المساجد وليس ببعيد ونهي النبي صلى الله عليه وآله محمول على الغالب من اشعار العرب الخارجة عن هذه الاساليب والكلام فيها كالكلام في احاديث الدنيا المنهي عن ذلك فيه منافاته لوضعها
فانها وضعت للعبادة ويكره الصلوة في الحمام وهو البيت المخصوص الذي يغتسل فيه لا المسلخ وغيره من بيوته وسطحه نعم يكره في بيت ناره من جهة النار لا من حيث
الحمام وبيوت الغائط للنهي عنه ولان الملائكة لا تدخل بيتا فيه بول ولو في اناء فهذا اولى وفي بيوت النار وهي المعدة لاضرامها فيها

لا بأس **قوله** على ما يقل منه لا يخفى ان قوله صلى الله عليه وآله في الخبر المنع من سمعتموه ينشد الشعر في المساجد ...

والبهاء ولو بقرا الاحجار ولو غيره بالتحريك وهي العصا في اسفلها حديدة مركوزة او معترضة او بعد عشر اذرع ولو كانت القبور خلفه او مع احد جانبيه فلا كراهة
وفي الطريق سواء كانت مشغولة بالمارة او فارغة ان لم يعطلها والاحرام وفي بيت فيه مجوسي وان لم يكن البيت له والى نار مضرمة اي موقدة ولو سراجا او
قنديلا وفي الرواية كراهة الصلوة

سئلته عن الصلوة بين القبور هل تصلح قال لا باس به فما في مرسل سئلا ومن عبد المقابر ما لا يجوز فيه بلفظ ضعيف جدا **قوله** والبهاء ولو بقرا
القول بكراهة الصلوة الى القبور او القبر هو المشهور بين الاصحاب وقال المفيد ره في المقنعة ولا تجوز الصلوة الى شيء من القبور حتى يكون بين الانسان
وبينها حائل ولو قدر لبنة او عنزة منصوبة او ثوب موضوع وقد روى انه لا باس بالصلوة الى قبلة فيها قبر امام والاصل ما قدمناه وظاهره عدم
القول بالحرمة ويمكن حمله على تاكد الكراهة وقال في الفقيه واما القبور فلا يجوز ان تتخذ قبلة ولا مسجدا ولا باس بالصلوة بين خللها ما لم يتخذ شيء
منها قبلة والمستحب ان يكون بين المصلي وبين القبور عشرة اذرع من كل جانب وهو ابهم ككلام المفيد ونقل عن ابي الصلاح انه قال لا يجوز التوجه
الى النار والسلاح المشهور والنجاسة الظاهرة والمصحف المنشور والقبور ولنا في فساد الصلوة مع التوجه الى شيء من ذلك نظر انتهى وهو صريح في التحريم
ومستند المنع رواية معمر بن خلاد عن الرضا ع قال لا باس بالصلوة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة وفي سندها معوية بن حكيم وهو وان ذكر النجاشي
انه ثقة جليل القدر لكن قال الكشي انه فطحي فما في شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره لعله صحيح محل تامل ثم ان مفهومه ليس الا البأس اذا اتخذ القبر
قبلة والباس اعم من التحريم فالقول بالتحريم مستندا اليه ضعيف جدا ثم كون اتخاذ القبر قبلة بمعنى التوجه اليه مطلقا غير ظاهر بل يحتمل ان يكون
المراد به ان يعتقد كونه قبلة يجب التوجه اليه اينما كان بدلا من الكعبة او مخيرا بينها او يسلم فيقوم الا انه على عدم الباس ايضا الى القبر اذا فان مفهومه
ليس الا الباس في الصلوة بين المقابر اذا اتخذ القبر قبلة لا في الصلوة الى القبر مط لكن لا باس بالقول باطلاق الكراهة تبعا للاصحاب ولاحتمال
الرواية التي اشار اليها المفيد ره في الصلوة الى جهة الامام هي ما نقله الشيخ في يب من رواية محمد بن عبد الله الحميري قال كتبت الى الفقيه اسئله عن الرجل يزور
قبور الائمة عليهم السلم هل يجوز ان يسجد على القبر ام لا وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم ان يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ويقوم عند راسه ورجليه
وهل يجوز ان يتقدم القبر ويصلي ويجعله خلفه ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت اما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة بل يضع
خده الايمن على القبر واما الصلوة فانها خلفه يجعله الامام ولا يجوز ان يصلي بين يديه لان الامام لا يتقدم ويصلي عن يمينه وشماله ولا يخفى ان
هذه الرواية لمطابقتها للاصل والعمومات مع كونها اقوى سندا كما سيظهر اولى بالعمل من رواية معمر لا تنهض حجة لجعل الاصل عدم جواز الصلوة الى القبر
كما فعله واشار اليه المفيد بقوله والاصل ما قدمناه اي عدم الجواز الا ان يكون له عليه حجة اخرى لم تصل الينا وقال المحقق ره في المعتبر بعد ما نقل
عن المفيد انه روى انه لا باس بالصلوة الى قبلة فيها قبر امام والاصل ما قدمناه ولا ريب ان اطراح هذه الرواية لضعفها وشذوذها واضطراب لفظها انتهى
والرواية ان كانت هي ما في يب ونقلناها فلم يظهر لي شيء مما ذكره اما الضعف فسندها في يب هكذا محمد بن احمد بن داود عن ابيه قال حدثنا محمد بن عبد الله
الحميري اما محمد فقال في الخلاصة انه شيخ هذه الطائفة وعالمها وشيخ القميين في وقته وفقيههم حكى ابو عبد الله الحسين بن عبيد الله انه لم ير احدا احفظ
منه ولا افقه ولا اعرف بالحديث واما ابوه احمد فقال النجاشي انه كان ثقة كثير الحديث صحب علي بن بابويه وله كتاب النوادر وفي الخلاصة كان ثقة كثير
الحديث وصحب علي بن بابويه وزاد في الفهرست وله كتاب النوادر كثير الفوائد واما محمد بن عبد الله الحميري ففي الخلاصة انه كان ثقة وجها كاتب صاحب
الامر عليه السلم وسئله مسائل في ابواب الشريعة بقي انه لم ينقل الشيخ في يب والاستبصار سنده الى محمد لا ضير فيه اذ لا ريب ان كتابه كان عند الشيخ مع
هذا مضافا الى ذكره في الفهرست انه اخبر بكتبه ورواياته جماعة منهم محمد بن النعمان والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون كلهم عنه وبعد هذا فلا
يظهر وجه للضعف واما الشذوذ فلم اتحقق معناه حتى انظر فيه واما اضطراب لفظها فلم يظهر لي وقد نقلناها بلفظها فانظر فيها لعله يظهر لك
شيء واما ما في الفقيه من انه قال النبي ص لا تتخذوا قبري قبلة ولا مسجدا فان الله عز وجل لعن اليهود لانهم اتخذوا قبور انبيائهم مساجد فيمكن حمل
اتخاذ القبر قبلة على ما اشرنا اليه سابقا من اتخاذه قبلة يتوجه اليه اينما كان فلا ينافي ما نقلناه من الرواية مع ضعفها بالارسال واما اتخاذه مسجدا فالظاهر
ان المراد به ان يضع الجبهة عليه كما ورد المنع عنه في تلك الرواية ايضا فتدبر **قوله** الا بحائل ولو عنزة ارتفاع الكراهة او التحريم بالحائل او البعد
مقطوع به في كلام الاصحاب ولم اقف على مستندهم في الحائل وتحديده بما ذكروه نعم لو كان حائل لا يقال معه عرفا الصلوة الى القبر فلا ريب في انتفاء المنع
اما بدونه كالعنزة ونحوها فاشكل الحكم برفعه بعد تحقق اصله نعم لا يبعد القول به بناء على ضعف احتجاجهم على الاصل فيقتصر فيه على موضع الوفاق
او الشهرة وهو فيما اذا كان بدون الحائل على ما ذكروه فتدبر **قوله** وهي العصا في اسفلها حديدة كذا في كري وزاد والاولى بلوغها ذراعا لانه الحد
والفاضل في زاد فيما زاد انتهى وفي الصحاح انها اطول من العصا واقصر من الرمح ولتعلم ان الاكتفاء بالعنزة ونحوها انما ورد في الروايات في
السترة التي يستحب وضعها بين يدي المصلي واما ههنا فلم اقف على سنده واستنباطه هنا من ذلك كما ترى فتدبر **قوله** مركوزة او معترضة
عنزة وقال في كرى في بحث السترة يجزئ لقاء العصا عرضا اذا لم يمكن نصبها الا انه اولى من الخط انتهى وظاهر كلامه ههنا التخيير بدون ترتيب **قوله**
او بعد عشر اذرع المستند فيه موثقة عمار المتقدمة **قوله** ولو كانت القبور خلفه او مع احد جانبيه فلا تدل على كراهة وهذا لا ينافي انه اذا صلى
بين القبور اعتبر البعد بعشر اذرع من جميع الجوانب كما في الموثقة اذ لا يبعد اختصاص تلك بحال البينية وعلى هذا فاندفع ما يتراءى من المخالفة بين
كلامه هنا وفي شرح الشرائع ان البعد بعشر اذرع معتبر من جميع الجوانب فلا يكفي كون القبر خلف المصلي من دون البعد نعم يمكن تخصيص كلامه هناك بما اذا صلى
بين القبور لئلا ينافي ما ذكره ههنا لكن يبقى انه ههنا حكم ايضا بانه اذا كانت القبور مع احد الجانبين فلا كراهة وقال في شرح الشرائع بعد قول مصنفه
وبين المقابر لا فرق في الكراهة بين الصلوة بينها واليها ولا بين القبر والقبرين وما زاد وان لم يصدق البينية في الواحد ولا يخفى ما بينهما من التدافع ومنه
يظهر ان بناء ما نقل عنه اولا ايضا ليس على ما ذكرنا من التخصيص بل على ظاهره من الاطلاق وكيفما كان فالمتبع ما ذكره هنا كما ظهر مما تلونا عليك
نعم ما ذكره هنا من عدم الفرق بين القبر والقبرين فما زاد انما يتجه في صورة الصلوة الى القبر نظرا الى ما هو مستندهم في الحكم فتدبر **قوله** وفي الطريق

الا المجمرة من غير اعتبار الاضرام وهو كذلك في بعض النسخ في غير الكتاب

المستند فيه مرسلة عبد الله بن الفضل المتقدمة المشتملة على المواضع العشرة التي لا يصلي فيها اذ احدها مسان الطرق ورواية الفضل بن يسار المتقدمة
في بحث بيوت الغائط انه نهى ان لا تصل على الجواد وحسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام المتقدمة في الاعطان ذيلها على ما في يب وسئله عن
الصلوة في ظهر الطريق فقال لا باس ان يصلي في الظواهر التي بين الجواد فاما على الجواد فلا تصل فيها وليس هذا في الفقيه وفي صحيحة معوية بن
عمار عن ابي عبد الله ع في اخرها وقال لا باس بان يصلي بين الظواهر وهي الجواد جواد الطرق ويكره ان يصلي في الجواد وصحيحة ايوب بن نوح عن ابي
الحسن الاخير قال قلت يحضر الصلوة والرجل بالبيداء قال يتنحى عن الجواد يمنة ويسرة ويصلي ورواية الفضل بن يسار المتقدمة في بحث بيوت الغائط
انه نهى ولا تصل على الجواد وصحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في السفر فقال لا تصل على الجادة واعتزل على جانبيها ورواية محمد بن
الفضيل قال قال الرضا ع كل طريق يوطأ ويتطرق وكانت فيه جادة او لم تكن فلا ينبغي الصلوة فيه قلت اين اصلي قال يمنة ويسرة وموثقة الحسن بن
الجهم عن ابي الحسن الرضا ع قال كل طريق يوطأ فلا تصل عليه قال قلت انه قد روي عن جدك ان الصلوة على الظواهر لا باس بها قال ذلك ربما سايرني عليه الرجل
قال قلت فان خاف الرجل على متاعه الضيعة قال فان خاف فليصل ولا يخفى ان مفاد اكثر تلك الروايات اختصاص الكراهة بالجواد اي العظمى منها
وهي التي يكثر سلوكها على ما في شرح الارشاد والمدارك ومقتضى ذلك عدم الكراهة في طريق لا تعد جادة وايضا مفاد روايتي الحلبي ومعوية اختصاص
الكراهة في الجواد بما انخفض منها لا ما بقي مرتفعا في البين بل مفادهما عدم اطلاق الجواد على ما بقي في البين مرتفعا ومفاد الروايتين الاخيرتين سيما
الاخيرة شمول الكراهة للجميع ويمكن الجمع بينها بالقول بالكراهة في الجميع لكن تكون في الجواد اشد من غيرها والمفيد ره في المقنعة والصدوق ره في الفقيه
حكما بعدم جواز الصلوة على جواد الطرق وكانه لظاهر النهي في هذه الاخبار والمعتمد ما هو المشهور للاصل والعمومات والشهرة العظيمة بين الاصحاب ويؤيده
ايضا ظاهر لفظ الكراهة في صحيحة معوية بن عمار فلا عبرة بظاهر تلك النواهي لشيوع النواهي التنزيهية في هذا الباب ويمكن ان يكون مراد الصدوق والمفيد
تاكد الكراهة والله تعالى يعلم **قوله** والاحوط لا شرط جواز التصرف في الطرق بغير السلوك بعدم الضرر بالسالك هل يقدح ظاهر الاصحاب
ذلك بناء على ما ذهبوا اليه من دلالة النهي على الفساد قال في المدارك ولو فرض تعطيل المارة بالصلوة وجب القول بفسادها اذا كان الطريق موقوفا
لاجل المرور ويحتمل عدم الفرق انتهى وكانه لا وجه لما ذكره اولا من الفرق بعد فرض صيرورتها طريقا فانهم **قوله** وفي بيت فيه مجوسي المستند فيه رواية
الكاهلي عن ابي جبلة عن ابي عبد الله ع قال لا تصل في بيت فيه مجوسي ولا باس ان تصلي وفيه يهودي او نصراني وفي يب بسند غير ما في في عن ابي جبلة عن ابي عبد الله ع
مثله ولنعلم ان بين بيوت المجوس التي ذكرت سابقا وبين بيت فيه مجوسي الذي ذكر ههنا عموما وخصوصا من وجه وقد ذكرنا من الروايات الحجة لكل
منها فلا ينبغي الخلط بينهما ويظهر من الشهيد ره في شرح الارشاد والشرائع ضرب من الخلط فيه كما يظهر بالرجوع اليهما فارجع ولا تغفل **قوله** اي موقدة
وقود النار سطوعها وارتفاع لهبها واوقدتها انا واستوقدتها ايضا كذا في تفسير النيشابوري **قوله** وفي الرواية كراهة الصلوة الى المجمرة الخ هي
موثقة عمار عن ابي عبد الله ع حيث فيها وقال لا يصلي الرجل وفي قبلته نار او حديد قلت اله ان يصلي وبين يديه مجمرة شبه قال نعم وان كان فيها نار فلا
يصلي حتى ينحيها عن قبلته وعن الرجل يصلي وبين يديه قنديل معلق فيه نار الا انه بحياله قال اذا ارتفع كان شرا لا يصلي بحياله كذا في يب نقلا عن محمد
بن يعقوب لكن ليس فيما عندنا من نسخ الكافي قلت اله ان يصلي الى قوله وعن الرجل ولا ضير فيه فان الظاهر ان الشيخ نقله عن اصله لا من الكافي و
الى محمد بن يعقوب لاتصال سنده الى صاحب الكتاب مع انه قد روى في الفقيه هذه الزيادة بادنى تغيير في العبارة عن عمار وفي يب ايضا في الصحيح
عن علي بن جعفر عن ابي الحسن ع قال سئلته عن الرجل يصلي والسيف موضوع بين يديه في القبلة فقال لا يصلح له ان يستقبل النار وقريب منه في الفقيه
في اخر رواية عن علي بن جعفر وبما نقلنا ظهر انه لو بدل الشهيد ره المجمرة بالنار لكان اولى كما ظهر فتدبر ثم انه في يب بعد نقل صحيحة علي بن جعفر قال
وروى ايضا انه لا باس لان الذي يصلي له اقرب اليه من ذلك الذي زاد في يب وروى ذلك محمد بن احمد بن يحيى عن الحسن عن الحسين بن عمرو عن ابيه عمرو بن ابرهيم
الهمداني رفع الحديث قال قال ابو عبد الله ع لا باس ان يصلي الرجل والنار والسراج والصورة بين يديه ان الذي يصلي له اقرب اليه من الذي بين يديه
قال هذه رواية شاذة ومع هذا ليست مسندة وما يجري هذا المجرى لا يعدل اليه عن اخبار كثيرة مسندة انتهى وفي الفقيه ايضا روى هذه
الرواية مرسلا عن ابي عبد الله ع ثم قال انه حديث يروى عن ثلثة من المجهولين باسناد منقطع يرويه الحسن بن علي الكوفي وهو معروف عن الحسين
بن عمرو عن ابيه عن عمرو بن ابرهيم الهمداني رفع الحديث ولكنها رخصة اقترنت بها علة صدرت عن ثقات ثم اتصلت بالمجهولين والانقطاع فمن اخذ
بها لم يكن مخطئا بعد ان يعلم ان الاصل هو النهي وان الاطلاق هو رخصة والرخصة رحمة انتهى ولا يخفى ما بين كلامي التهذيب والفقيه من المخالفة
في بيان سندها حيث جعل في يب عمرو بن ابرهيم ابا لابيه وفي الفقيه راويا عنه ويحتمل سقوط عن في يب ليوافق ما في الفقيه لكن الظاهر سقوطه
وان الصحيح هو ما في يب وما في الفقيه سهو وقول الفقيه ولكنها رخصة الخ لا يخفى خفاؤه والظاهر انه كانت له قرينة على صحة الرواية وانه منهم ع فالمراد ان
الرواية وان كان في سندها جهالة وانقطاع لكنها وردت على سبيل الرخصة عن الثقات اي المعصومين ع وذكر فيها العلة ايضا وهو اشارة الى نوع
تقوية لها على ما هو المشهور من ترجيح الحديث المعلل ثم عرضها الاتصال بالمجهولين والانقطاع ولا ضير فيه فيجوز الاخذ بها على سبيل الرخصة اي
على سبيل التخفيف والترحم بعد ان يعلم ان الاصل اي الراجح والحكم الجاري اولا مع قطع النظر عن التخفيف والترحم هو المنع وبهذا يحصل الجمع بين
الروايات وقد حمله سلطان العلماء طاب ثراه في حواشي الفقيه على انها رخصة اقترنت بها علة اي مع وجود عذر وعلة ثم اتصلت بالمجهولين
فتركوا نقل العلة واهملوا فمن اخذ بها مع العلة والضرورة لم يكن مخطئا ولا يخفى بعده هذا وبما نقلنا من الروايات ظهر ضعف قول ابي الصلاح
بعدم جواز التوجه الى النار اذ الاصل والعمومات يقتضي الجواز مع تاييده بالشهرة العظيمة بين الاصحاب والرواية المعللة وان ضعف سندها

وما يدل

اوالى بقضاء ولو فى الوسادة وترول الكراهة بستره ابثوب ونحوه او مصحف او مفتوحين سواء فى ذلك القارى وغيره نعم يشترط الابصار والحق به الوجه كل شاغل
من نقش وكتابة ولا باس او وجدانسان فى المشهور ومنه وفى الباب المفتوح ولا نص عليهما ظاهرا وقد يعلل بحصول التشاغل به او حائط يخرج منه بالوعة يبال فيها ولو رشح
لغايط فاولى وفى الحاق غيره من النجاسات وجه وفى رابض الدواب جمع ربض وهو ماويها ومعرضها

وما يدل على المنع لبس الا الروايتان وهما الايتهضا حجة على التحريم لعدم صحة الاولى وقصور الثانية عن الدلالة على التحريم بل ظاهرها الكراهة
ولكن الاحتياط لا الاجتناب والله تعالى يعلم **قوله** او الى تصاوير المستند فيه صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابى جعفر اصلى والتماثيل قدامى وانا انظر اليها
قال لا اطرح عليها ثوبا ولا باس بها اذا كانت عن يمينك او شمالك او خلفك او تحت رجليك او فوق راسك ان كانت فى القبلة فالق عليها ثوبا وصلّ
كذا فى يب وفى الكافى ايضا بسند اخر صحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما وقريب منه وصحيحة الحلبى قال قال ابو عبد الله ربما قمت فاصلى وبين يدى الوسادة
فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا وصحيحة الكافى عن على بن جعفر عن ابى الحسن قال سالته عن الدار والحجرة فيها التماثيل ايصلى فيها فقال لا تصل
وفيها شئ يستقبلك الا ان لا تجد بدا فتقطع رؤسها والا فلا تصل فيها ورواية ليث المرادى فى يب بسنده عن محمد بن سنان وفى الفقيه بحذف
الاسناد قال قلت لابى عبد الله الوسائد تكون فى البيت فيها تماثيل عن يمين او شمال فقال لا باس به ما لم يكن تجاه القبلة فان كان شئ منها بين
[illegible]

[illegible]

ولو صلى الشريا الا ان بعض الغنم فلا باس بها للرواية معللا بانها سكينة وبركة ولا باس بالبيعة والكنيسة مع عدم النجاسة نعم يستحب رش موضع صلوته منها وتركه حتى يجف
وهل يشترط فى جواز دخولها اذن اربابها احتمله المصنف فى الذكرى تبعا لغرض الواقف وعملا بالقرينة ومعه وقوته وجه العدم اطلاق الاخبار بالاذن فى الصلوة فيها

[illegible]

متقدمة بيدهم ونصترفانهم الى ان يبث خلافها والله تعالى يعلم **قوله** ويكره تقدم المراة بمعنى تعلق الكراهة في الصورتين بالشرط المذكور بصلوتهما
لا بخصوص المراة كما توهمه العبارة لكن هل هو مطلق ومع الاقتران [illegible] يتعلق بالمتاخرة الظاهر الثاني كما سنشير اليه على القول بالتحريم فافهم
قوله على القول الاصح وهو قول المرتضى في المصباح وابن ادريس في السرائر واكثر المتاخرين والقول الاخر للشيخين واتباعهما وادعى عليه في الخلاف الاجماع
ونقل في الذكرى عن الجعفي انه قال من صلى وحياله امراة وليس بينهما قدر عظم الذراع فسدت صلوته وظاهره اطلاق الحكم من غير تخصيص بحال الصلوة المراة
ايضا وربما كان ذلك في حال عدم صلوتهما [illegible] البعد ازيد من ذلك [illegible] مذهب حجة الاولين اطلاق الامر

[illegible]

الخ وروى مثله ايضا في التهذيب بسند اخر عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال سألته عن الرجل والمراة يصليان جميعا في بيت المراة عن يمين الرجل بحذاه قال
لا حتى يكون بينهما شبر او ذراع او نحوه فهذه الروايات تدل على جواز صلوتهما معا بدون البعد او الحائل اذا تقدم الرجل ومن يظهر فساد القول
بالبطلان بدون احدهما لكن يحكم بالكراهة تنزيلا للروايات الاتية عليها جمعا بين الاخبار واما ما تضمنه هذه الروايات من اعتبار البعد بينهما
بالشبر ونحوه ما يحتمل او قدر عظم الذراع او موضع الرحل او الذراع على اختلاف الروايات فمحمول على الاستحباب لعدم القول بالفصل كما قالوا ويمكن
بما نقلنا عن الجعفي [illegible]

[illegible]

بنآء على دلالة النهي في العبادات على الفساد فيتحقق ثبت البطلان كالحدث وضعفه في شرح الارشاد بعدم الدليل الدال على ذلك ومع تقصير السابق وانما ثبت ناشر الحدث شرعا بالنص وهو مفقود هنا ورواية عمار التي هي مستند الحكم بتقديم المرأة فان الواو في قوله يصلي وبين يديه امرأة تصلي للحالية قوله في الجواب لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع يدل على صلوتها قبل شروعه الاجود لاختصاص المنع بالمتأخر والمقترن ويؤيده رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام اذ اصلت حيال الامام وكان في الصلوة قبلها اعادت وحدها فانها صريحة في اختصاص الفساد بالطاري واعلى ولا يخفى ان الامر في صحيحة علي بن جعفر كما ذكره من صراحتها في اختصاص الفساد بالطارئ واما ما ذكره من اشعار رواية عمار فانما يتم لو كان قوله يصلي حالا في ابتداء الصلوة وهو غير ظاهر اذ مع تأخر المرأة ايضا لا يبعد ان يقال انه يصدق بعد شروعها انه يصلي وبين يديه امرأة تصلي وكذا دلالة قوله لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها الخ على ما ذكره غير ظاهر الا على تقدير ظهور يصلي في ابتداء الصلوة وهو غير ظاهر بل لا يبعد شموله للاثناء ايضا وعلى هذا فيمكن لهم التمسك باطلاق رواية عمار وكذا سائر الاخبار التي نقلنا في حجة القول بالتحريم سوى صحيحة علي بن جعفر فان بعد شروع الرجل مع عن المرأة يصدق على المرأة في اثناء صلوتها انها تصلي بحيال الرجل وقد نهى عنها في صحيحة زرارة وهو مفهوم صحيحة محمد بن مسلم ايضا وكذا بعد شروع المرأة متأخرا عن الرجل يصدق في حقه في الاثناء انه يصلي والمرأة تصلي وقد نهى عنه في صحيحة ادريس عن عبد الله القمي وموثقة ابان وما ذكره من عدم تقصير السابق انما هو في حالة الشروع واما بعد شروع الآخر فعدم تقصيره بعد ما ذكرنا من اطلاق الاخبار ممنوع لكن قد عرفت ان القول بالحرمة متمسكا بجميع تلك الاخبار لا يخلو عن ضعف فكيف بها في هذه الصورة متمسكا باطلاق ما سوى صحيحة علي بن جعفر مع عدم وضوح الاطلاق وظهوره ولزوم قطع الصلوة مع شروعه فيها صحيحة واصالة صحتها كل ذلك مع معارضة صحيحة علي بن جعفر الآتية الا ان يتنزل على هذه المسئلة بل يحمل كلامها بها افساد صلوتها بسبب اخر لا يسري الى غيرها ممن صلى معها كما اشرنا اليه من بعض الوجوه وفرض مع ذلك علم القوم بفساد صلوتها فالظاهر من مذهب من يقول بالاعادة ههنا انه يقول بها الا مع العلم بفساد صلوة الآخر ولا يكتفي في سقوطها بظهور فساد صلوة الآخر بعد الصلوة وان لم يعلم بها كما سنقوله

فوائد الاولى

لا بد في الحكم بالكراهة او التحريم من اشتراط علمهما بالحال لاستحالة تكليف الغافل ولو علم احدهما دون الآخر اختص الحكم به وهل يعتبر العلم قبل الشروع ام يكفي العلم في الاثناء فيه لتعلق الكراهة او التحريم الاظهر هو الاول ويحتمل الثاني بناء على ما ذكرنا في الفرع السابق من صدق يصلي في الاثناء ايضا وعلى التقديرين فمن لم يعلم به الا ان تم صلوته الظاهر صحة صلوته وان علم بعد ذلك فساد صلوة الآخر وتأخرها عنه اذ الحكم بالبطلان الا وقوع النهي في العبادات موجب للفساد واذ لم يتعلق به النهي مع عدم العلم فلا بطلان وفي شرح الارشاد ان مقتضى اطلاق كثير من الاصحاب عدم الفرق بين العلم بصلوة الآخر وعدمه وان وجهه ما ذكر في الفرع السابق من تحقق الاجماع في الموقف المنهي عنه وهو مانع العصر فمتى تحقق ثبت البطلان كالحدث ولا يخفى سقوط ما ذكره ههنا لعدم النهي مع عدم العلم فلم يرد نص باطلاق البطلان مع الاجماع حتى يكون كالحدث فالحكم باطلاق البطلان لا وجه له اصلا وكلام شرح الارشاد ههنا لا يخلو عن تشويش كما يظهر بالرجوع اليه وقال صاحب المدارك ولو لم يعلم احدهما بالآخر الا بعد الصلوة صحت الصلوتان وفي الاثناء يستمر على الاظهر وينبغي القطع بصحة الصلوة المتقدمة لسبق انعقادها فساد المتأخرة ومع الاقتران بطل الصلوتان لعدم الاولوية انتهى ومراده بقوله وفي الاثناء العلم في الاثناء بصلوة الآخر مع تقدمها او تأخرها واما العلم في الاثناء مع تأخرها فهو ما ذكره بانه ينبغي القطع فيه بصحة الصلوة المتقدمة لكن في القطع بما ذكره تأمل نعم ما ذكره اظهر وربما كان الظاهر من الحكم بالصحة على تقدير العلم في الاثناء بصلوة الآخر متقدمة او متأخرة ايضا لكن القطع لا يخلو عن اشكال كما ظهر مما قررنا في الفرع السابق

الثانية

يشترط في تعلق الحكم بكل منهما كراهة وتحريما صحة صلوة الآخرى من غير كراهة فان الفاسدة كلا صلوة مع احتمال عدم الاشتراط لصدق الصلوة على الفاسدة لانقسام مطلقها اليها والى الصحيحة والاجود رجوع كل منهما الى الآخر في ذلك فهي محمولة على الصحة حتى يصرح بخلافها فاذا اصرح بالفساد لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جاز ولان من اخبر بفساد صلوته قبل منه قطعا ولان المفسد من فعله وربما كان خفيا لا يطلع عليه الا من قبله لتعلقه في بعض موارده باموره قلبية وافعال خفية لا يعلمها الا الله تعالى والمصلي فلو لم يقبل فيها قوله لزم اما عدم اشتراط صحة الصلوتين في المحاذاة او تكليف ما لا يطاق وكلاهما باطل فالملزوم مثلهما في البطلان والملازمة ظاهرة كذا في شرح الارشاد والظاهر ما ذكره من الاشتراط كما حكم به في المدارك واحتمال عدم الاشتراط على ما ذكره ضعيف جدا والظاهر كما ذكره صاحب المدارك انه لا بد من العلم بفسادها قبل الشروع فلو وقع بعده لم يعتد به في الحكم ببطلان الصلوة ظاهرا بالمحاذاة وان ظهر خلافه وظاهر عبارات شرح الارشاد كما ترى كفاية اخباره بفسادها بعدها وليس بشيء نعم لو قيل بالبطلان بالمحاذاة وان لم يعلم بها المصلي الا بعد الصلوة كما نقلنا عن شرح الارشاد انه مقتضى اطلاق كثير من الاصحاب فاذا صلى احد فظهر له المحاذاة بعد الصلوة اتجه له الرجوع الى قوله بعد الصلوة لكن قد عرفت ضعف هذا القول وسقوطه والشيخ ايضا لا يقولون به فيبعد تنزيل كلامه ثم اذا اخبر بفساد صلوته قبل شروعه فيها كان يخبر بانه يقصد فيها الرياء او اخبر بانه ليس متطهرا او شرع في الصلوة فهل تصح الصلوة محاذيا له اعتمادا على اخباره يحتمل ذلك لما ذكره الشهيد من الوجوه ويحتمل عدمه لاصالة صحة صلوتها وعدم قيام دليل تام على جواز الاعتماد على اخباره وما ذكره الشهيد من الوجوه محل تأمل لان عموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز لا يبعد الاجوزة عليهم لا الغير فلا يبعد في صحة صلوتنا والمسلم ليس الا قبول خبر من اخبر بفساد صلوته فيما يتعلق بحقه للعموم المذكور لا مطلقا لعدم دليل عليه نعم لو كان المنع من المحاذاة باعتبار حق الآخر اتجه الحكم بسقوطه باقراره لكن كون المنع لذلك مما لا شاهد له اصلا واما الوجه الثالث فلا يخفى ضعفه لانا لا نسلم اشتراط صحة الصلوتين في نفس الامر حتى يلزم من عدم قبول قوله ما ذكره من احد الامرين بل المسلم اشتراط عدم العلم بالبطلان ومقتضاه عدم صحة المحاذاة الا مع العلم ببطلان صلوة الآخر

وظاهره

وظاهر انه لا يلزم من عدم قبول قول المصلي بحدوث الصلوة ما لم **قوله الثالث** هذا البحث كله انما هو في حال الاختيار اما مع الاضطرار كما لو ضاق الوقت والمكان فلا كراهة ولا تحريم قاله الامام فخر الدين ولد المصنف وربما اشكل الحكم مطلقا بناء على ان التحاذي مانع من الصحة مطلقا والنصوص مطلقة فالتقييد بحالة الاختيار يحتاج الى الدليل كذا في شرح الارشاد ولا يخفى ان يجوز تأخير احدهما مع الاضطرار الى ان يفوت الوقت ونقض الصلوة بما سبق من اخبار المنع ضعيف جدا فالاولى ان يصلي كيفما امكن ثم قضاؤها بعد الوقت اذا تيسر فعلها بدون المحاذاة **قوله** ولا فرق بين المحرم والاجنبية الخ وجه عدم الفرق في الجميع عموم الاخبار السابقة واطلاقها فتشمل الجميع وخصوص صحيحة علي بن جعفر في المقدمة **قوله** بالحائل المانع من نظر احدهما الخ وجه الحكم بزوالهما مع الحائل مع الاجماع على ما حكاه في المعتبر المتبادر من الاخبار المانعة هو الاجماع بلا حائل فلا يشمل ما اذا كان بينهما حائل فيبقى على الاصل وصراحة صحيحة محمد بن مسلم في عدم البأس مع الحاجز وهو الحائل لكن الظاهر انه يعتبر في الحائل ان يكون جسما كالحائط والستر فلا اعتداد بالظلمة وفقد البصر ولا بتغميض الصحيح عينيه بطريق اولى وفي شرح الارشاد جعل الظاهر كفاية الاولين وقال انه اختيار المصنف في التحرير دون الثالث مع احتماله والظاهر ما ذكرنا من عدم كفاية شيء منها **قوله** او بعد عشرة اذرع في بعض النسخ بدون التاء لكون الذراع مؤنثة سماعية وفي بعضها بها كما في رواية عمار وكانه باعتبار فرداع اليد فانه يجوز تذكيره وتأنيثه والذراع الشرعي مثله وسقوطهما بالبعد المذكور ايضا اجماعي على ما حكاه في المعتبر ويدل عليه ايضا موثقة عمار ولا يضر عدم صحتها مع مطابقتها للاصل والاجماع لكن قد عرفت انه اعتبر فيها اكثر من عشرة اذرع ولم يقولوا به وانه يمكن ان يحمل الزائد على انه من باب المقدمة فتذكر **قوله** بين موقفيهما هذا واضح مع المحاذاة اما مع التقدم والتأخر فالظاهر انه كذلك لان المفهوم من التباعد عرفا وشرعا كما يفهم من اعتبار تقديم الامام على المأموم ويحتمل اعتباره من موضع السجود لعدم صدق التباعد بينهما حالة السجود بتلك القدر ولم يظهر من كلامهم تصريح في ذلك بشيء كذا في شرح الارشاد والظاهر ان مراده من احتمال اعتباره من موضع السجود اعتبار عند اعتبار الموقفين قد لا يتحقق بينهما التباعد بهذا القدر حالة السجود كما اذا كان المتقدم اطول قامة ولا يخفى انه عند اعتبار موضع السجود ايضا قد لا يتحقق بينهما التباعد بهذا القدر بين الموقفين كما اذا كان المتقدم اقصر قامة فالاولى اعتبار التباعد بينهما بهذا القدر في جميع الحالات بالنسبة الى جميع الاجزاء بان يتحقق ذلك بين الموقفين وكذا بين المسجدين وهكذا وههنا احتمال آخر وهو ان يعتبر التباعد بهذا القدر لجميع اجزاء المتقدم بالنسبة الى القريب من المتأخر اليه في جميع الحالات بان يتحقق التباعد بهذا القدر حالة السجود بين رأس المتأخر وعقب المتقدم وهذا احوط وان كان اعتبار الموقفين اظهر فتدبر **قوله فرع** لو كان احدهما على مرتفع فهل يعتبر البعد الى سامت اساس المرتفع او بضلع لما به الحائط ايضا او بخرج ضلع المثلث الخارج من احد الموقفين الى الآخر قال في شرح الارشاد الظاهر اعتبار الضلع المذكور خصوصا مع ابتنائه زاوية قائمة البعد بتقدير الوقوف الحادث منهما ولو كانت قائمة فقيل لاحتمالات ولو كانت منفرجة ضعف الاحتمال الى الاساس لا غير لزيادة المسافة بما زاد وشبه القول في التباعد بين الامام والمأموم انتهى ولا يخفى ان اعتبار اساس الحائط وتقسيم الزاوية الى الاقسام الثلثة مما لا وجه له بل الظاهر عند ارتفاع احدهما ان يجعل احد الاحتمالات اعتبار ما يحاذيه من الارض بحيث يكون ما نظر في خط مستقيم يكون الضلع وتر زاوية قائمة البتة ولا يخفى ان الظاهر اعتبار الضلع لكن الظاهر كلامهم في الجماعة الاعتبار بالموضع المحاذي عند العلو فانهم منعوا من تباعد الامام عن المأموم بما يكون كثيرا عادة الا مع تخلل الصفوف وقدروا بعضهم بما لا يتخطى كما ورد في صحيحة زرارة مع تجويزهم كون المأموم على بناء عال اعلى مرتبة عرفا ما لا يتخطى فيعلم منه ان لا اعتبار بموقفه فينبغي ان يكون المعتبر هو ما يحاذيه من الارض فلا يبعد ان يكون ههنا ايضا كذلك واما الاعتبار الى الاساس والى الموضع المحاذي ثم الى المصلي ضعيف جدا واحتمل في المدارك سقوط المنع مع عدم التساوي في الموقف ولا يخفى عدم اختصاص اكثر الروايات الواردة بصورة التساوي فالظاهر ضعفه **قوله** والمروي في الجواز كونها تصلي خلفه هذا في موثقة عمار المتقدمة وقد ورد ايضا في خصوص المقدمة رواية ابي العباس قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤم المرأة في بيته قال نعم تقوم وراءه ورواية عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله في الرجل يؤم المرأة قال نعم تكون خلفه والمصنف كانه استند الى صحيحة الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلي المكتوبة بام علي قال نعم تكون عن يمينك يكون سجودها بحذاء قدميك وهي اقوى سندا من تلك الروايات على انها لا تأبى عن الحمل عليه لانه اذا حاذى سجودها بحذاء قدميه يصدق عرفا انها تصلي خلفه ورواه ويؤيد ذلك ما في رواية الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال قال انما امرأة صلت خلف امام وبينها وبينه ما لا يتخطى فليست لها تلك الصلوة قال قلت فان جاء انسان يريد ان يصلي كيف يصنع وهي الى جانب الرجل قال يدخل بينها وبين الرجل وتنحدر هي شيئا فان ظاهرها كفاية مسمى انحدارها وتأخرها في الجملة وبالجملة فما ذكره المصنف وتوقف وان كان ما ذكره الشيخ احوط والله تعالى اعلم **فائدة** قال المحقق في الشرايع لو صلا في مكان لا يتمكن من التباعد صلى الرجل اولا قال في المسئلة صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة المشتملة على النهي عن صلوتهما مجتمعين في المحل قال ولو كان المكان ملك المرأة لم يجب عليها التأخر قطعا نعم يمكن القول باستحبابه ولو ضاق سقط الوجوب والاستحباب انتهى وينبغي ان يعنون المسئلة بما اذا لم يتمكنا من الصلوة مجتمعين بالبعد او الحائل او بتقدم الرجل ايضا وهو ظاهر ثم ظاهر ما نقلنا من المدارك انه حمل التقديم للرجل على الوجوب مع انه في المعتبر صرح بانه مستحب عندنا ونسب الوجوب الى الشيخ ومثله في المختلف وزاد فيها انه لو عكس فصلت المرأة اولا ثم الرجل صحت صلوتهما اجماعا ولا يخفى ان اثبات الوجوب بمجرد تلك الرواية مشكل فالاولى الاستحباب وانه لولا ما نقلنا من الاجماع لكان القول بصحة صلوتهما في العكس على القول بالوجوب مشكلا جدا بناء على ما هو المعروف بينهم من اقتضاء النهي في العبادات الفساد ثم ما ذكر في المدارك من سقوط الوجوب والاستحباب مع الضيق بناء على ما اختاره من زوال المنع مع الاضطرار اما لو قيل ببقائه مع الاضطرار ايضا كما نقلنا سابقا احتماله عن شرح الارشاد فههنا ايضا على القول بالوجوب يقوى وجوب تقديم الرجل وان خرج الوقت للمرأة

كما صرح

ولا فرق بين المحرم والاجنبية والمعتدي والمنفردة والصلوة الواجبة والمندوبة بتردد بزوال المنع كراهة وتحريما بالحائل المانع من نظر احدهما الآخر ولو ظلمة وفقد بصر في قول ولا تغميض الصحيح عينيه في الاصح او بعد عشرة اذرع بين موقفيهما ولو حاذى سجودها قدميه فلا منع والمروي في الجواز كونها تصلي خلفه وظاهره تأخرها في جميع الاحوال عنه بحيث لا يحاذي جزء منها جزء منه وبه عبر بعض الاصحاب في مواضع وبرأى في مسجد الجبهة بفتح الجيم

نسخه

الآخر او الحائل او بعد عشرة اذرع يكون مانعا بعد ... ذلك بجميع الشرائط ... فان يتعلق الحكم بالفاسد ...

بيان ان يتعرض لما ذكره المصنف بما ذكرنا ... بحيث لا يحاذي ... الى آخره

وهو القدر المعتبر منه فى السجود لا محل جميع الجبهة ان يكون من الارض او نباتها

كما صرح به فى شرح الارشاد **قوله** وهو القدر المعتبر منه فى السجود وسيجئ تحقيق القول فيه فى بحث السجود انشاء الله تعالى **قوله** ان يكون من الارض
او نباتها عدم جواز السجود على ما ليس بارض ولا من نباتها مما وقع عليه اجماع الاصحاب ويدل عليه الاخبار المتضافرة ايضا واستثنا الماكول والملبوس من
النبات الذى يجوز السجود عليه هو المعروف بينهم ويدل عليه الاخبار ايضا كصحيحة هشام بن الحكم عن ابى عبد الله انه قال اخبرنى عما يجوز السجود عليه و
عما لا يجوز قال السجود لا يجوز الا على الارض او ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس الحديث وصحيحة حماد بن عثمن فى الفقيه وحسنته فى التهذيب عن ابى عبد الله
قال السجود على ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس **قوله** معتادا لا قوى عموم التحريم لمن علم باعتياده كك وفى المدارك احتمل قويا اختصاص كل قطر
بمقتضى عادته وكان ما قواه الشارح اظهر لصدق ما اكل او لبس عرفا على ما اعتيد اكله او لبسه فى بعض البلاد ولا يعتبر فيه عموم الاعتياد نعم ينبغى ان يعتد
بما اذا لم يكن فى للنادر اذ لا يعتبر الى سائر البلاد كما اشار اليه الشارح فى اكل المخمصة والعقاقير فانهم **قوله** كاكل المخمصة وهى المجاعة اى عام الجدب والقحط
قوله لخروجها عن اسم الارض بالاستحالة وفى صحيحة محمد بن الحسين ان بعض اصحابنا كتب الى ابى الحسن الماضى عليه السلام يسئله عن الصلوة على الزجاج قال فلما
نفذ كتابى اليه تفكرت وقلت هو مما انبتت الارض وما كان لى ان اسئل عنه فكتب اليه لا تصل على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض
ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان ولعل المراد بكونهما ممسوخين استحالتهما وتغير صورتهما فيجرى الحكم فى كل ما خرج بالاستحالة لكن يشكل ان الملح
وان كان كك لكن الرمل لبقاء اسم الارض عليه فلذا لا خلاف بيننا فى جواز التيمم به وانما نسب المنع منه الى بعض العامة كما سبق الا ان يقال ان مناط
الحكم هو استحالة الملح واما الرمل فانما ذكر لتاييد الحكم لما فيه ايضا من شائبة الاستحالة او المشابهة بالمعدن ولذا حكموا بكراهة التيمم به وعللوها
بالمشابهة بالمعدن كما سبق فالممسوخية فى الاول حقيقة وفى الثانى على سبيل المجاز ولو حمل الكلام على انهما صارا ممسوخين فى الزجاج فالمنع
باعتبار ما عرض من الاستحالة وتغير الصورة بعد الزجاجية ... من الملح والزجاج بل كفى تعليل المنع بمجرد الاستحالة الا
ان يقال ان تحقق اصله اشارة ايضا الى ما عرض من الاستحالة لاجزائه قبل حقيقة فى البعض ومجازا فى البعض فانه ايضا مما يؤكد المنع فتدبر وقد ورد النهى
ايضا فى خصوص بعض المعادن كرواية يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله قال لا تسجد على الذهب ولا الفضة وحسنة زرارة المتقدمة المشتملة على المنع عن
السجود على الزفت يعنى القير وحسنة محمد بن عمرو بن سعيد على الظ عن ابى الحسن الرضا قال لا تسجد على القفر ولا على القير ولا على الصاروج واما ما
رواه فى التهذيب عن معوية بن عمار قال سئل المعلى بن خنيس ابا عبد الله وانا عنده عن السجود على القفر وعلى القير فقال لا باس به فمع طريقه اليه صحيح وما
ذكره الشيخ من حمل الجمع بينهما ايضا مع انهما ليسا بصريحين فى جواز السجود فربما كان السؤال عن مجرد القيام عليه فى الصلوة وان لم يسجد عليه فتد
وقد سبق منا فى بحث التيمم تفصيل المعادن وان الظ جواز التيمم ببعضها دون بعض للتلازم لذلك السجود ايضا لكن بالاحتياط فيهما لا يترك فتدبر
ومثلها الرماد وان كان منها اى كان رمادا حاصلا من احراق الارض لعدم صدق الارض عليه بعد ما صار رمادا كما لا يصدق النبات على رماد
الحطب واستقرب العلامة فى النهاية جواز التيمم بالرماد الحاصل من احراق التراب بخلاف ما من الشجر والظ ان السجود ايضا مثله عنده فتعرض الشارح عليه
فانهم **قوله** للاتفاق على المنع مما خرج عنها بالاستحالة قد سبق فى بحث التيمم ان المحقق فى المعتبر حكم بخروج الخزف بالطبخ عن اسم الارض وحكم
مع ذلك بجواز السجود عليه وان الظ من كلام القدح فى كليته عدم جواز السجود على ما خرج بالاستحالة وانا الظ ان جواز السجود عليه كان مسلما
بينهم فلذا لم يقدح فيه بل فى الكلية المذكورة فتدبر **قوله** لكن لما كان القول بالاستحالة بذلك ضعيفا الخ واستدل له ايضا فى المدارك على الجواز
بصحيحة الحسن بن محبوب عن ابى الحسن انه سئله عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب الى بخطه ان الماء
والنار قد طهراه قال وجه الدلالة انها تضمنت جواز السجود على الجص والخزف فى معناه ومجال المناقشة كما يظهر وجهها بالتامل فيما نقلنا من المحقق
فى بحث التيمم بالنورة والجص فتدبر ولم يظهر فيه خلاف بين الاصحاب سوى ما نقل عن المرتضى ره انه قال فى المسائل الموصلية يكره السجود على الثوب
المنسوج من قطن او كتان كراهة تنزيه وطلب فضل لا انه محظور ومحرم ومثله فى المسائل المصرية الثانية منه ره مع انه فى المسائل المصرية الثالثة
والجمل والانتصار وافق المشهور فى المنع ونقل فى الانتصار اجماع الطائفة عليه حجة المشهور ما سبق انفا من الصحيحين وحسنة زرارة بما برهم مع اضافة محمد
ابن اسمعيل عن الفضل ... عن ابى جعفر قال قلت له اسجد على الزفت يعنى القير فقال لا ولا على الثوب الكرسف ولا على الصوف ولا على شئ من
الحيوان ولا على طعام ولا على شئ من ثمار الارض الا القطن والكتان ويمكن ان يستدل ايضا بصحيحة زرارة عن احدهما قال قلت الرجل يسجد وعليه قلنسوة
او عمامة فقال اذا مس جبهته الارض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد اجزء عنه وموثقة عبد الرحمن بن ابى عبد الله بابان قال سئلت ابا عبد الله
عن الرجل يسجد وعليه العمامة لا تصيب جبهته الارض قال لا يجزيه حتى تصل جبهته الى الارض ورواية طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن على عليهم السلم
انه كان لا يسجد على الكمين ولا على العمامة فان ظاهرهما اطلاق عدم جواز السجود على العمامة وما ذلك الا لكونها ملبوسة ولولا ذلك لجاز السجود على
ما كان منها متخذا من النبات كالقطن والكتان على ما هو الغالب فيها فتدبر واستدل ايضا فى المدارك بصحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن الاول انه قال لا
باس بالسجود على الثياب فى حال التقية وقال دلت الرواية على ثبوت الباس فى السجود على الثياب مع عدم التقية وهى تتناول المعمول من القطن والكتان
انتهى ولا يخفى ضعف التمسك بمفهوم الوصف ومع ذلك فلم اقف على ما خذ الرواية التى نقلها ره كما فى الفقيه انه سئل على بن يقطين ابا الحسن الاول
عن الرجل يسجد على المسح والبساط فقال لا باس اذا كان فى حال التقية ولا باس بالسجود على الثياب فى حال التقية وكون قوله ولا باس بالسجود الخ من تتمة
الرواية غير ظاهر بل لا يبعد ان يكون من كلام الفقيه كما يفعل مثل ذلك كثيرا او يؤيده ذلك وجود الرواية فى زيادات التهذيب كذا فى الاستبصار
بدون التتمة وقد وجدت الرواية فى موضع اخر من التهذيب فى غير موقعها قبل ابواب الزيادات عن على بن يقطين بحذف الاسناد وفى عامة نسخه

فيها التقية وقد نقلها كك عن ابن بابويه والشيخ العلامة فى هى كر المحقق الاردبيلى فى شرح الارشاد وهذا وان كان يؤيد كونها من الرواية لا من كلام
الفقيه لكن الحكم به لا يخ عن اشكال فيهما مع عدم وجودها فى بعض النسخ هنا ايضا وان كان الظ سقوطها فيه من قلم الناسخ والله تعالى يعلم واحتج
ايضا فى لف بالاجماع قال فانه قول علمائنا اجمع فلا يعتد بقول السيد المرتضى مع فتواه بالموافقة لان الخلاف ان صادر منه ان وقع قبل موافقته له
يكون قد انعقد الاجماع بعد الخلاف وان وقع بعد الموافقة لم يعتد به لانه صدر بعد الاجماع وقول علمائنا حجة لانه اجماع لا يجوز مخالفته مع ان
السيد المرتضى ستدل فى الانتصار على المنع بالاجماع فكيف يجوز منه بعد ذلك المخالفة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التفصيل انما يناسب طريقة
العامة فى الاجماع واما على طريقتنا فان ثبت انه قول علمائنا اخذ السيد على ما ذكره فيكفى ذلك فى عدم الاعتداد بخلافه ولا حاجة الى ما ذكره من
التفصيل ثم احتج المرتضى ره على ما نقل عنه بانه لو كان السجود على الثوب المنسوج من القطن والكتان محرما لجرى فى القبح ووجوب اعادة الصلوة
واستينافها مجرى السجود على النجاسة ومعلوم ان احدا لا ينتهى الى ذلك قال فى المدارك ويتوجه عليه ولا منع الملازمة وثانيا منع بطلان اللازم و
ان ادعى ان احدا لم يذهب اليه انتهى ويمكن ان يستدل له بروايات كرواية داود الصرمى قال سئلت ابا الحسن الثالث هل يجوز السجود على القطن والكتان
من غير تقية فقال جائز ورواية حسين بن على بن كيسان الصنعانى قال كتبت الى ابى الحسن الثالث اسئله عن السجود على القطن والكتان من غير تقية
ولا ضرورة فكتب الى ذلك جائز ورواية منصور بن حازم عن غير واحد من اصحابنا قال قلت لابى جعفر انا نكون بارض باردة يكون فيها الثلج افنسجد
عليه فقال لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئا قطنا او كتانا ورواية ياسر الخادم قال مر بى ابو الحسن وانا اصلى على الطبرى وقد القيت عليه شيئا اسجد
عليه فقال لى ما لك لا تسجد عليه اليس هو من نبات الارض والشيخ فى التهذيب حمل الثلثة الاول على حال الضرورة من حر او برد او ما اشبه
ذلك وحمل الرواية الاخيرة على التقية وللمتكلف حمل الجميع على التقية ولا ينافيه التصريح فى الاوليين بنفى التقية لان نفى السائل لها لا ينافى
القائه على التقية فى الحكم بالمنع بل ربما احتمل التقية على المخاطب بناء على علمه بانه لو اخبر بالمنع بدون التقية لاجترء على عدم السجود عليه فى
موضع التقية ايضا او لامتنع عن السجود عليه لظنه عدم التقية خطا فوصل اليه ضرر بذلك فانهم والمحقق فى المعتبر استحسن قول المرتضى ره
لما فيه من الجمع بين الاخبار قال وتاويل الشيخ فى الجمع بان الجواز محمول على التقية او الضرورة منفى برواية الصنعانى للتصريح فيها بنفى الضرورة
والتقية بما نقلنا من كلام الشيخ ظهر لك دفع ايراده عليه وظهر ايضا انه يمكن حمل الجميع على التقية واما الجمع بين الاخبار بالحمل على الكراهة على
ما استحسنه فانما يحسن مع صلاحية هذه الاخبار لمعارضة الاخبار السابقة من جهة السند واما بدونها كما هو الواقع فيشكل الجرأة عليه
خصوصا مع شهرة المنع بين الاصحاب شهرة عظيمة لولا الاجماع ومع امكان حمل تلك الاخبار على التقية فتدبر وقد استدل ايضا للمرتضى بحسنة ابرهيم
ابن هاشم عن الفضيل بن يسار وبريد بن معوية عن احدهما قال لا باس بالقيام على المصلى من الشعر والصوف اذا كان يسجد على الارض فان كان
من نبات الارض فلا باس بالقيام عليه والسجود عليه وانت تعلم ان هذه الرواية مطلقة والاخبار السابقة مقيدة فطريق الجمع حمل المطلق على المقيد
والكلام فيه مجال اذ كما امكن الجمع بذلك امكن بحمل المطلق على اطلاقه وحمل المقيد على الاستحباب وترجيح الاول على الثانى غير ظاهر بل الاصل والعمومات
ترجح الثانى ومثله القول فى حسنة حسين بن ابى العلاء عن ابى عبد الله قال ذكر ان رجلا اتى ابا جعفر وسئله عن السجود على البورياء والخصفة والنبات قال
نعم ويمكن ايضا الاستدلال برواية محمد بن مسلم عن ابى جعفر قال لا باس بالصلوة على البورياء والخصفة وكل نبات الا الثمرة ولا خدشة فى سندها لكن فيه
ابرهيم الخزاز وقد ضعفه ابن الغضايرى وقال انه يروى عن الضعفاء وفى مذهبه ضعف لكن وثقه الشيخ والنجاشى وقال العلامة انه يقوى عندى العمل بما يرويه
والكلام فيه ايضا مثل ما فى سابقيها لكن ارتكاب التخصيص فيهما اهون منه فى هذه كما لا يخفى واما صحيحة على بن الريان قال كتب بعض اصحابنا بيد ابرهيم
ابن عقبة اليه يعنى ابا جعفر يسئله عن الصلوة على الخمرة المدنية فكتب صل فيها ما كان معمولا بخيوطة ولا تصل على ما كان معمولا بسيورة قال فتوقف اصحابنا
فانشدتهم بيت شعر لتابط شرا الفهمى كانها خيوطة مارى تغار وتفتل ومارى يفتل حبال الخيوط فلا دلالة فيها على جواز السجود على الخيوط اذ المراد
فى المعمول بالخيوط باطلة لا تمنع من اصابة الجبهة للنبات بالقدر المعتبر فى السجود واما المنع من المعمول بالسيور فهو اما لانه كان الشائع فى المعمول بالسيور ان يكون
السيور ظاهرة مانعة من اصابة القدر المعتبر من الجبهة للنبات او لانهم كانوا يتخذونها من الميتة لعدم مبالاتهم او لانهم يزعمون ان دباغها طهورها فالمنع انما
هو لتحريم استعمال الميتة لا باعتبار السجود على ما لا يصح السجود عليه وفى كرى حمل الجواز فى المعمولة بالخيوط بما اذا كانت الخيوط من جنس ما يجوز السجود عليه
والمنع فى المعمولة بالسيور اذا كانت السيور ظاهرة وعليه حمل الرواية ونقل عن المبسوط انه اطلق جواز السجود على المعمولة بالخيوط هذا واما توقف اصحابنا
فكانه باعتبار احتمال تاء التانيث على الجمع فى لفظى الخيوطة والسيورة فتوقفوا فى صحته لكونه غير متعارف فاستشهد بالشعر المزبور لصحته ثم انه هى
الروايات التى يمكن الاستدلال بها للطرفين ولا يخفى على من نظر فيها انه لو خص احد المنع بالمنسوج من النبات وجواز السجود فى غير المنسوج اولى من غيره
المغزول ايضا وجوز ايضا فى المنسوج الذى لا يصلح لباسا وقال ان الظ انه لعله كان كك لكان هذا احسن الجمع بين الاخبار لكن الشهرة بين الاصحاب على
خلافه والاحتياط فى متابعتهم وان لم يظهر عليه اجماع بل العلامة ره فى يه ذكر جعل الاقرب جواز السجود على القطن والكتان قبل الغزل وجعل فيه الاقرب
فى المغزول المنع لانه صار ملبوسا والزيادة فى الصنعة وفى كرى استشكل فيه وجعل منشأ الاشكال انه غير ملبوس والزيادة فى الصنعة وانه يخرج عن مطلق
هذا ولا يخفى انه على القول بما ذكرنا فى الشيوع بل يمكن حمله على اطلاقه لكن اذا كانت الخيوط من القطن ونحوه كما هو الغالب كان ما نقلنا من كرى من تقييد
الخيوط بما يجوز السجود عليه انما يتجه على هذا الاحتمال او على قول المرتضى بجواز السجود على القطن والكتان مط والا فالخيوط من جنس ما يجوز السجود عليه لو كان
لكان نادرا جدا فيبعد حمل الخبر عليه فتدبر هذا كله مع عدم التقية او الضرورة اما مع احدهما فلا منع كما نقلنا من الشيخ وظاهرهم الاجماع عليه ويدل عليه

على الاول

عن الماكول والملبوس عادة بالفعل او بالقوة القريبة منه بحيث يكون من جنسه فلا يقدح في المنع توقف الماكول على طحن وخبز وطبخ والملبوس على غزل ونسج وغيرهما
ولو [illegible] عنه بعد ان كان منه كقشر اللوز ونحوه ان يقع المنع لخروجه عن الجنسية ولو اعتيدا حدهما في بعض البلاد دون بعض فالاقوى عموم التحريم نعم لا يقدح الشاذ
كاكل المخمصة والعقاقير المتخذة للدواء من نبات لا يغلب اكله ولا يجوز السجود على المعادن لخروجها عن اسم الارض لا استحالة ومثلها الرماد وان كان منها واما الخزف
على خروجه بالاستحالة عنها لكن حكم بطهره ولزمه القول بالمنع من السجود عليه للاتفاق على المنع مما خرج عنها بالاستحالة وتعليل من حكم بطهره بها لكن لما كان القول بالاستحالة
ضعيفا كان جواز السجود عليه قويا ويجوز السجود على القرطاس في الجملة اجماعا للنص الصحيح الدال عليه وبه خرج عن اصله المقتضي لعدم جواز السجود عليه لانه مركب من جزئين لا يصح السجود
عليهما وهما النورة وما مازجها على الاول الاخبار العامة في التعبير وكذا الخاصة بما عن [illegible] وعلى الثاني ابهم روايات كرواية عيينة بياع القصب قال قلت لابي عبد الله ادخل المسجد في
من القطن والكتان نحوهما اليوم الشديد الحر ان صلى على الحصى فابسط ثوبي فاسجد عليه فقال نعم ليس به باس ورواية ابي بصير عن ابي جعفر قال قلت له اكون في السفر فتحضر الصلوة و
فلا مجال للتوقف فيه في الجملة اخاف الرمضاء على وجهي كيف اصنع قال تسجد على بعض ثوبك قلت ليس علي ثوب يمكنني ان اسجد على طرفه ولا على ذيله قال اسجد على ظهر كفك فانها
والمصنف هنا خص القرطاس احد المساجد ورواية القسم بن الفضيل قال قلت للرضا جعلت فداك الرجل يسجد على كمه من اذى الحر والبرد وعلى ردائه اذا كان تحته مسح وغيره مما
المتخذ من النبات كالقطن لا يسجد عليه فقال لا باس به ورواية محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار قال كتب رجل الى ابي الحسن هل يسجد الرجل على الثوب يتقي به وجهه من الحر والبرد
والكتان والقنب فلو اتخذ من الشيء يكره السجود عليه فقال نعم لا باس به وهذه الاخبار لكثرتها تصلح حجة وان ضعف اسنادها ولا يخفى ان الضرورة المستفادة من هذه الروايات
من الحرير لم يصح السجود عليه اعم من الضرورة التي يسقط معها التكليف كما صرح به الشيخ بما نقلناه عنه فاستدلال العلامة في هي على عدم المنع في حال الضرورة ثم [illegible]
وهذا انما يبتني على القول باشتراط كون هذه الاشياء من تلك الروايات لا يخ عن قصور واعلم ايضا ان في صورة الضرورة يقدم الثوب المتخذ من النبات كالقطن والكتان على غيره من المتخذ من الصوف ونحوه
مما لا يلبس بالفعل حتى يكون كما ظهر وجهه مما تلوناه عليك وكان في الروايتين الاخيرتين ما يرشدك اليه فافهم واما الثلج ونحوه مما ليس بارض ولا من نبات الارض فلا ريب بتقديم
المتخذ منها غير ممنوع او كونه القطن والكتان ونحوهما عليه كما يظهر وجهه مما مر ورواية منصور بن حازم المتقدمة واما ما ليس بارض ولا من نباتها كالصوف ونحوه فيحتمل ان يكون معه
غير مغزول للاصل ان جوزناه الثلج في مرتبة واحدة لاشتراك الجميع في انه ليس بارض ولا من نباتها فلا ترجيح ويحتمل تقديمه على الثلج عليه مطلقا ولرواية داود الصرمي قال سئلت ابا الحسن
فيما دون المغزول وكلاهما قلت له اني اخرج في هذا الوجه وربما لم يكن موضع اصلي فيه من الثلج فكيف اصنع قال ان امكنك ان لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه وان لم يمكنك فسوه
لا يقول به المص واما الخرائج واسجد عليه فان ظاهرها تقديم غير الثلج عليه مط هذا ان حملت الرواية على ظاهرها من السجود على الثلج ويمكن حملها على السؤال عن القيام والصلوة عليه
المحرر فظاهر على هذا لانه لا باعتبار عدم استقراره وح يكون معناها انه ان امكنك القيام على موضع اخر يكون له استقرار فلا تصل عليه والا سوه حتى يحصل له استقرار وصل
يصح السجود عليه بحال وهذا عليه فتدبر **قوله** عن الماكول والملبوس عادة محل الماكول والملبوس على المعتاد منهما لانه المتبادر منهما فلا منع بما يوكل او يلبس نادرا وهذا انما
الشرط على تقدير جواز السجود لم يعمل ثوبا بالفعل ظاهر واما اذا عمل ثوب من نبات الارض لم يكن يجري العادة ملبوسا فقد تردد فيه العلامة في هي وجعل الاقرب الجواز ولا يخ عن وجه
على هذه الاشياء ليس بواضح واما التعميم بالنسبة الى الفعل وما بالقوة فقد علله الش في شرح الارشاد بانه لو اعتبر الفعل لزم جواز السجود على الثوب قبل الخياطة او التفصيل على وجه
لا يصلح للبس عادة وغير ذلك مما هو معلوم البطلان وفيه تامل فان الظ مما اكل او لبس المتصف بهما بالفعل فيلزم تقدير العلم بعدم اختصاص المنع به
يجب الاقتصار على التعميم بحيث يشمل على ما علم المنع منه ايضا واما التعميم زيادة من ذلك فلا وجه له ودعوى العلم بشمول المنع في الملبوس لنحو القطن و
الكتان غيرهما كما فصلنا القول فيه بل غاية ما علم دخوله المنسوج بحيث يصلح اللباس ولو بعد خياطته او الغزل مط كما اختاره في [illegible] فينبغي الاقتصار
على احدهما واما قبل الغزل فلا وكذا في شمول المنع في الماكول لنحو الحنطة والشعير تامل بل يحتمل الاقتصار على غيرهما ونحوه او التعميم بحيث يشمل ما طحن منهما
واما الحكم بشموله لهما مط مع عدم صدق الماكول العادي عليهما كما لغيره وعرفا فمشكل جدا وظ [illegible] العلامة في هي الى جواز السجود على الحنطة و
الشعير قبل الطحن وعلله بانهما غير ماكولين في تلك الحال ونقل في النهاية وكره ايضا ذهب الى الجواز وعلله بان القشر حاجز بين الماكول والجبهة وهو غير ماكول
وفيه تامل لجريان العادة باكلهما غير منخولين خصوصا الحنطة وبما في الصحة الاول مع ان النخل لا يابى على جميع الاجزاء فان الاجزاء الصغيرة تنتزع مع الدقيق
فتوكل وان كان بالتبع فيصدق عليها الماكول عرفا فان كثيرا من الماكولات العادية لا يوكل الا تبعا كما ذكره الش في شرح الارشاد **قوله** ويجوز
السجود على القرطاس بضم القاف وكسرها في الجملة اجماعا ودعوى الاجماع مما ذكره الش هنا وفي شرح الشرايع ومثله المحقق الشيخ علي في شرح القواعد
حيث ادعى اطباق الاصحاب ولم ار في كلام غيرهما لكن لم اقف على ما يخالف ايضا سوى ما سينقله الش من الذكرى من ان في النفس من القرطاس شيء فانه يشعر
بتردده فيه واما النص فصحيحة علي بن مهزيار قال سئل داود بن يزيد [illegible] الخلاصة وكانه الصواب فان داود بن يزيد غير مذكور في
كتب الرجال وانما المذكور فيها داود بن ابي يزيد الثقة وداود بن فرقد الثقة ايضا وذكروا ايضا ان فرقد يكنى ابا يزيد فالظ اتحادهما فالسائل هو داود بن فرقد
ولعله لهذا نقل الرواية في المعتبر والذكرى عن داود بن فرقد ومثله في شرح الارشاد للش ره وفي هي نقل الرواية عن الشيخ ونسبها الى علي بن مهزيار ومع
ذلك فيه سئل داود بن فرقد ومثله في المدارك لكن ليس فيه التصريح بنسبتها الى الشيخ وكيفما كان فلا مجال للمناقشة في صحة الرواية في الكتابين وان
فرض صحة داود بن يزيد رحمه الله فان العبرة على ما في ب بعلي بن مهزيار لا بداود كما لا يخفى فهذه الرواية نص في الجواز ويؤكده ايضا صحيحة جميل بن دراج
عن ابي عبد الله انه كره ان يسجد على قرطاس عليه كتابة والكراهة في غيره ايضا صحيحة صفوان الجمال قال رايت ابا عبد الله في المحمل يسجد على قرطاس
واكثر ذلك يومي ايماء فان سجوده عليه يدل على جوازه في الجملة وايماؤه في الاكثر [illegible] يحتمل ان يكون لعدم تمكنه من السجود لكونه في المحمل
يكون ذلك النافلة او الفريضة مع الضرورة فتدبر **قوله** لانه مركب من جزئين لا يصح السجود عليهما هذا على ما هو المشهور بينهم والا فعند من جوز السجود على
النورة محل كلام كما ظهر وجهه مما سبق في بحث التيمم وكذا عند من جوز على القطن والكتان وما في حكمهما وقد فصلنا القول فيه فتذكر **قوله** والمراد
هنا بالقرطاس الخ ومثله العلامة في ذكره حيث عبر فيه بكونه ماخوذا من غير الابريسم لانه ليس بارض ولا من نباتها **قوله** والقنب القنب كسكر نوع من
الكتان كذا في القاموس وفي المغرب للمطرزي [illegible] القنب [illegible] وهو الشهدانج قال الدينوري في كتاب النبات القنب [illegible] وقد
جرى في كلام العرب هو نبات يدق سوقه حتى يتقشر فتاه اي يقشره ويخلص لحاؤه ويفتل حبالة القنب انتهى **قوله** وهذا انما يبتني على القول باشتراط
الخ قلت اي تخصيص القرطاس المتخذ من النبات انما يبتني على القول باشتراط كون هذه الاشياء اي القطن والكتان والقنب التي يتخذ منها القرطاس
ملبوسة بالفعل اي غير صالحة للبس بالفعل [illegible] سواء كانت مغزولة ام لا حتى يصح السجود عليها [illegible] على ما اتخذ منها ايضا او على اشتراط كونه غير

معزول

لانه تقييد لمطلق النص وتخصيص لعامه من غير فائدة لان ذلك لا يزيله عن حكم مخالفة الاصل فان اجزاء النورة المنبثة فيه بحيث لا يتميز من جوهر الخليط جزء يتم عليه
السجود كافية في المنع فلا يفيد ما يخالطها من الاجزاء التي يصح السجود عليها منفردة وفي الذكرى جوز السجود عليه ان اتخذ من القنب واستظهر المنع من المتخذ من الحرير وبني
المتخذ من القطن والكتان على جواز السجود عليهما واشكل بتجويز القنب على اصله لحكمه فيها بكونه ملبوسا في بعض البلاد وان ذلك يوجب عموم التحريم وقال فيها ايضا
في النفس من القرطاس شيء

مغزول المص بناء على القول بجواز السجود على ما دون المغزول او عدم جوازه على المغزول ان لم ينسج وكلاهما لا يقول به المص اي لم يقل المص بشيء من الاشتراطين
بل يجوز السجود على المتخذ من النبات مط وان اتخذ من القطن الملبوس مثلا وح فالتخصيص الذي ذكره لا وجه له لانه جوز كون المتخذ منه مما لا يجوز السجود عليه
مع جوازه على المتخذ منه فلم لم يجوز ذلك في الحرير ويمكن دفعه بان الثوب اذا جعل قرطاسا فقبل ان يصير قرطاسا ينخلع عن الملبوسية وينقطع بالبسرة
قبل القرطاس التي من خلقها القطنية الشارحة مثلا وح فلعله لا يبعد وبالحالة كون المتخذ منه ملبوسا ام لا اذا كان من جنس النبات واما اذا كان من
الحرير فلا يزيد عن ان يصير ابريسما وهو لا يجوز السجود عليه هذا نعم التخصيص بالمتخذ من النبات انما يبتني على القول بجواز السجود على هذه الاشياء قبل النسج
او الغزل واما اذا لم يجوز السجود عليها اصلا كما هو المش في القطن والكتان ولعله مختار المص ايضا فكانها مع الحرير من واد كرباس واحد انه لا يصح في شيء منها
السجود على المتخذ منه اصلا فلم يصح على المتخذ منه ايضا فلا وجه للتفرقة وكان حمل كلام الش على هذا اي التخصيص المذكور انما يبتني على القول باشتراط كون
القطن والكتان والقنب مما لا يلبس بالفعل في جواز السجود عليها حتى يكون المتخذ منها ايضا غير ممنوع او كونه غير مغزول للاصل ان جوزناه فيما دون المغزول ام لم
يجوز في المغزول وكلاهما لا يقول به المص اي لا يقول بجواز السجود على ما دون الملبوس او المغزول بل منع من السجود عليهما مط بعيد جدا نعم في قوله على تقدير
جواز السجود على هذه الاشياء اشارة الى ما ذكرنا هذا وفيه بعد تامل فانه يمكن ان يقال ان هذه الاشياء اذا جعل قرطاسا يصير بحيث لا يصلح للبس
واتخاذ ملبوس منها عادة فيصح السجود عليها بخلاف ما قبله لاستعدادها للملبوسية في الجملة فالقول بعدم جواز السجود عليها اصلا مما هو اوان لم
علمها ما يخرجها من استعداد اللبس وح فالفرق بين المتخذ منها والمتخذ من الحرير ظاهر لا سترة به فتدبر انتهى ثم قلت بعد ما كتبنا الحاشية رايت المص قال
في ذكرى الاكثر اتخاذ القرطاس من القنب فلو اتخذ من الابريسم فالظ المنع الا ان يقال ما اشتمل عليه من اخلاط النورة مجوز له وفيه بعد لاستحالتها
عن اسم الارض ولو اتخذ من القطن او الكتان امكن بناؤه على جواز السجود عليهما وقد سلف وامكن ان يقال المانع اللبس حملا للقطن والكتان المطلقين على
المقيد فيجوز السجود على القرطاس وان كان منهما لعدم اعتبار اللبس فيه فيخرج جواز السجود على ما لم يصلح للبس من القطن والكتان انتهى وعلى هذا
فيمكن ان يكون مختاره هنا حيث خص القرطاس بالمتخذ من النبات احد ما ذكره من الوجهين في ذكرى من جواز السجود على القطن والكتان مط كما هو مذهب
المرتضى او ان لا اعتبار باعتبار اللبس ولا بعد في جعل القرطاس ملبوسا فيصح السجود عليه بخلاف اصل القطن والكتان حيث يصلحان للبس فلا
ايراد عليه ثم ولا يخفى ان الوجه الثاني الذي ذكره هو ما ذكرنا في وجه التامل في اخر الحاشية السابقة وربما يحمل ما لا يلبس بالفعل في كلام الش على ما
ذكرنا فيه اي ما لا يصلح للبس واتخاذ الملبوس منه عادة ويحمل الكلام على ان هذا الاشتراط مبني على تجويز السجود على هذه الاشياء اذا لم يصلح
للبس عادة حتى يكون المتخذ منها اي القرطاس غير ممنوع لكونه مما لا يصلح للبس عادة والتعبير عن القرطاس بالمتخذ منها لمتابعة عبارة المص ولا التفريع
التجويز فيه على التجويز في اصله كما ذكرنا في الوجهين السابقين ولا يخفى ما فيه من التعسف بل لا وجه لا تمام قوله ايضا في قوله غير مغزول الخ كما لا يخفى
وايضا عدم قول المص على هذا بالاحتمال الاول غير ظاهر بل ظاهر ما نقلناه عنه في ذكرى من تجويز الاحتمال المذكور فلا يبعد ان يكون ذلك مذهبه في
هذا الكتاب فتدبر **قوله** لانه تقييد لمطلق النص اشارة الى صحيحة علي بن مهزيار واما صحيحة صفوان فلا عموم فيه ولا اطلاق كما لا يخفى **قوله** فان
اجزاء النورة المنبثة فيه الخ قلت نقل بعض الثقاة من الفضلاء انه كنت حضرت على سبيل الاتفاق الموضع الذي يصنعون فيه القرطاس فرايت
انهم يلقون اجزاءه في حوض كثير مملوء من الماء فمكثت فخالج قلبي انه لا يبقى شيء من اجزاء النورة في اجزاء القرطاس حتى استفسرت ذلك عن الذين يصنعونه
من مهرة الصناع فقالوا لا يبقى شيء من النورة اصلا في القرطاس فانا اذا القينا اجزاء النورة في اجزاء القرطاس نغسل الاجزاء في الماء الجاري مرارا ونضرب
بعضها على بعض حتى لا يبقى شيء من النورة فيها ثم نلقي الاجزاء في الحوض المملوء من الماء الكثير ونضرب الاجزاء بعضها على بعض فيه فكل ما يعلو الماء
من الاجزاء ناخذه بالغالب ونضع منه القرطاس قال ويؤيده للناس انا اذا القينا القراطيس الكبيرة المقطعة في الماء مدة مديدة بحيث نفذ الماء
في جميع الاجزاء ثم عصرناه عصرا شديدا لا نشاهد في الماء اجزاء النورة ولا اثر منها واذا ذقناه لا نجد منه طعمها ولو فرض انه يبقى منه شيء
لكان مستهلكا جدا لا يمنع من وصول البشرة الى جوهر القرطاس قال نعم الاشكال في القرطاس من جهة اخرى وهو ان القرطاس يطلى عليه النشاء لئلا
يتشرب الحبر وهو غليظ يمنع من وصول البشرة الى جوهر القرطاس وهو ماكول عادة ولم يتعرضوا لذلك ولم يخصصوا جواز السجود على
القرطاس بما اذا كان خاليا عنه مع ندرته جدا سيما المكتوب منه انتهى ويمكن دفع اشكال النشا بانه بعد طليه على القرطاس وجموده يخرج عن
الصلاحية للاكل فيرتفع المنع ثم **قوله** وفي ذكرى جوز السجود عليه الخ عبارة ذكرى ما نقلنا سابقا من قوله الاكثر اتخاذ القرطاس من القنب
الى اخر ما نقلنا ولا يخفى دلالتها على التجويز المذكور **قوله** وبنى المتخذ من القطن والكتان الخ ظاهره الاقتصار على نقل الوجه الاول الذي ذكره
ويمكن حمله على ما يشمل الوجهين اي بناه على جواز السجود عليهما اما مط كما في الوجه الاول او بعد الخروج عن الصلاحية للبس عادة كما في الوجه الثاني
فيكون اشارة الى الوجهين لكن لم يفصلها لعدم تعلق غرضه بذلك لان غرضه هنا ليس الا ايراد الاشكال على ما ذكره في القنب وانما اورد ما بعد
للاشارة اجمالا الى تمام ما ذكره لئلا يبقى النقل ابتر فتدبر **قوله** واشكل بتجويزه القنب على اصله اي اصل المص وقاعدته فانه حكم في ذكرى بكون
القنب معتاد اللبس في بعض البلدان وان ذلك يوجب عموم التحريم فالمراد باصله هو ما ذكره من الحكم الكلي بان اعتياد اللبس في بعض البلاد يوجب عموم التحريم
ويمكن ان يكون المراد به ما اصله من انه يجعل حكم القرطاس حكم ما اتخذ منه ثم حكم بخروجه عنه بالنص والاجماع وح فيشكل عليه ان المتخذ من القنب
ايضا ينبغي ان لا يجوز السجود عليه بناء على ما نقلناه عنه من الحكمين وهذا اوفق بالعبارة كما لا يخفى وان ذلك يوجب عموم التحريم وايضا فلو لم يقل انه
فلا اقل من التحريم في البلاد التي اعتيد لبسه فيها فكيف حكم باطلاق الجواز هذا والظ ان نظر المص الى ان الاعتبار فيما وقع النهي عنه باعتياد الاكل

او اللبس

من حيث اشتماله على النورة المستحيلة عن اسم الارض بالاحراق وقال الآن يقول الغالب جوهر القرطاس ونقول جود النورة يرد اليها اسم الارض وهذا الايراد متجه لولا خروج
القرطاس بالنص الصحيح وعمل الاصحاب وما دفع به الاشكال العجز واضعف ما علينه المسوغ لا يكفي مع امتزاجه بغيره وانبثاث اجزائهما بحيث لا يتميز وكون جود النورة يرد
اليها اسم الارض في غاية الضعف وعلى تقدير كونه كذلك فجنس المتخذ منه كما هو الاغلب لم يبح السجود عليه للشك في حصول شرط الصحة وبهذا ينسد باب السجود عليه
غالبا وهو غير مسموع في مقابل النص وعمل الاصحاب بكره السجود على المكتوب منه مع ملاقاة الجبهة لما يقع عليه اسم السجود خاليا من الكتابة وبعضهم لم يعتبر ذلك
بناء على كون المداد عرضا لا يحول بين الجبهة وجوهر القرطاس وضعفه ظاهر الخامس طهارة البدن من الحدث والخبث وقد سبق بيان حكمهما مفصلا السادس ترك
او اللبس بكونه مأكولا او ملبوسا عادة بالفعل او بالقوة ولو في بعض البلاد فمتى خرج عن صلاحية ذلك بوجه فلا منع والقنب بعد ما يصير قرطاسا
كذلك فلا وجه للمنع منه واما القطن والكتان وقد ورد فيهما اثنا على روايات المنع عن المأكول والملبوس الرواية المطلقة في المنع وابن نقلوا فيهما الجماع
على المنع من غير تقييد فلذا اشكل عليه الامر فيهما لظهور ان المنع عن القطن والكتان لا يختص بهما وانما كان سائر جنس بل يشمل جميع ما اتخذ منهما اذ ابقى
على حقيقة القطن والكتان وح ينبغي المنع من القرطاس المتخذ منهما ايضا فلذا ابتنى الجواز ثانيا على القول بالجواز فيهما وثانيا على حمل المنع الوارد فيهما ايضا
بالنص والاجماع على ما اذا اعتيد لبسهما لما ذكرنا لرسابقا من القرائن وح فيكون حكمهما حكم القنب من جواز السجود على القرطاس المتخذ منهما العكم حينئذ
للبس عادة وعلى هذا يندفع عنه ما اورده الشهيد من الاشكال لكنه ما ذكرناه فوله من حيث اشتماله على النورة قد عرفت حال الاشتمال الخ
وقد سبق ايضا ان عدم جواز السجود على النورة محل كلام فوله وكون جود النورة الخ كانه يريد ان جود النورة مما يرد اليها اسم الارض بل العلة
منها بعد امتزاجها بغيرها والقائها مدة في الماء كما في القرطاس اذ ح لا يبعد خلعها صورتها النوعية وعودها الى الارضية المحضة فافهم فوله لو
شك في جنس المتخذ منه الخ كانه اراد بالشك مقابل القطع ولا مجال ح للمناقشة في الحكم باغلبيته واما اطلاق الحكم بعدم صحة السجود عليه ح فكانه لعدم
دليل على الاكتفاء بالظن فيه وفي امثاله ومراعاة صحة السجود على المشتبه بالنجس الخ كان غير محصول ليس باعتبار الاكتفاء بالظن في امثاله بل لاصالة الطهارة
هناك بخلاف ما هنا اذ لا يمكن دعوى اصالة اتخاذها مما يصح السجود عليه هو ظاهر واما لو حمل الشك على معناه الظاهر فيشكل الحكم باغلبيته بما نقلنا عن
الذكرى من ان الغالب اتخاذ القرطاس من القنب اذ الظن تابع للراجح الاغلب فالمظنون فيهما الابعلم حاله اتخاذه من القنب فليس مشكوكا الا ان يوجد فيه قرينة
تعارض الاكثرية وتوجب الشك حتى ان ذلك ليس بالاغلب كما ادعاه الشهيد الا ان لا يسلم ما ادعاه المص وحمل ذلك على انه كان الغالب في ذلك الوقت في
بلاده لا مطلقا فوله ويكره السجود على المكتوب منه بدلت عليه صحيحة جميل المتقدمة فان الظاهر من الكراهة معناها الحقيقي على انه لا بد من حملها فيها عليها جمعا
بينها وبين صحيحة علي بن مهزيار السابقة ثم ان المستفاد منها كراهة السجود على المكتوب مطلقا بدون تقييد بما ذكره الشهيد ولذا اشكل في كري وان كان في القرطاس مكتوب
بما نقله الشهيد من قوله في النفس الخ وثانيا في خصوص المكتوب بقوله ويختص المكتوب بان اجزاء الحبر مشتملة غالبا على شيء من المعادن قال الا ان يكون هناك
بياض يصدق عليه الاسم انتهى وظاهر الاكثر الحكم بالاطلاق ولا يبعد فيه بعد ورود النص فيه كلك كما ذكره الشهيد في اصل القرطاس لكن ما ذكره من التقييد
احوط ويمكن ان يق انه على الشهيد من الاكتفاء بوضع مسمى الجبهة على ما يصح السجود عليه يتحقق لك بالسجود على الكواغذ المكتوبة عليها غالبا والذي كتب عليه
بحيث لا يبقى منه بياض يحصل مسمى السجود بوضع الجبهة عليه نادر جدا وشمول النص له غير ظاهر فيشكل تخصيص الروايات العامة به نعم على القول بوجوب
وضع مقدار الدرهم كما استقربه في الذكرى اتجه ما ذكرنا من اطلاق الحكم بالكراهة في الكواغذ المكتوبة عليها وان لم يكن بياضها يقدر بذلك تمسكا باطلاق
النص الصحيح ثم ان الظاهر عدم الفرق في ذلك بين القاري المبصر وغيره كما ذكره صاحب المدارك لاطلاق النص وفي كري جعل علة الكراهة الاشتغال
بقراءته وخص الكراهة بالقاري الذي لا مانع له من البصر فلا يكره في حق الامي ولا القاري اذا لم يكن مبصرا او كان في ظلمة ثم نسب ذلك الى الشيخ في ط وان
ادريس وهو ضعيف لما اشرنا اليه من اطلاق النص وعدم ظهور كون العلة ما ذكره والانحصار فيها فتامل فوله وضعفه ظاهر فان المداد جسم وليس
بعرض يحول بين الجبهة وجوهر القرطاس نعم انه لم يبق منه الا اللون فهو عرض ولم يكن حائلا لكن الغالب في الكواغذ المكتوبة بقاء جسم المداد وما ذكرنا
يظهر حال كل مصبوغ مما يصح السجود عليه اذا صبغ بما لا يصح السجود عليه فلا يصح السجود عليه الا مع زوال الجسم وبقاء مجرد اللون ودعوى امتناع ذلك بناء
على امتناع انتقال العرض كما يظهر من الذكرى ضعيف لان اللون قد يحدث بالمجاورة ويمكن ان يكون هذا وجه النظر الذي ذكره في اخر كلامه واحتمال وجه
وكذا القول باعتبار الصبغ مطلقا قياسا على المداد كما احتمله صاحب الذكرى ضعيف لانه قياس محض ويمكن ان يكون نظره ذكر منه فتامل فوله
ترك الكلام في اثناء الصلوة الخ عدا ما استثني من القران والذكر والدعاء المباح ولا خلاف على ما في شرح الارشاد وغيره في وجوب ترك الكلام على
هذا الوجه وبطلان الصلوة به عمدا ويدل عليه بالمنطوق والمفهوم ايضا روايات كصحيحة الكافي في باب ما يقطع الصلوة من الضحك وغيره والتهذيب في باب
كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يأخذه الرعاف او القيء في الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود
في صلوته وان تكلم فليعد صلوته وزاد في ف وليس عليه وضوء وحسنة الكافي بابرهيم بن هاشم في الباب المذكور والتهذيب في باب احكام السهو في الصلوة
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا او شمالا او بين يديه وهو مستقبل القبلة
فليغسله عنه ثم ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وصحيحة يب في الباب الاول عن اسمعيل بن عبد الخالق
قال سئلته عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف
ثم ليعد فليبن على صلوته وصحيحة الفضيل في اواخر ذلك الباب عن فضيل بن يسار قال قلت لابي جعفر ع اكون في الصلوة فاجد غمزا في بطني او اذى او ضربانا
فقال انصرف ثم توضأ وابن على ما مضى من صلوتك ما لم ينقض الصلوة متعمدا فان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسيا
قلت فان قلب وجهه عن القبلة قال نعم وان قلب وجهه عن القبلة وروايته ايضا في اخر باب احكام السهو من الزيادات عن ابي سعيد القماط قال سمعت رجلا يسئل
ابا عبد الله ع عن رجل وجد غمزا في بطنه او اذى او عصرا من البول وهو في صلوة المكتوبة في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة قال فقال
اذا اصابه شيء من ذلك فلا باس بان يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته من الموضع الذي خرج منه
لحاجته ما لم ينقض الصلوة بكلام الحديث وروايته ايضا في الباب الاول عن اسمعيل بن ابي زياد عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه قال في رجل يصلي ويرى الصبي
يحبو الى النار او الشاة تدخل البيت لتفسد الشيء قال فلينصرف وليحرز ما يتخوف ويبني على صلوته ما لم يتكلم ورواية الفقيه في باب صلوة المريض والمغمى

الكلام في اثناء الصلوة وهو على ما اختاره المص والجماعة ما تركب من حرفين فصاعدا

علا

عليه عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فاعد الصلوة وما في الفقيه ايضا في باب احكام السهو في الصلوة انه روي ان من
تكلم في صلوته ناسيا كبر تكبيرات ومن تكلم في صلوته متعمدا فعليه اعادة الصلوة ومن ان في صلوته فقد تكلم ويؤيده ما ورد ايضا من الروايات الكثيرة في
جعل السهو له بسجدتها مثل ان يتكلم او يقبل الكلام وكذا ما ورد من الروايات المتضافرة في النهي عن التكلم اذا اقيمت الصلوة وفي الاقامة ولنراد اقيمت
الصلوة حرم الكلام على الامام واهل المسجد الا في تقديم امام ونحوه وانه اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة فقد حرم الكلام على اهل المسجد الا ان
يكونوا قد اجتمعوا من شتى وليس لهم امام هذا وانما استدللنا به في هي من مفهوم ما سيجيء في بحث استثناء الدعاء من رواية الفقيه عن الصادق ع قال
كلما ناجيت به ربك في الصلوة فليس بكلام قال الشارح ادبد لك انه ليس بكلام مبطل وهو يدل على البطلان بما لا يناجي به الرب تعالى فيه تامل اذ كون
المراد نفي التحريم لجواز ان يكون المراد فليس بكلام محرم فلا يفهم منه الا تحريم غيره والمحقق الاردبيلي في شرح الارشاد بعد ما نقل الاستدلال
هذه الرواية نقل ايضا ما سيجيء في البحث المذكور ايضا من رواية الفقيه عن ابي جعفر الثاني ع قال لا باس ان يتكلم الرجل في صلوة الفريضة بكل ما
يناجي ربه قال ومثله صحيحة في يب وكانه اشارة الى ما سيجيء ايضا من صحيحة علي بن مهزيار قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يتكلم في صلوة الفريضة
بكل شيء يناجي ربه قال نعم ولا يخفى ان الاستدلال بهما اضعف مما في هي لان مفهوم الرواية الاولى ليس الا الباس في غير ما يناجي به ربه ونحو
لا يدل على البطلان ومثله القول في الصحيح مع زيادة ان المفهوم منها الا يفهم من كلام السائل الا من كلامه ع نعم بمنزلة اعادة كلامه وتقرير له ما ذكر
ومفهوما لا يخ عن ضعف اذ كثيرا ما يصدق كلام الرجل باعتبار صحة منطوقه من غير اعتبار مفهومه نعم لو كان الكلام كلامه ع فلا بد من اعتبار
مفهومه ايضا هذا واستدل ايضا في هي برواية الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما
هي التسبيح والتكبير وقراءة القران والفاضل الاردبيلي ره جعل تلك الرواية مؤيدة وكذا رواية الشيخ في الباب المذكور عن طلحة بن زيد عن جعفر
عن ابيه عن علي عليهم السلام انه قال من ان في صلوته فقد تكلم ثم قال ولا دلالة لها على البطلان تامل خصوصا الاولى وهو كما قال ان الا ان
الروايات السابقة ايضا كلك كما في كري قلت شعري لم يورد ذلك فيها ايضا فتامل وانما قيد الحكم بالعمد لان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة اجماعا
على ما ادعاه جماعة من الاصحاب منهم الشارح في شرح الارشاد وذكري وفي هي وكره ان عليه علماؤنا وفي موضع اخر من هي لو تكلم ساهيا لم تبطل
وسجد للسهو وعليه علماؤنا اجمع ويدل عليه ايضا صحيحة الفضيل السابقة وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في يب باب من تكلم في صلوته وفي يب
باب احكام السهو في الصلوة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يتكلم ناسيا في الصلوة يقول اقيموا صفوفكم قال يتم صلوته ثم يسجد سجدتين فقلت سجدتا السهو
قبل التسليم هما او بعد قال بعد ورواية الفقيه في باب نوادر الصلوة اخر كتاب الصلوة عن عقبة بن خالد انه سئل ابا عبد الله ع عن رجل دعاه رجل
وهو يصلي فسهى فاجابه بحاجته كيف يصنع قال يمضي على صلوته ويكبر تكبيرا كثيرا وهذه الرواية في يب ايضا باب احكام السهو من الزيادات وفي اخرها ويكبر تكبيرا كثيرا فوله
ذكر في كري انه ان طال الكلام ناسيا الخ بالفعل الكثير ومثله في شرح الارشاد ايضا من قال ببطلان الصلوة بالفعل الكثير سهوا ينبغي ان يقول
بذلك ههنا ومن لم يقل به هناك ينبغي ان لا يقول به ههنا ايضا وذكر في هي انه لا فرق بين قليل الكلام وكثيره في الابطال مع العمد وعدمه مع
السهو خلافا للشافعي فانه ابطل بالكلام الكثير وان صدر عن سهو لنا عموم رفع السهو وما رواه الشيخ عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع والرجل
يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه انه انما صلى ركعتين في الظهر والعصر والمغرب قال يبني على صلوته فيتمها ولو بلغ الصين ولا يعيد ولانه لو كان
معفوا عنه كالقليل احتج الشافعي بالقياس على الفعل الكثير والجواب منع الحكم في الاصل والفرق بان الفعل اكد كما ان عمل الجنون لا يبطل افعاله من الحيا
فقد ولان القليل من الفعل معفو عنه مع العمد بخلاف الكلام وهو كان في ابطال القياس انتهى ولا يخفى ان منع الحكم في الاصل متجه كما سنفصل القول
فيه ان شاء الله تع واما الفرق فلانه ان الحكم بالبطلان في الفعل الكثير لو قيل به ليس مستندا الى نص ورد فيه حتى يمكن ابانة الفرق بل الى انه يخرج به عن
كونه مصليا عرفا وانه يوجب انمحاء صورة الصلوة راسا ولو تم ذلك يجري في الكلام ايضا فالتفرقة تحكم فيما نقلنا من كري وشرح الارشاد من الاتحاد
متجه ويرد ايضا على ما ذكره من الفرق ثانيا انه عليه لا له فانه يدل على كون الكلام اقوى في الابطال فاذا قيل بالبطلان بالفعل الكثير سهوا فينبغي ان
يقول به بالكلام كذلك بطريق اولى فتامل فوله الادلة الخ في شرح الارشاد ولا فرق مع العمد بين كونه لمصلحة الصلوة وغيرها واشار به الى الرد على ما
نقل من مالك وبعض اخر من العامة من تجويز الكلام لمصلحة الصلوة وعن بعض اخر منهم كاحمد وبعض الشافعية من تجويزه لمصالح لا يتعلق بالصلوة
كتنبيه الاعمى من يريد كالحرق او الغرق او الحية ونحوها وكان نائما او غافلا ولا يمكن التنبيه بالتسبيح وجه الرد مضافا الى اجماع اصحابنا كما نقل في
هي عموم ما يدل على الابطال وما ذكره من المصالح اذا فرض توقفها على الكلام لا يقتضي ذلك الا جواز الكلام وقطع الصلوة بها لا الحكم بعدم القطع
وهو ظاهر وقال ايضا ولا عذر للجاهل بالتحريم لان العلم لو وجوب العلم ومثله في الذكرى ايضا الا انه حكم بان الظاهر عدم الفرق بين العالم والجاهل لانه مكلف
بترك الكلام وجهله تقصير منه وكذا الكلام في جميع منافيات الصلوة لا يخرجها الجهل بالحكم عن المنافاة انتهى وظاهر هي عدم الخلاف بين اصحابنا في ذلك
فانه لم ينسب الخلاف فيه الا الى الشافعي وهذه عبارته لو تكلم في الصلوة جاهلا بتحريم الكلام في الصلوة بطلت صلوته خلافا للشافعي ايضا ع
بالجهالة فالظاهر عدم الفرق لعموم ما يدل على الاعادة او اطلاقه مضافا الى الشهرة ويمكن ان يستدل ايضا بحسنة محمد بن مسلم في الباب الاول عن ابي جعفر ع
قال شيئان يفسد الناس بهما صلوتهم قول الرجل تبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وانما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله عنهم وقول الرجل
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وهذه الرواية الفقيه ايضا بالجماعة وفضلها هكذا وقال الصادق ع افسد ابن مسعود على الناس صلوتهم
بشيئين بقوله تبارك اسم ربك وتعالى جدك وهذا شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله تعالى عنها وبقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين يعني

قال لا باس ان يصغي الى بعض
بعض ما يقول فلان وانه
زمان قيام المؤذن بتكلم
الكلام الا ان يكون يعد
سبع يعني به قولهم ام ايم

في التشهد

في التشهد الاول لغا اما في التشهد الثاني بعد الشهادتين فلا باس لان المصلي اذا تشهد الشهادتين فقد فرغ من الصلوة انتهى وجه الاستشهاد ان الظاهر ان القوليين
من الناس بجهالة مع هذا حكم عليه السلام بفساد الصلوة بهما انتهى ووجه الفرق الاصل وعموم ما رووا في بعض الاخبار من وضع تسعة اشياء من تلك الامة
منها ما لا يعلمون وهو عام وفيه انه على تقدير تسليم عمومها لا يعلمون لما لا يعلمون من الاحكام الشرعية وعدم ظهور فيما لا يعلمون من الاحوال التي
تترتب عليها الاحكام كنجاسة شيء او غصبه نقول ان الظاهر من وضعه هو رفع الاثم عليه لا مطلق التدارك والتدارك لذلك فلا يبعد عدم البطلان ههنا
قدّه والشيخ ره في باب احكام السهو في الصلوة اورد صحيحة علي بن النعمان الرازي قال كنت مع اصحابي في سفر وانا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت في
الركعتين الاوليين فقال اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني فقالوا اما نحن فنعيد فقلت لكني لا اعيد واتم بركعة واتممت بركعة ثم سرنا
فاتيت ابا عبد الله عليه السلام فذكرت له الذي كان من امرنا فقال لي انت كنت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى ثم قال ان ما تضمنه هذا الحديث
من قوله فكلمتهم وكلموني لا يناقض ما قدمناه من ان من تكلم في الصلوة عامدا وجب عليه اعادة الصلوة لشيئين احدهما انه ليس في الخبر انه قال كلمتهم
وكلموني عامدا او ناسيا واذا لم يكن ذلك فيه حملناه على السهو والثاني انه لو كان فيه تصريح بالعمد لجاز ان يكون المراد به من سلم في الصلوة ناسيا
ظن ان ذلك سبب لاستباحة الكلام كما انه سبب لاستباحته بعد الانصراف من الصلوة فلم يجب عليه اعادة الصلوة لجهله به ولارتفاع علمه بانه
لا يسوغ ذلك انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الوجه الاخير مصير الى القول بكون الجاهل معذورا ونبه في كري حمل الرواية على انه اضمر ذلك فنفسه لي
اضمر انه لا يعيد وانه يتم ويكون القول عبارة عن ذلك انتهى وهذه التاويلات مما يحتاج اليها لما في الرواية من التكلم بعد العلم بالنقيصة كما يظهر
من قوله فقلت لكني لا اعيد واما ما وقع منه من التكلم قبل العلم بالنقيصة فالحكم كما ذكره في كري انه لو تكلم عمدا لظن كمال الصلوة ثم تبين النقصان
لم يبطل وعلى هذا فلا حاجة الى تاويل فيه والا ظهر ما هو المشهور للاصل والصحيح في باب احكام السهو في الصلوة عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في رجل
صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى انه قد اتم الصلوة وتكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتم ما بقي من صلوته ولا شيء عليه وللروايات الواردة
في تسليم رسول الله ص في ركعتين وبنائه عليهما مع ما ظهر الحال بعده من التكلم لا سيما الصحيح سعيد الاعرج وموثقة سماعة وغيرهما والصحيح في باب
احكام السهو في الصلوة عن زرارة عن ابي جعفر ع في الرجل يسهو في الركعتين ويتكلم قال يتم ما بقي من صلوته تكلم او لم يتكلم ولا شيء عليه وجه الدلالة ان الظاهر
ان المراد منه انه يسهو في الركعتين ويسلم ظنا بتمام الصلوة ويتكلم فاجاب بانه يتم ما بقي من صلوته سواء تكلم بعد السلام او لم يتكلم وح يكون دليلا على
ما ذكرنا واما حمل السؤال على ما يتوهم من ظاهره من انه يتكلم سهوا في الركعتين وحمل الجواب على انه يتم ما بقي ولا يضره التكلم سهوا بل التكلم سهوا وعمدا
التكلم سواء فكانه مما يابى عنه الذوق السليم وفي المحقق ره في المعتبر حمل الخبر على الوجه الثاني فانه استدل به على ان الكلام سهوا لا يبطل الا ان يكون
مراده من المدعى ما يشمل التسليم لظن التمام وما يتكلم بعده فالخبر على ما حملناه دليل على بعض مدعاه فافهم وموثقة التهذيب في الباب المذكور عن ابي عبد الله ع
بهذا والرجل يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه انه انما صلى ركعتين في الظهر والعصر والعتمة والمغرب قال يبني على صلوته فيتمها ولو بلغ الصين ولا يعيد
الصلوة وحجة القول بوجوب الاعادة مطلقا كانه عموم ما يدل على الاعادة بالكلام او اطلاقه وبعد ما تلونا عليك من الاخبار فلا يخفى عليك ضعفه وفي
اقوى مما هو المشهور ثم نسب في الروايتين الى الرواية قال والاول احوط والرواية التي اشار اليها في لم نقف عليها كما حكم به المصابيح في كري ثم في الحكم باحوطية
ما ذكره تامل لان بعضا قال في الاتمام والبناء الاعادة من القضاء ايضا فالاولى جعله اقوى كما فعله في الموضع الاخر واما حجة القول بالتفصيل فلم نقف عليها
وينبغي عليه الاحتياط بما اشرنا اليه من الاتمام والاعادة او القضاء في كل ما لم يكن الحكم بالصحة ولا البطلان فيه قطعيا **قوله** او علم حرمة الكلام في
الصلوة لكن كان جاهلا بكونه مبطلا فهو اولى بعدم العذر من الجاهل بالتحريم ولحمل العذر فيه ايضا مستندا الى الحديث المذكور في غاية الضعف
الثاني قال في كري لو تكلم مكرها فالاقرب الابطال وجهان نعم لصدق تعمد الكلام ولا لعموم ما استكرهوا عليه نعم لا ياثم قطعا وقال في كري يبطل لانه مناف للصلوة
فاستوى فيه الاختيار وعدمه كالحدث وهو مناسب مع الفارق بان نسيان الحدث مبطل لا الكلام ناسيا اتفاقا انتهى وما نقله عن كري من البطلان لا
يخلو عن قوة كما استقر به في هي ايضا وليس بناؤه على القياس كما زعمه المص بل على ان ظ الاخبار بل ما نقل من اجماعهم ايضا كون الكلام مبطلا للصلوة مطلقا
لما مظ بعينه ما استثنى من النسيان فيستوي فيه الاختيار وعدمه كما في الحدث نعم لو استفيد منها مجرد المنع من الكلام في الصلوة اتجه الفرق اذ لا منع مع الاكراه
فالتمثيل بالحديث ليس للقياس بل لبيان انه من المنافيات ما هو منافي في صورة الاختيار والاكراه جميعا كالحديث وظ الادلة كون الكلام ايضا كذلك
هذا والمحقق الاردبيلي ره جعل الاقرب البطلان كما قلنا لعموم الادلة وان الاكراه لا يخرج الكلام عن العمد وضعف الابطال كما في غيره من المبطلان مثل ترك
الركوع ثم تامل فيه للاصل والحديث عما استكرهوا ولان الظاهر انه اقرب الى الصحة من النسيان لان الاكراه يخرجه من التعمد كانه من غير قصد بفعله فهو كلا فعله
وايضا يلزم المحذور وان قد يفعل به مرادا فيبقى العود وبالجملة عمدة الادلة هو الاجماع هنا ولعل ما قاله احوط في الجملة انتهى ولا يخفى ان ما ذكرنا من عموم
الادلة كانه يصلح حجة للعدول عن الاصل واما حديث ما استكرهوا فقد عرفت ان الظاهر منه ليس الا عدم الاثم مع الاكراه لا عدم ترتب الاثر مطلقا واما
الوجهان اللذان بعدهما فلا يخفى ضعفهما فان احكام الشرع مما لا سبيل للعقل اليه فكيف يحكم بانه اقرب الى الصحة من النسيان او ان فعله مع الاكراه كلا
فعله وكذا ما اورده من المحذور اذ غايته ان يكون حكمه حكم من منع من الصلوة مطلقا وايضا ما ذكره من المحذور يلزم ايضا في الصورة التي ذكرها من الاكراه
على زيادة الركوع فلا يبعد ان يكون حكم الصورتين واحدا واما ما ذكره من ان عمدة الادلة هي الاجماع ولا اجماع هنا فغير ظاهر لما عرفت ان الاخبار
ايضا فيه كثيرة كما نقلنا فهي عمدة ايضا وهي بعمومها او اطلاقها تشمل الاكراه ايضا وايضا عدم تحقق الاجماع هنا غير ظاهر بل ما نقل من الاجماع بظاهره
يشمل الاكراه ايضا قال المحقق في المعتبر الكلام بحرفين فصاعدا يبطل الصلوة عمدا لا سهوا وعليه علماؤنا والعمد بظاهره يشمل صورة الاكراه

ايضا ولم

ايضا ولم يتعرض بعده لذلك للفرق بين الاختيار والاكراه ايضا فظاهره وقوع الاجماع في الجميع وهذا الاتفاق تردد بعضهم كالعلامة ره وبعض من
تاخر عنه في صورة الاكراه لان الاجماع المنقول من العلماء الذين قبلهم فيحتمل وقوع الاجماع في الجميع كما هو ظ ما نقلناه لكن لما لم يكن ما نقل نصا في الجميع
احتمل المتردد دون وقوع الاجماع في خصوص صورة الاختيار دون الاكراه مستندا الى الحديث المذكور وبالجملة ما نقلوه من الاجماع ظ ايضا في عدم
التفصيل فيصلح من محالة واما ما ذكره من ان ما قاله لعله احوط ففيه ان القول بالبطلان وقطع الصلوة مع احتمال صحتها ليس احوط بل الاحوط هو
اتمامها والاعادة او القضاء ايضا كما اشرنا اليه سابقا وكان قوله في الجملة اشارة الى ما ذكرنا ان العمل به احوط فيما اذا اتم الصلوة بان لا يعتد بها
ويأتي بالاعادة او القضاء او احوط في مجرد عدم الاعتداد بها لا في قطعها ايضا فتدبر الثالث ما استثنى من القران والذكر والدعاء لا شك في استثنائها
في الجملة وحكم العلامة في هي بانه يجوز الدعاء في احوال الصلوة قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا او متشهدا او في جميع احوالها بما هو مباح سواء
كان للدين او الدنيا بغير خلاف بين علمائنا انتهى والمحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد تامل في جواز في اثناء القراءة من غير ان يكون سؤال الرحمة
والاستعاذة من النقمة عند ايتيهما والاحتياط يقتضي العدم والظ عدم جواز في اثنائها ايضا احيانا اذا لم يبلغ الى حد يخرج به عن كونه قاريا اذ
لا دليل على وجوب الموالاة في القراءة زائدا عما ذكرنا ويدل على جواز الدعاء مط مضافا الى العمومات الواردة فيه نحو قوله تعالى ادعوني استجب لكم
وقوله عز وجل قل ما يعبؤ بكم ربي لولا دعاؤكم صحيحة في باب كيفية الصلوة من الزيادات عن علي بن مهزيار قال سئلت ابا جعفر ع عن الرجل يتكلم في
صلوة الفريضة بكل شيء يناجي ربه قال نعم وقد اشار الى هذه الرواية في الفقيه حيث استدل بها لجواز القنوت بالفارسية بقول ابي جعفر ع
لا باس ان يتكلم الرجل في صلوة الفريضة بكل شيء يناجي به ربه وصحيحة الكافي باب السجود والتسبيح والدعاء فيه والتهذيب الباب المذكور عن محمد بن مسلم
قال صلى بنا ابو بصير في طريق مكة فقال وهو ساجد وقد كانت ضاعت ناقة لهم اللهم رد على فلان ناقته قال محمد فدخلت على ابي عبد الله ع فاخبرته
فقال وفعل فقلت نعم قال فسكت قلت افاعيد الصلوة قال لا كذا في يب وفي في بدل اللهم وبعد قوله نعم قال وفعل قلت نعم تكرار السابقة وفاعيد
بدون حرف الاستفهام وحسنة الكافي بابرهيم باب البكاء والدعاء في الصلوة والتهذيب الباب المذكور عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع
قال كلما كلمت الله به في الصلوة الفريضة فلا باس وزاد في يب وليس بكلام وحسنة الكافي ايضا بابرهيم في الباب المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال سئلته عن الرجل يكون مع الامام فيمر بالمسئلة او باية فيها ذكر جنة او نار قال لا باس بان يسئل عند ذلك ويتعوذ من النار ويسئل الله الجنة
ومرسلة الفقيه باب صفة الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها قال قال الصادق ع كلما ناجيت به ربك في الصلوة فليس بكلام ورواية الفقيه ايضا في الباب
المذكور عن منصور بن يونس بزرج وطريقه اليه صحيح لكن منصور واقفي ثقة انه سئل الصادق ع عن الرجل يتباكى في الصلوة المفروضة حتى يبكي قال
قرة عين والله وقال اذا كان ذلك فاذكرني عنده وموثقة الكافي بابان في الباب الاول والتهذيب الباب المذكور عن عبد الرحمن بن سيابة وهو في
ما في اسناده قال قلت لابي عبد الله ع ادعو وانا ساجد فقال نعم فادع للدنيا والاخرة ورواية الكافي الباب الاول عن عبد الله بن هلال قال
شكوت الى ابي عبد الله ع تفرق اموالنا وما دخل علينا فقال عليك بالدعاء وانت ساجد فان اقرب ما يكون العبد الى الله عز وجل وهو ساجد
قال قلت فادعو في الفريضة واسمي حاجتي فقال نعم قد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه واله فدعا على قوم باسمائهم واسماء ابائهم وفعله علي ع
بعده واستدل به ايضا في هي وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره برواية الكافي الباب الاول والتهذيب الباب المذكور عن اسحاق بن عمار قال
سمعت ابا الحسن موسى ع وهو يقول اللهم اني اسئلك الراحة عند الموت والعفو عند الحساب وهو وانت خبير بانه لا شاهد في الرواية على كون
ذلك في الصلوة ونقلها في الكتابين في الباب لا يصلح حجة لذلك فيشكل الاحتجاج بها هذا واما الذكر فالظ ان حكمه حكم الدعاء ولو لم يكن اقرب الى
الجواز وكفى منها عليه الصحيحة في الباب المذكور عن الحلبي قال ابو عبد الله ع كلما ذكرت الله عز وجل به والنبي ص فهو من الصلوة الحديث ومن
الدعاء او الذكر او هما الصلوة على النبي ص ويدل عليها بخصوصها صحيحة الحلبي المنقولة انفا وصحيحة في الباب المذكور عن عبد الله بن سنان قال سئلت ابا
عبد الله ع عن الرجل يذكر النبي ص وهو في الصلوة المكتوبة اما راكعا او ساجدا فيصلي عليه وهو على تلك الحال فقال نعم ان الصلوة على نبي الله ص
كهيئة التكبير والتسبيح وهي عشر حسنات يبتدرها ثمانية عشر ملكا ايهم يبلغها اياه وهذه الرواية في في ايضا الباب الاول لكن فيه عن عبد الله بن سنان
عن عبد الله بن سليمان وح يخرج الخبر عن الصحة لاشتراك عبد الله بن سليمان بين جماعة غير موثقين وموثقة التهذيب الباب المذكور عن ابي بصير قال
قلت لابي عبد الله ع اصلي على النبي وانا ساجد فقال نعم هو مثل سبحان الله والله اكبر ومرسلة الكافي في الباب الاول عن محمد بن ابي حمزة عن ابيه
قال قال ابو جعفر ع من قال في ركوعه وسجوده وقيامه صلى الله على محمد وال محمد كتب الله له مثل الركوع والسجود والقيام وروى في في الباب المذكور
بسند موثق حسن عن الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع اسمي الائمة ع في الصلوة قال اجملهم وهذه الرواية في الفقيه ايضا في الباب المذكور عن الحلبي
بحذف لا استاد وسنده اليه صحيح ولعل المراد الامر بذكرهم اجمالا كان يقول ال محمد او ائمة المؤمنين او المسلمين لا يبعد ان يكون ذلك للتقية او المراد
ذكرهم ذكرا جميلا بالتعظيم والتبجيل والله تعالى يعلم واما القران فذكر صاحب المدارك ره انه لا خلاف في جواز القنوت ببعض الايات الجامعة للمسئلة
بلفظ القران والاذن للمستاذن بقوله ادخلوها بسلام امنين ونحو ذلك ويظهر من كلام المحقق الاردبيلي ره انهم يجوزون قراءة القران في الصلوة
مطلقا سوى ما اخلفوا فيه من القران ويدل عليه ايضا كلام العلامة في هي فانه قال في بحث انه اذا عرض للمصلي حاجة فله التنبيه عليها بالتسبيح و
التكبير وان يتلو شيئا من القران يجيء القرو او يشيد اليه بالخطاب قال ان التنبيه بالتسبيح وقراءة القران لا يخرجهن كونه قرانا وتسبيحا لكون
سابقا لقوله ان صلوتنا هذه تسبيح ودعاء وقران وانت خبير بضعف الدلالة الرواية على ما ذكره مع ان الظ انها عامية لكن ما يدل عليه الاجماع

كانه
والروايات على النهي عن الكلام في الصلوة لا تشمل القران اما الاجماع فظ لانه لو لم يكن على خلافه فليس عليه واما الروايات فلان الظ التكلم بها لا
يشمل قراءة القران بل بعضها صريح في غيره او على هذا فالاصل يقتضي جواز الا ما ثبت منعه بخصوصه كالقران وسيجيء تحقيق القول فيه وتفصيله
ان شاء الله تعالى ولم اتفق في هذا الباب على رواية سوى ما رواه العامة عن علي عليه السلام انه قال له رجل من الخوارج وهو في صلوة الغداة فناداه
لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين قال فانصت له حتى فهم فاجابه وهو في الصلوة فاصبر ان وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا
يوقنون ومن طريق الخاصة الحكاية المذكورة نقله روى الشيخ في يب باب احكام الجماعة من الزيادات في الصحيح عن معوية بن عمار وهو مشترك بين
الثقة وغيره عن ابي عبد الله ع انه قال كان علي ع اماما كان في صلوة الصبح فقرا ابن الكواء وهو خلفه ولقد اوحي اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت
ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين فانصت علي ع تعظيما للقران حتى فرغ من الاية ثم عاد في قراءته ثم عاد ابن الكواء الاية فانصت علي ع ايضا ثم قال
فاصبر ان وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون ثم اتم السورة ثم ركع وايضا من طريق الخاصة موثقة في الباب الثاني من يب الباب المذكور
سابقا عن عبيد بن زرارة قال سالت ابا عبد الله ع عن ذكر السورة من الكتاب تدعو بها في الصلوة مثل قل هو الله احد فقال اذا كنت تدعو بها فلا
باس وكان المراد بالدعاء فيه ما يشمل التمجيد في منطوقه نفي الباس فيما دعى به ويفهم منه الباس في الجملة في غيره ولعل ذلك في القران فتدبر **قوله** قال في
كري لو تكلم بالقران قاصدا افهام الغير او التلاوة جاز كقوله للمستاذنين ادخلوها بسلام امنين ولمن يريد التخطي على الفراش بنعله اخلع نعليك
انك بالواد المقدس طوى ولمن اسمه يحيى يا يحيى خذ الكتاب بقوة ولمن اسمه يوسف يوسف اعرض عن هذا الى غير ذلك ولو قصد مجرد الافهام فيه وجهان البطلان والصحة بناء على
ان القران هل يخرج عن اسمه بمجرد القصد ام لا وقال الشهيد في شرح الارشاد وعدم البطلان لا يخلو عن وجه لان القران لا يخرج عن موضعه بعدم نظمه
في نظمه واسلوبه الخاص بل لا مدخل للقصد في ذلك نعم لو اتى بكلمة واحدة منه بحيث يحصل الغرض ولا يتم النظم اتجه اعتبار القصد وعدم التسمي وحكم المحقق
الاردبيلي باستثناء القران بقصده قال اما بغيره مع قصد غيره او لا يبعد الصحة خصوصا في الثاني بشرط كونه مما يسمى قرانا لان القران مستثنى من
المبطل هو كلام الانسان وليس هو كذلك انتهى وما ذكره من اعتبار كونه مما يسمى قرانا مع عدم قصده الظاهر ما ذكره الشهيد من التفصيل بكلمة واحدة وغيرها
لان ما زاد على كلمة واحدة ايضا كقوله اخلع نعليك اذا لم يقصد به القران انا يشكل الحكم بكونه قرانا خصوصا اذا لم يعلم ايضا كونه قرانا والله تعالى يعلم
في الكرم
الرابع اذا ظهر لك اطلاق الاذن في الدعاء في الصلوة ظهر ايضا انه اذا عطس المصلي استحب له ان يحمد الله تعالى كما هو قول علمائنا واكثر العامة لعموم ما ورد فيه
وعدم منافاة وضع الصلوة له ويدل عليه ايضا خصوص صحيحة يب في الباب المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا عطس الرجل في الصلوة فليقل
الحمد لله ومثلها حسنة الكافي في باب التسليم على المصلي والعطاس في الصلوة عن الحلبي ايضا وكذا يستحب له الحمد والصلوة على النبي ص اذا عطس غيره
لخصوص رواية ابي بصير في يب في الباب المذكور عن ابي عبد الله ع قال قلت له اسمع العطسة فاحمد الله واصلي على النبي ص وانا في الصلوة قال نعم وان كان
بينك وبين صاحبك اليم ومثلها في ايضا في الباب المذكور وفي الفقيه باب صلوة المريض والمغمى عليه وكذا اذا عطس غيره استحب له تسميته وهو قول الشيخ
الشيخ جميع الدعاء له بقوله يرحمك الله كذا في شرح الارشاد للشهيد كانه تفسير بالعرف الشائع الغالب لانه مطلق الدعاء للعاطس عندها وقال في
الصحاح كل داع لاحد بخير فهو مشمت ويظهر من المعتبر اطلاقه ايضا على الحمد والصلوة عند سماع العطاس فهو غير متعارف وكذا يستحب له جواب التسميت اذا
كان هو العاطس وسمته غيره لعموم ادلة ودعيهما او عدم منافاة الصلوة لهما كما ذكرنا وقد تردد المحقق في المعتبر في جواز التسميت في قال الجواز اشبه بالمذهب ولم
يتعرض لجوابه وكان وجه التردد عدم النص عليه بالخصوص ووجه الاشبهية ما اشرنا اليه من كفاية العمومات مع عدم ما يدل على المنع عنه في الصلوة وربما
احتمل في جواب التسميت وجوبه بناء على انه تحية لكن سنذكر ان شمول التحية لغير السلام غير ظ وعلى تقدير ثبوت معنى عام كونه المراد في الاية الكريمة هو
ذلك العام لا الخاص غير ظ ايضا الا انه ينبغي رعاية الاحتياط بعدم ترك الجواب عليها اولها فيه جواز تسميت المصلي للعاطس بما اذا كان مؤمنا
ومثله في المعتبر ايضا حيث جعل محل التردد هو تسميته بالدعاء له اذا كان مؤمنا وكان بناؤه على اختصاص بعض روايات التسميت بالمؤمن او لعموم
منع الدعاء لغير المؤمن لظ قوله في موادة من حاد الله وامثالها ويمكن تعميم الحكم لمطلق المسلم كما هو مورد بعض روايات التسميت وربما احتمل تعميمه لغير
المسلم ايضا لورود بعض الروايات في مطلق الرجل وبعضها في الانسان بل ورد بعضها في غير المسلم بخصوصه وهو مرسلة ابي علي الاشعري في كا باب
العطاس والتسميت في كتاب العشرة عن ابي عبد الله ع قال عطس رجل نصراني عند ابي عبد الله ع فقال له القوم هداك الله فقال ابو عبد الله ع يرحمك الله
فقالوا له انه نصراني فقال لا يهديه الله حتى يرحمه ولا ريب ان الاحوط هو الاقتصار على المؤمن وثانيها ما روي في الباب المذكور في الحسن بابرهيم عن
ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال عطس رجل عند ابي جعفر ع فقال الحمد لله فلم يسمته ابو جعفر ع قال نقصتنا حقنا ثم قال اذا عطس احدكم فليقل الحمد لله
رب العالمين وصلى الله على محمد واهل بيته قال فقال الرجل فسمته ابو جعفر ع واستخبر بانه على هذه الرواية يمكن اختصاص استحباب التسميت بما
اذا حمد الله العاطس وصلى على النبي وآله صلوات الله عليهم او بما اذا لم يحمد بدون الصلوة ويمكن القول بعموم الاستحباب كما هو مفاد اكثر الروايات
لكن يكون تاكده عند الحمد والصلوة او عند ما لم يؤت بالحمد بدون الصلوة ويحتمل ايضا تخصيص هذا الخبر بالائمة صلوات الله عليهم فلا يستحب لهم التسميت
اذا لم يصل العاطس عليهم اما مطلقا او اذا حمد الله ولم يصل عليهم ويكون الحكم في غيرهم ما مر ولا يخفى انه على تقدير عدم عموم الاستحباب ايضا يمكن القول
باطلاق جوازه في الصلوة وان لم يكن من الموضع المستحب بناء على ما تمسك به العلامة في جواز اصل التسميت في الصلوة من انه دعاء فكان سائغا والله تعالى يعلم
سمعنا
وثالثها ان الروايات في جواب التسميت مختلفة ففي حسنة ابن ابرهيم في الباب المذكور عن سعد بن ابي خلف قال كان ابو جعفر ع اذا عطس فقيل له يرحمك الله
قال يغفر الله لكم ويرحمكم واذا عطس عنده انسان قال يرحمك الله تعالى وفي موثقة ابان في الباب المذكور عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا عطس

الرجل

الرجل فليقل الحمد لله لا شريك له واذا سمت الرجل فليقل يرحمك الله واذا رددت فليقل يغفر الله لك ولنا وفي رواية في الباب المذكور عن
جراح المدائني عن ابي عبد الله ع يقول للعاطس الحمد لله رب العالمين لا شريك له والمسمت يقول له يرحمك الله والمجيب يقول له يهديكم الله ويصلح
بالكم والكل حسن وان كان الشايع احد الاولين وثانيها لا باس في التسميت ان يقول يرحمكم الله بضمير الجمع بل ربما كان اولى لحسنة الكافي باب التسليم من
الكتاب المذكور عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال ثلثة يرد عليهم رد الجماعة وان كان واحدا عند العطاس يقول يرحمكم الله وان لم يكن معه
غيره والرجل يسلم على الرجل فيقول السلام عليكم والرجل يدعو للرجل فيقول عافاكم الله وان كان واحدا فان معه غيره الخامس روى في يب باب
احكام السهو من الزيادات عن ابي جرير عن ابي الحسن موسى ع قال قال ان الرجل اذا كان في الصلوة فدعاه الوالد فليسبح فاذا دعته الوالدة فليقل
لبيك ولم ار في كلامهم التعرض لاستثناء ذلك من الكلام ويشكل ذلك بمجرد هذه الرواية سيما مع جهالة البعض رواتها فان في سندها علي بن
ادريس بن محمد عن اخيه ابي جرير وفي بعض النسخ بدل ابن محمد عن محمد وعلي النقد بن فضل مجهول الحال محمد ايضا على النسخة الثانية كذلك واما
ابو جرير فهو مشترك بين زكريا بن ادريس وزكريا بن عبد الصمد كلاهما معتمدان وقد صرح في الثاني بالتوثيق ايضا وربما يتوهم ان الظ صحة النسخة
الاولى بان يكون ابو جرير هو الاول فيكون علي بن ادريس هذا اخاه ولكن فيه ان المذكور في كتب الرجال هو زكريا بن ادريس بن عبد الله لا محمد
على ما يقتضيه النسخة الاولى فهذا قرينة على النسخة الثانية فيزيد جهالة السند كما ذكرنا وههنا شيء اخر وهو انه قد ورد في نسخ الكافي في بعض الاسانيد
ابو جرير القمي وقد صرح فيه بانه هو محمد بن عبد الله وفي بعض النسخ عبد الله وهو غير ما ذكرنا من المعتمدين ومجهول الحال وعلى هذا فكلما اطلق فيه
ابو جرير يحتمل ذلك المجهول ايضا ويزيد جهالة هذا السند باعتبار ايضا بوجه ما فتدبر والله تعالى يعلم السادس السلم في غير محله كلام خارج ولا كلام
في عدم البطلان به سهوا ولا في البطلان عمدا بدون ظن تمام الصلوة واما اذا سلم لظن تمامها فكانه لا خلاف ايضا في عدم البطلان به بل انما
اوجبوا عليه سجدتي السهو كما سيجيء ويدل ايضا على عدم البطلان ما سبق من الروايات التي استدل بها في الفرع الاول المشتمل ويدل عليه ايضا صحيحة يب
باب احكام السهو في الصلوة عن ابي بكر الحضرمي قال صليت باصحابي المغرب فلما ان صليت ركعتين سلمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين فاعدت فاخبرت
ابا عبد الله ع فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك ان تقوم وتركع ركعة ان رسول الله ص سهى فسلم في ركعتين ثم ذكر
حديث ذي الشمالين فقال ثم قام فاضاف اليها ركعتين وصحيحة ايضا في الباب المذكور عن الحارث بن المغيرة النصري قال قلنا لابي عبد الله ع انا
صلينا المغرب فسهى الامام فسلم في الركعتين فاعدنا الصلوة فقال ولم اعدتم اليس قد انصرف رسول الله ص في ركعتين فاتم باربع السابع ظ كلام بعض
علمائنا على انه يجوز للمصلي رد السلام اذا سلم عليه وعلى هذا فيكون مستثنى من الكلام الممنوع عنده ولا يخفى انه يمكن جعله داخلا في المستثنيات ايضا
لانه دعاء للغير او لانه قرآن على القول بانه مختص في لو فرد سلام عليكم ولا ينافي ذلك المنع منه في الجملة كما في ابتداء السلام اذ ربما منع من بعض الدعا
او القران لخصوصية فيهما ويمكن ان يقال انه غير المستثنيات السابقة لكنه فرد نوع ادلة الامتناع او على استثنائها والمراد بما استثني في موارده مع
هذا واستدلوا بجواز رد السلام مضافا الى الاجماع بعموم قوله تعالى فحيوا باحسن منها او ردوها اذ الظ ان المراد بالتحية فيها هو السلام ولو لم يختص
به فلا ريب في شمولها له ويدل عليه ايضا في الاخبار صحيحة يب باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن محمد بن مسلم قال دخلت على ابي جعفر ع
وهو في الصلوة فقلت السلام عليك فقال السلام عليك فقلت كيف اصبحت فسكت فلما انصرف قلت له ايرد السلام وهو في الصلوة فقال نعم مثل ما قيل له وموثقة في
باب التسليم على المصلي عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يسلم عليه وهو في الصلوة قال يرد يقول وعليكم السلام فان
رسول الله ص كان قائما يصلي فمر به عمار بن ياسر فسلم عليه فرد عليه النبي ص هكذا وهذه الرواية في يب ايضا في الباب المذكور بحذف سماعة عن السند
كانه سقط من القلم وموثقة في الباب المذكور عن عمار الساباطي قال سالته عن المصلي فقال اذا سلم عليك رجل من المسلمين وانت في الصلوة فرد عليه
فيما بينك وبين نفسك ولا ترفع صوتك هذه الرواية في الفقيه ايضا هكذا وسال عمار الساباطي ابا عبد الله ع عن التسليم على المصلي فقال [illegible]
اظهر ورواية منصور بن حازم في يب في الباب المذكور عن ابي عبد الله ع قال اذا سلم عليك الرجل وانت تصلي ترد عليه خفيا كما قال وهكذا في كثير من نسخ
التهذيب موافقا لما نقله العلامة في المنتهى والمحقق الاردبيلي في شرح الارشاد وبخط الشيخ على ما نقل وهو كما ترى وفي طرف من نسخ يب
تصلي ولا غبار عليه لكن الظ انه من اصلاح الناظرين وهذه الرواية في الفقيه ايضا بحذف الاسناد عن منصور وطريقه اليه صحيح على ما في الخلاصة او موثق
على ما ابل سيف بن عميرة وفيه هكذا وروى عنه منصور بن حازم انه قال اذا سلم على الرجل وهو يصلي يرد عليه خفيا كما قال ولا غبار عليه ايضا ومنه
يعلم ان السهو في يب بتبديل على بعليك لا انه سهو كما اصلح في النسخ الاخرى وفي الفقيه ايضا وسال محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل يسلم على القوم في
الصلوة فقال اذا سلم عليك مسلم وانت في الصلوة فسلم عليه تقول السلام عليك واشر باصابعك طريقه اليه صحيح او مجهول فيه ايضا وقال ابو جعفر ع
سلم عمار على رسول الله ص وهو في الصلوة فرد عليه ثم قال ابو جعفر ع ان السلام من اسماء الله عز وجل هذه هي الاخبار الواردة في هذه الكتب الثلثة
في هذا الباب وينبغي التنبيه لامور الاول قوله ع في الرواية الاولى مثل ما قيل له وكذا قوله ع كما قال في رواية منصور يحتمل وجوها احدها وجوب
الاتيان بالمماثل من كل وجه فلا يجوز التغيير ايضا وربما كان هذا لفظ المثل بما هو مثله وبكلاح فيما اذا اتى المسلم بلحن هل يجب متابعته فيه
متابعة لفظ الخبر ويحمل ذلك على ما اذا لم يات بلحن واما معه فيقتصر في تغييره اقل ما يمكن تصحيحه وربما احتمل في بعض اللحون ان عدم جواز الرد
بناء على عدم صدق السلم عليه حقيقة وبالجملة فالامر مع اللحن لا يخلو عن شيء خصوصا بعضها الذي اشرنا اليه وثانيها ان يكون المراد الاقتصار على
ما اتى به المسلم وعدم الزيادة عليه بما يعد تحية زائدة وهذا لا ينافي التفاوت بين العبارتين بما لا يعد ذلك من اصلاح نحو او تقديم وتاخير وتعريف

ويكبر

وتنكرر على هذا الوجه يحتمل ايضا ان يكون المراد وجوب الاقتصار على المثل وعدم جواز التعدي الى الزائد وان يكون المراد وجوب اداء المثل بلا نقص
وهذا لا ينافي جواز الزيادة وبالجملة فيكون اشارة الى ما هو اقل الواجب المذكور في الآية من التحية بالاحسن او ردها ولعل الاول اظهر وقال في المدارك
وقد قطع الاصحاب بانه يجب ان يرد في الصلوة بالمثل لقوله ع في صحيحة محمد بن مسلم نعم مثل ما قيل له ولا يبعد جواز الرد بالاحسن ايضا لعموم الآية وعدم دلالة
الرواية على الحصر انتهى ومنه يعلم ان حمل الرواية على الوجه الثاني وما نفى عنه البعد كانه على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا فيه والاول لا يخ عن وجه لكن
الاظهر بعد حمله على ذلك هو ما ذكرنا من الاحتمال الاول كما اشرنا اليه فالاحوط الاقتصار على المثل والثاني وان كان ما ذكره من جواز الرد بالاحسن
لا يخ عن قوة لما ذكره من عموم الآية وعدم صلاحية الخبرين للتخصيص سيما مع عدم صراحتهما او ظهورهما ظهورا بينا وفيه بعد تسليم عموم الآية نظرا
الى العرف وان كان ذا الاهمال لغة ان دلالتها على التخيير مطلقا غير مسلم بل يمكن ان يكون المراد وجوب الرد باحد الوجهين حتما وان تخصص بعض الموارد
باحدهما فتدبر وثالثها ان يكون المراد موافقا لما في موثقة سماعة انه لا يقول عليكم السلام بل يقول سلام عليكم كما قيل لبنائه على ان الشائع في ابتداء
السلام هو سلام عليكم لا العكس وقال الشيخ في يب واذا سلم عليه وهو في الصلوة فليرد مثل ذلك فيقول سلام عليكم حكم اخر غير الرد بالمثل لا يخ عن بعد
وكلام الشارح ههنا في شرح الارشاد كما يظهر بالمراجعة اليه لا يخ عن تشويش حيث يظهر منه تارة حمل المثل على هذا الوجه وتارة على الوجه الثاني الذي ذكرنا
ههنا ثم لا يخفى انه بعد حمل المثل على هذا الوجه يمكن ان يحمل على اطلاق الحكم بانه يقول في الرد سلام عليكم لا عليكم السلام ويمكن ان يحمل على الحكم بانه فيما
اذا قال المسلم سلام عليكم وكانه لا ظهور له في الاطلاق لكن رواية سماعة واطلاق الحكم فيها يؤيد الحمل عليه ثم الثاني ما وقع في موثقة سماعة من انه يقول
سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام مما اعتبره واكثر الاصحاب للروايات المذكورة وخالف فيه ابن ادريس فحكم بانه اذا قيل له سلام عليكم او سلام
عليك او السلام عليكم او عليكم السلام فله ان يرد عليه باي هذه الالفاظ كان لانه رد سلام مأمور به وينوي به رد السلام لا قراءة القرآن قال
وان سلم بغير ما ذكر فلا يجوز للمصلي الرد عليه لانه ما تعلق بذمته الرد لانه غير سلام انتهى وما ذكره من تجويز مطلق الرد لا يخ عن وجه لعموم اطلاق
الآية واكثر الروايات ورواية سماعة مع عدم صحتها يمكن حملها على الاستحباب مع ان الخبر الواحد لا ينهض حجة عليه لكن الاحتياط في متابعة ما عليه
الاصحاب الا انه يشكل رعاية الاحتياط فيما اذا سلم المسلم بقوله عليكم السلام اذ لا يمكن العمل برواية سماعة مع الجواب بالمثل الذي ورد في صحيحة
محمد بن مسلم ورواية منصور بن حازم اذا حملناها على الوجه الاول من الوجوه التي ذكرنا في توجيهها فتدبر الثالث يظهر من المعتبر وغيره ان الشيخ انما منع
في موثقة سماعة من انه يقول سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام ان سلام عليكم من القرآن المرخص فيه في الصلوة بخلاف العكس ولا يخفى انه لو
كان الوجه ذلك فينبغي الاقتصار في الرد على سلام عليكم من دون تغييره حتى يتعرف السلام او افراد الضمير مع ان في صحيحة محمد بن مسلم وقع التعبير
بما جاب بقوله السلام عليك فالظ حمل الخبر على الاستحباب اما مطلقا او اذا سلم المسلم بقوله سلام عليكم او حمله على تجويزه لانه بعكس السلام لا
الظرف في محل قوله يقول سلام عليكم على انه التمثيل بالفرد الشائع لانه بعينه خصوص هذه العبارة وح لا يكون الشرع مجرد ما ذكر وان امكن ان
يكون له مدخل في الحكم فتدبر ثم الظ كما حكم به المصنف في كرى انه يكفي في الرد قوله سلام عليكم وان لم يقصد به القرآن قال في كرى ويظهر من الشيخ اعتبار
اي قصد القرآن وانا لم اقف في كلام الشيخ فيما رايناه من كتبه على ما يظهر منه ذلك لنا عموم الآية والروايات وما اشرنا اليه من ان صحيحة محمد بن
مسلم يدل على تجويز السلام عليك الذي ليس بلفظ القرآن كما هو بلفظ اولى بذلك وان لم يقصد به القرآن وما يمكن ان يحتج به لما يظهر من
الشيخ هو عموم المنع عن الكلام في الصلوة بغير ما استثني من القرآن والذكر والدعاء فاذا امكن رد السلام الواجب بما يكون من القرآن المستثنى
فلا يجوز بغيره مما يكون خارجا عن المستثنى وح لا بد من قصده ليتحقق كونه من القرآن وايضا موثقة سماعة وما ذكر من الشرع فيها وفيه ان الآية الكريمة
والاخبار تنهض باستثناء رد السلام ايضا من الكلام الممنوع عنه ولا حاجة الى رده الى احد المستثنيات المذكورة وايضا يمكن رده الى الدعاء لتجويزهم
الدعاء في الصلوة لنفسه ولغيره واما رواية سماعة وما ذكر من الشرع فيها فالظ بقرينة صحيحة محمد بن مسلم حملها على الاستحباب او حملها على مجرد اعتبار تقديم
السلام دون الظرف وح فلا يدل على اعتبار كونه من القرآن ولا يكون الشرع فيه ما ذكرنا كما اشرنا اليه وعلى تقدير حملها على اعتبار خصوص سلام عليكم
فيمكن ان يقال انه لعله في تجويزه دون غيره انه بصورة القرآن دون غيره كما ذكره بعض الاصحاب ولا يلزم منه اعتبار قصد القرآن ايضا فتدبر الرابع الظ
من موثقة عمار ورواية منصور انه لا يلزم عليه اسماع الجواب المسلم ويمكن ان يكون الوجه فيهما ورد في رواية الفقيه عن محمد بن مسلم من الاشارة
بالاصابع فمورد الكل هو ما يكون الاشارة لاعلام المسلم بانه اتى بالجواب حيث لا يسمعه وكان هذا اظهر مما ذكره سلطان العلماء في حواشي الفقيه
الاشارة الى تعيين المسلم عليه حيث لا يمكن الالتفات اليه بالوجه وما قيل انه لتدارك الاقبال عليه بملاطفة وتواضع ويمكن ان يكون غرضه
مما نقلنا عن سلطان العلماء ايضا بعينه وقد اختلف الاصحاب في وجوب رد السلام فقيل بوجوب سماعه تحقيقا او تقديرا لعدم صدق التحية عرفا لا
الرد بدونه وقيل لا وهو ظ اختيار المصنف في المعتبر وقواه شيخنا المعاصر كذا في المدارك وما نسبه الى المعتبر كانه استفاده من انه نقل فيه روايتي
عمار ومنصور وقال هذه الروايات محمولة على الجواز لعدم الرجحان فيعلم منه تجويزه عدم الاسماع وانت خبير بان حمل الروايتين على مجرد
الجواز بعيد جدا وما ذكره من عدم الرجحان ان اراد به عدمه في غير الصلوة فهو مسلم ولا يلزم منه عدم رجحانه في خصوص الصلوة وان اراد به
عدم رجحانه مطلقا حتى في الصلوة فهو ممنوع واي دليل عليه لم لا يجوز ان يجب اخفاؤه وعدم رفع الصوت به او يستحب ذلك باعتبار انه نوع
من جنس الكلام المطلق في الصلوة ولذا منع من الابتداء به في الصلوة نعم الحكم بالوجوب بمجرد هاتين الروايتين مع اطلاق الآية وباقي الروايات
لا يخ عن اشكال واما الاستحباب فلا باس به لكن يجد فيه احتمال ان يكون موردهما مورد التقية كما حملهما عليه العلامة في المنتهى لان الحنفية منعوا من رد

السلام

السلام في الصلوة نطقا واشارة والشافعية منعوا منه نطقا وحكموا بانه يرده اشارة بيده او راسه ووافقهم المالكية والحنبلية ايضا فلا يبعد
حمل الخبرين على التقية وذكر المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد ان المفهوم من كلام المصنف في هى وغيره هو وجوب اسماعه تحقيقا او تقديرا وكانه
المش ولعل دليله انه المتبادر من الجواب فان مقصود الشارع جبر خاطره والعوض له وانه قصد المسلم وهو انما يتم مع الاسماع وهو متعذر مع الغفلة
فيكتفي بالتقدير فلا يعتد به بدونه وقد يمنع المتبادر والمقصود فانه غير ظ لاحتمال قصد دعاء وتحية والوجوب انما يكون لدليل شرعي لا ان مقصود
المسلم العوض ولصدق الرد المفهوم من الآية والاخبار لغة وعرفا وما نعرف له شرعا معنى يكون الاسماع داخلا فيه والاصل ينفيه وعدم الامر به
في الآية والخبر كاف ويؤيده رواية عمار وكذا صحيحة منصور وحملها في هى وغيره على التقية مع عدم ذكر دليل يدل على وجوب الاسماع حتى يحتاج الى
هذا التاويل لعل عندهم دليل ما رايناه من اجماع ونحوه انتهى وما ذكره من المناقشة في دلائل الوجوب لا يخ عن وجه ويقوى المناقشة جدا في الحكم
بوجوب الاسماع التقديري كما لا يخفى لكن فيه تاييد الروايتين بما ذكره تامل لما ذكرنا من عدم الاستبعاد في الفرق بين الصلوة وغيرها في هذا الحكم
ولا يخفى التنافي بين ما ادعاه هذا المحقق من صدق الرد لغة وعرفا بدون الاسماع وبين ما نقلنا من صاحب المدارك من عدم صدق التحية والرد
بدونه عرفا وكان الصدق فاصدق هذا ثم ما جعله مفهوما من هى كانه باعتبار ما نقله من حمل الروايتين فيه على التقية اذ لم يذكر فيه شيء اخر
يفهم منه ذلك وفيه ان حملهما على التقية يمكن ان يكون باعتبار ما اشرنا اليه من بعد الحمل على الجواز وظهور عدم الرجحان في ترك الاسماع وان قيل
بجوازه فلذا حملها على التقية لكن فيه ما اشرنا اليه من احتمال الفرق بين الصلوة وغيرها ووجود رجحان في عدم الاسماع في خصوص الصلوة
فتدبر ثم وصف ره رواية منصور بالصحة اما باعتبار سند الفقيه فيوجه صحته كما نقلنا عن الخلاصة او تبعا للعلامة ره في هى حيث نقل الرواية
عن الشيخ ووصفها مع ذلك بالصحة لكن فيه ان في سندها في يب محمد بن عبد الحميد ولم يوثقه الشيخ وانما وثقه في جش وصه وما في صه عين
جش بعينها فالظ انه تبع ما في جش والعبارة هكذا محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار ابو جعفر روى عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع وكان ثقة
من اصحابنا الكوفيين انتهى وانت خبير بان الظ هذه العبارة توثيق عبد الحميد ابيه حتى يعتمد صحة الخبر الا ان يقال ان وصف العلامة ره الخبر
بالصحة قرينة على ان الوصف صفة للابن لبعد الاشتباه منه ره وفيه تامل فان الشبهة من الانسان ليست بعزيزة وان صاحبا لغة او شبهة فتدبر
الخامس لو سلم عليه بغير قوله سلام عليكم فقيل لا يجوز اجابته الا ان يقصد الدعاء ويكون مستحبا كذا نقله في هى والقائل هو المحقق
في المعتبر وكان وجهه الاقتصار في جواز الرد على ما هو من القرآن وهو سلام عليكم وعدم امكان الرد هنا كذلك لو ابقى المثل فلا يبقى الا حكم
جواز الرد ثم قال عندي فيه تردد لانه يبقى من قول الباقر ع يقول مثل ما قيل له وذلك عام لا يقال ان مقصوده ع قوله سلام عليكم لانه مسطور
القرآن لانا نمنع ذلك لان كيفية التسليم عليه في صلوة السلام عليك برا جابة وهو ليس من القرآن انتهى والاقرب عندي وجوب الرد
لعموم الآية الكريمة لكن في غير ما قدم فيه الظرف له الرد بالمثل عملا بالروايتين من كل وجه مع عدم صراحة موثقة سماعة في خلافه اذ يمكن ان يكون
قوله ع فيها يقول سلام عليكم وارد على سبيل التمثيل بالفرد الشائع ويكون الغرض مجرد النهي عن تقديم الظرف كما هو صريح ما بعده لا تحتم
خصوص هذه العبارة ويشهد بذلك ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم من رده ع بقوله السلام عليك وله الرد بقوله سلام عليكم لكونه من القرآن
وورود بخصوصه في موثقة سماعة مع ما في المثل من الاحتمالين الاخرين كما ذكرنا وفي ما قدم فيه الظرف يشكل الامر للتعارض فيه بين روايتي المثل
وموثقة سماعة والروايتان وان رجحتا من حيث السند ومعاضدة احديهما بالاخرى لكن للموثقة ايضا ترجيح باعتبار الاحكام معناها بخلاف الروايتين
لابهامهما من الاشتباه باعتبار ما ذكرنا من احتمالهما الوجهين الاخرين والاولى الاتيان بسلام عليكم ترجيحا للموثقة لاحكامها مع كونه من لفظ القرآن
ولو اقتصر مع ذلك على اداء اقل الواجب كما هو احتمال الوجه الثاني لتوجيه المثل لكان اولى فتدبر السادس قال في هى لو حيا بغير السلام ففيه
تردد اقربه جواز رده لعموم الآية انتهى وانت خبير بانه اذا كان الاقرب فيه جواز الرد ففي المسألة السابقة ايضا يكون الاقرب ذلك بطريق اولى فلا
ينبغي الاقتصار هناك على ذكر التردد وكان كلامه ههنا اشارة الى ما هو الاقرب هناك ايضا هذا ثم فيما جعله الاقرب ههنا تامل لان اكثر من
المفسرين واهل اللغة فسروا التحية بالسلام وعلى هذا فلا عموم للآية الكريمة بحيث يشمل ما نحن فيه نعم ذكر بعضهم انها مشتقة من الحيوة وحياك
الله بمعنى ابقاك فاطلق على الاخبار عن الحيوة ثم استعملت في الدعاء بذلك ثم قيل لكل دعاء وغلبت في السلام فلو ثبت ذلك فان خصوص السلام ليس من
معانيها اللغوية يتم ما ادعاه من العموم الى ذلك مع ان تجرد غلبتها في السلام ايضا يشكل الحكم بالعموم وقول ابن ادريس بعدم جواز الرد في غير ما كان بلفظ
السلام كما نقلنا عنه في الامر الثاني لا يخ عن قوة نعم ياتي هناك ايضا ما نقلنا من المعتبر في الامر السابق من تجويز بقصد الدعاء بانه كان مستحبا وبه
افتى العلامة ره ايضا في كرة حيث قال لو سلم عليه بغير هذا اللفظ اي سلام عليكم فان سميت تحية جاز رد مثله لعموم فحيوا باحسن منها فان لم
يسم تحية وقصد الدعاء جاز مع قصده لا قصد رد التحية ولا يخفى ان الحكم بما ذكره من الشرطين فيه لكن كان لعدم تحقيق ما يسمى تحية وما لا يسمى ولم
يفعل فيه التابع وجوب رد السلام كفائي كما ادعوا عليه الاجماع وورد به الاخبار ايضا فيكون لهذا اذا سلم على جماعة اجزاهم ان يرد واحد منهم فلا
يكفي رد من لا يكون منهم وعلى هذا فلو اشترك المصلي مع غيره في كون السلام عليهما ورد الغير فلا ريب في سقوط حتم الوجوب عن المصلي لكن هل
له ايضا ان يرده بعد قال في كرى لو رد بعد قيام غيره به لم يضر لانه مشروع في الجملة وهل هو مستحب كما في غير الصلوة لو ترك او لا فيه نظر من شرعيته
خارج الصلوة مستحبا ومن انه تشاغل بغير الصلوة مع عدم الحاجة اليه قال ثم في شرح الارشاد بعد نقل مجمل ما في كرى والاجود جوازه واستحبابه
لعموم الاوامر اذ لا يشترط انه مسلم اليه مع دخوله في عموم خطاب الرد استحبابا ان لم يكن واجبا وزوال الوجوب الكفائي لا يقدح في بقاء الاستحباب

كما في غيره

كان غير الصلوة فان استحباب رد الثاني محقق اتفاقا ان لم يوصف بالوجوب معللا بالامر ولو اشترطنا في جواز الرد قصد القرآن كما يظهر من الشيخ
او عللنا جوازه في الصلوة بانه قرآن صوري وان لم يقصد به كما ذكره بعض الاصحاب فلا اشكال في جواز رد المصلي بعد سقوط الوجوب انتهى وذكر
المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد انه ان قيل بجواز الدعاء بالسلام للمسلم مع استحبابه يجوز بعد رد الغير ايضا من قبل الباب وهو غير بعيد لما
مر من جواز الدعاء بكل لفظ وان كل ما كلمت به الرب فليس بكلام مبطل وان قلنا بعدم جوازه لغير الرد كما هو ظاهر عبارتهم لانه محلل الا ما
اخرج بدليل مثل الرد والسلام على النبي فالظاهر عدم جوازه بعد رد الغير لان تجويزه كان باعتبار وجوبه وكونه مخاطبا به بمثل جوابه وقد
سقط ذلك ولا نعلم خطابا اخر لا وجوبا ولا استحبابا اما الوجوب فظاهر لسقوطه وعدم امر اخر واما الاستحباب فلعدمه اولا فيستصحب الاصل
ولان الكلام مع عدم وجوبه لعدم دال عليه معلوم عدم استلزام رفع الوجوب ثبوت الاستحباب والجواز ايضا نعم لو ثبت كون كل واجب كفائي
مستحبا عينيا بعد فعله ايضا يثبت الاستحباب هنا وليس ذلك لظهور الدليل ولي تأمل في غير السلم في الصلوة ايضا وقد مر مثله في الصلوة على النبي
بعد فعلها او معلوم عدم جوازه عند مرة اخرى انتهى كلامه ملخصا وانت خبير بان ما اوردوه من مقابل ما نقلنا من الله والكم من الحكم بعد الفكر
او الاستحباب لكن يحتمل عندي تجويزه بقصد الوجوب الكفائي فانا لا نسلم في الواجب الكفائي هو سقوط الذم بفعل احدهم وهذا لا يقتضي سقوط
الوجوب بعد فعل احدهم اذ الواجب عندهم ما يذم تاركه بوجه ما فبعد فعل احدهم ايضا يمكن قصد الوجوب بهذا المعنى فانه يصدق عليه انه
يذم تاركه عند عدم اتيان احد المكلفين به فيه انه تاركه بوجه ما لانه لا يتحقق الوجوب في حال الذي يتعلق الذم بتركه في تلك الحالة اما مطلقا
ان كان واجبا عينيا او بوجه ما ان كان واجبا كفائيا ولا يكفي لوجوبه فيها تعلق الذم بتركه في حالة اخرى غير الحالة التي يفعل فيها والا لزم جواز
ان يقصد الوجوب في حال حرمة الفعل باعتبار وجوبه في حالة اخرى لتعلق الذم بتركه في الجملة على ما ذكرت لانا نقول انا لا نكتفي في قصد الوجوب
بفعل في حالة ما نفعله بمجرد تعلق الذم بتركه في الجملة وان كان في غير تلك الحالة حتى يلزم ما ذكرت بل نقول انه لا بد من رجحان فعله في تلك
الحالة مع تعلق الذم بتركه في الجملة وان لم يكن في تلك الحالة وذلك لانه يكفي في الفعل رجحانه الذي هو مشترك بين الواجب والندب
وفي الواجب بان يتأكد لذلك في العيني منه بتأكد ذلك بان رجحانه بحيث يذم تاركه مطلقا وفي الكفائي يتأكد ذلك بان رجحانه بحيث يذم تاركه
بوجه ما ولا ينافي ذلك الوجه في تلك الحالة التي يفعله فيها بل يكفي لتأكده كون تاركه مذموما في الجملة وان كان في غير تلك الحالة فان مجرد هذا
تأكيد في فعله زائدا على ما يترجح فعله من غير تعلق الذم بتركه اصلا على انه لو لم يسلم تأكده ذلك بالقياس الى الندب فلا ضير فيه فانا نقول ان لو
باصطلاحهم اعم من العيني والكفائي والكفائي اذا حقق ليس الا ما يسقط الذم على تركه عند فعل البعض لا انه يسقط وجوبه بفعل البعض مجوز
بقاء الوجوب بعد فعل البعض وان كان الوجوب في تلك الحالة لا مزية له عند التحقيق على الندب اذا عرفت هذا فنقول فيما نحن فيه مثلا ان
الاية الكريمة تدل على اطلاق الوجوب الذي يستفاد من الخارج بالاجماع او النص ليس الا ان الوجوب ليس عينيا بل هو كفائي وقد عرفت انه لا يلزم
منه الا سقوط الذم بتركه بعد فعل البعض ولا يلزم منه سقوط الوجوب بعده فيمكن لنا قصد الوجوب بذلك الامر من غير حاجة الى امر اخر ايجابي
او ندبي حتى يقال ان الاصل في الفرض عدمه كما ذكره هذا المحقق وعلى ما ذكرنا العوائد في سائر ما يرد انه واجب كفائي فان الظاهر من جميع نظائرها
الى الاوامر الواردة فيها بقاء الوجوب بعد فعل البعض وهذا لا ينافي ان يعلم من خارج في بعضها سقوط الوجوب بل الجواز ايضا بعد قيام البعض
كما ذكره هذا المحقق من مثال غسل الميت هنا لكن الاحوط فيما نحن فيه عدم الرد في هذه الصورة خروجا من الخلاف سيما مع ما عرفت في
كيفية الرد في بعض الصور من الاشكال وفي التأمل اذا كان من قصد بالسلام مع المصلي صبي فان لم يكن مميزا فالظاهر انه لا عبرة به وبرده وان كان
مميزا فهل للمصلي ان يكتفي برده وجهان اظهرهما العدم اما على القول بان عبادة الصبي ليست شرعية او مستندة الى امر من الشارع متوجه
اليه بل هي تمرينية وانما امر الشارع متعلق بوليه فلانه ح لا يكون داخلا في الفرد الكفائي فلا يتحقق الامتثال بفعله ويشكل ذلك مع
حضور الولي وكون رده بامره اذ الامر برد السلام ح اذا كان كفائيا يرجع الى امر المكلفين برده وولي المميز بامره برده فاذا رد المميز وكان
ذلك بامر الولي فقد تحقق الامتثال فلا يبعد في سقوط التكليف بل لا يبعد سقوطه وان كان لم يحضر الولي اذا كان رد الصبي له بناء
الولي على هذا الوجه اذ يكفي في امتثال الولي امر الصبي بكل ما امر به كلما يجب باتيانه بكل منها في وقته ولا يلزم امره بخصوص كل
منها في وقته واما على القول بكونها شرعية فلانه لا يستقيم القول بكونها بمعنى امر الشارع له بها على سبيل الوجوب لرفع القلم عنه فلا بد ان
يكون امره به لو كان على سبيل الندب ح لا يصح ادخاله في الواجب الكفائي الا ان يقال ان الوجوب الكفائي فيه يرجع الى وجوب شرطي بالنسبة الى
المكلفين اي انهم مكلفون بالرد حتما على تقدير عدم رد الصبي ليسقط عنهم بفعله وان لم يكن الصبي داخلا في المخاطبين بذلك الخطاب
فيه تعسف وبقي انه على القول بكونها شرعية ايضا تعلق الامر بالولي على سبيل الوجوب قد عرفت انه يمكن تصحيح الوجوب الكفائي بادخاله
الا ان الظاهر ان ظاهر الاية الكريمة التكليف الحتمي بالرد فلا يبعد لهذا الايجاب وجب صرفها عن ظاهرها وليس ذلك الا مع اشتراط البالغ العاقل
للاجماع على كون الوجوب بمعنى كفائيا واما الصبي المميز فلا اجماع فيه على ذلك فلتحمل الاية ح على الظاهر على ان كون الصبي مكلفا بكل واجب تكليفا
حرجيا او تمرينيا غير مسلم وما ورد في الصبي غير الا في عبادات خاصة كالصلوة والصوم وكون السلام منها ايضا غير ظاهر ح فلا وجه لصرف الامر في الاية
عن ظاهره وجعل الوجوب فيه كفائيا باعتبار ادخاله هذا ما سنح في هذا الفرع وكلام صاحب المدارك فيه لا يخلو عن اجمال واختلال والكلمات العلامة
الاردبيلي في شرح الارشاد وايات الاحكام عن ضعف وخلل كما يظهر بالتأمل فيهما افاده الناسخ لو كان المسلم صبيا مميزا ففي وجوب الرد عليه

وجهان

وجهان اظهرهما ذلك تمسكا بظاهر الامر كذا في المدارك وفيه تأمل فان اذا لغة للاهمال غاية الامر انه يقال انها للعموم عرفا وح فدعوى استفادة العموم
منها عرفا بحيث يشمل ما اذا كان المحيي صبيا ايضا لا يخلو عن اشكال وح فالحكم بجواز الرد عليه في الصلوة مع القول بالمنع من التسليم فيها الا ان يثبت
جوازه بدليل من خارج كما هو ظاهرهم كما سبق مشكل جدا فتدبر العاشرة لا فرق في هذا الحكم وهو وجوب رد السلام بين ما اذا كان المسلم
رجلا او امرأة وكذا المسلم عليه مع جواز رؤية احدهما للاخر واما اذا كان المسلم او المسلم عليه امرأة لا يجوز رؤيتها للاخر فالظاهر ايضا وجوب رد
سلامها وكذا ردها سلام الاخر عملا بعموم الاية الكريمة وان قالوا ان صوت الاجنبية عورة يحرم عليها اسماعه للاجنبي لا لضرورة اذ يمكن ان يقال
ان وجوب رد التحية ضرورة وايضا لا منافاة بين حرمة تسليمها وتجويز جوابها على المسلم عليه ويحتمل بناء على ما نقلنا عدم وجوب رد السلام عليها
ح الا خفيا بحيث لا يسمعه الاجنبي وكذا عدم وجوب رد سلامها لكونه حراما فلا يكون تحية شرعية يستحق الجواب لكن فيما نقلنا عنهم من كون صوتها
عورة تأمل كما اشار اليه المحقق الاردبيلي بل الظاهر من تتبع الاخبار والاثار وشيوع تكلم النساء مع الرجال في عهد النبي صلى الله عليه وآله وما قاربه كما
نقل من تكلم فاطمة عليها السلام مع سلمان وغيره وغير ذلك من دون ضرورة تلجئ اليه ظاهر او سيجيء تفصيل الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى في كتاب
النكاح هذا في غير الصلوة واما فيها فلو كان المسلم امرأة يحتمل عدم وجوب الرد سواء كان المسلم عليه رجلا او امرأة بناء على ما نقلنا من المنع من الانفصال
في الرد على ما هو بلفظ القرآن وهو سلام عليكم وكذا على احتمال الوجوب الرد بالمثل من كل وجه وكان لفظ المسلم هو ذلك اذ لا يصح خطابها به
لكن الظاهر كما يظهر مما تلونا عليك عدم وجوب الاقتصار على لفظ القرآن وكذا رعاية المثل من كل وجه فلا يتفاوت الحكم بهذا الاعتبار وفيه تأمل
الحادي عشر لو ترك الرد فيما يجب عليه الرد فالكلام في انه هل تبطل الصلوة به فقيل نعم للنهي المقتضي للفساد وضعفه الشارح في شرح الارشاد بان النهي عن امر
خارج عن الصلوة فلا يؤثر فيها او رد بان قيل القراءة التي يشتغل بها من الاذكار في زمان الرد يبطل لتحقق النهي عنه وهو وهم لان الامر لا يقتضي النهي عن الاضداد
الخاصة بل عن مطلق النقيض وهو المنع من الترك وبعد تقدم الكلام فيه فالمتجه عدم البطلان مطلقا سيما والتخصيص بالاذكار لعدم المنافاة بين ما في فعلها من
الذكر وبين الرد فهي ليست باضداد له فالحصر ضده في الاذكار فلو اقتضى الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص لتم ما قيل بناء على النهي في العبادات يقتضي
للفساد فيكون ذكره فاسدا مبطلا للصلوة لكن الحق كما يشهد به من حقق الاصول ما ذكره الشارح من ان الامر لا يقتضي النهي عن الاضداد الخاصة بل عن الضد
العام الذي هو الترك فلا يؤثر في بطلان الاذكار ولا الصلوة ثم الظاهر ان المراد بزمان الرد الذي ذكره هو تمام الوقت الذي امكنه الرد فيه واسماعه
للمسلم لكونه حاضرا فيه فاما اذا غاب بحيث لا يمكنه اسماع الرد الا بترك الصلوة والذهاب عقبه ليصل اليه ح يسقط وجوب الرد لمنافاته للصلوة
وعدم دليل على جواز قطع الصلوة لرد السلام اذ الاخبار كما نقلنا لا يدل الا على تجويز رد السلام في الصلوة لا على تجويز قطعها للرد والامر في الاية الكريمة
كما انه مطلق في وجوب الرد كذلك الاجماع على ما نقلوه مطلق في تحريم قطع الصلوة الواجبة ولا ترجيح لقطع الصلوة على ترك الرد سيما ان تفويت الرد
على قطعها انما حصل بفعله وتقصيره حيث لم يرد في حيث يمكنه الرد بدون ابطال الصلوة فالظاهر ترجيح تمام الصلوة الذي كان واجبا بالاصالة وعدم
تجويز قطعها باعتبار انه صار مقدمة لواجب اخر بفعله وتقصيره هذا وعلى هذا فلو فرض ان المسلم ذهب سريعا وكان المصلي في وقت حضوره ساكتا
ولم يبلغ ذلك الى حد السكوت الطويل المبطل للصلوة ثم شرع بالذكر بعد ما غاب المسلم بحيث لا يمكنه اسماع الرد بدون فعل المنافي فح يتم الصلوة ولا
يؤثر تركه الرد في صحة صلوته ايضا الا ان وجوب الاسماع على القول به انما هو مع امكانه واما اذا لم يمكنه ذلك فيجب عليه اصل الرد ولا يسقط ذلك بعدم
كان الاسماع ح يبطل صلوته بالاشتغال بالذكر وترك الرد بالكلية وانت خبير بانه ح يشكل الامر في هذه الصورة في تركه الرد واحتمال البطلان
كما ذكرنا وكذا في فعله احتمال ان يكون جواز الرد انما هو مع امكان اسماعه فاذا لم يمكن ذلك يسقط وجوب الرد وجوازه فيكون الرد كلاما منهيا
عنه مبطلا للصلوة ثم لا يخفى انه على القول باقتضاء الامر النهي عن الضد الخاص لا اختصاص للفساد بالصلوة التي سلم عليه فيها بل يسري الفساد ايضا
الى كل صلوة يصليها بعد ذلك قبل ما وجب عليه من رد السلام واسماعه الا ان يتضيق وقت الصلوة ولا يقدح في الفساد فيها توقف الاسماع على
الحركة والذهاب اذ لا مانع عنه ههنا بخلاف تلك الصلوة التي سلم عليه فيها كما ذكرنا نعم لو تعذر عليه الوصول اليه بالكلية ح يسقط وجوب
الاسماع لكن يبقى احتمال وجوب اصل الرد وكون الاخلال به موجبا للفساد فيما يصلي بعد ذلك والاحتياط في هذه الصورة واضح الثاني
عشر حكم العلامة في المنتهى بانه لا يكره لمن دخل على المصلي ان يسلم عليه محتجا بعموم ما يدل على استحبابه مثل قوله تعالى فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على انفسكم
اهل بيتكم او بعضكم على بعض ونقل القول بالكراهة عن جمع من العامة محتجين بانه غلط المصلي واجاب بانه قد كان ينبغي ان يكره له الدخول عليه لانه
ربما اشتغل خاطره فغلط ولما لم يلحظ ذلك هنا فكذا ثم وانت خبير بانه لا يوجب مزيد اشتغال له ينافي الاقبال على الصلوة الا ان يكون المصلي
من اهل الوسواس الذين يتشوشون بادنى شيء واما السلام فلا ريب انه يشوش اكثر الناس بقلقهم مع ما يتطرق في اكثر الامر في رده وكيفيته من الاشكال
والشبهات كما ظهر مما تلونا عليك في الفروع السابقة فلا يبعد ان يكون الاولى ترك السلام عليه الا اذا كان المصلي فقيها ويكون عبارة السلام مما لا اشتباه
في صحة رده بمثلها كسلام عليكم لكن الحكم بالكراهة شرعا بمثل هذه الوجوه لا يخلو عن اشكال قال في المدارك ويمكن القول بالكراهة لما رواه عبد الله بن جعفر
الحميري في كتاب قرب الاسناد عن الصادق ع انه قال كنت اسمع ابي يقول اذا دخلت المسجد الحرام والقوم يصلون فلا تسلم عليهم وصل على النبي ص ثم اقبل على صلوتك
واذا دخلت على قوم جلوس وهم يتحدثون فسلم عليهم ولا يخفى ان تلك الرواية تصلح سندا للقول بالكراهة كما ذكره لكن مع الوقوف فيها على ما هو
منطوق الرواية واما الحكم الكلي بها فلا يخلو عن اشكال لكن الرواية معارضة بما نقله في الذكرى عن البزنطي انه روى في نسبة احاديث الباقر عليه السلام
اذا دخلت المسجد والناس يصلون فسلم عليهم واذا سلم عليك فاردد فاني افعله وان عمار بن ياسر مر على رسول الله ص وهو يصلي فقال السلام عليك

يا نبي الله

وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا وفي حكمه الحرف الواحد المفيد كالامر من الافعال المعتلة الطرفين مثل ق من الوقاية وع من الوعاية لاشتماله على مقصود الكلام

بانتى الله ورحمة الله وبركاته وقد صلى الله عليه وآله ولا يخفى ان الجمع بينهما بحمل رواية البرنطي على مجرد الجواز فلا ينافي الكراهة التي حمل عليها رواية
الحلبي لا يخلو عن بعد لكن مع تعارض الروايتين لا يبعد القول بالاولوية التي اشرنا اليها والله تعالى يعلم **قوله** وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا
قلت ذكر بعض الائمة ره ان الكلام في اللغة موضوع لجنس ما يتكلم به سواء كان كلمة على حرف كواو العطف او على اكثر او كان اكثر من كلمة سواء كان
مهملا او مستعملا مفيدا او غير مفيد ثم قال انتهى الكلام لغة اي في العرف اللغوي على ما ذكره بعض المحققين في المركب من حرفين فصاعدا وانت خبير
بانه لا يخلو المركب من حرفين لا يكون كلاما لغة اما بحسب اصل اللغة فظ واما بحسب عرفهم الطاري فلان الظ من اطلاق كلامه كما ترى انه اشهر
في المركب من حرفين مط بلا تقييد لكونه موضوعا او مهملا او غير ذلك فلا اعرف منه هذا ومن هنا ظهر ان ما ذكره في الاشكال من ان النصوص خالية
عن هذا الاطلاق فلا بد حينئذ من ان يرجع منه الى الكلام لغة ليس على ما ينبغي اذ هذا الاطلاق مستند الى اللغة بل ينبغي ان يبقى ان مع الحكم بهذا
الاطلاق لا وجه لجعل حرف المد من الكلام لانه ليس حرفين بل حرفا واحدا الا ان يكون غرضه ان هذا الاطلاق ليس من جهة الشرع حتى يحتمل ثبوته
على جميع ما ولحروف المد ايضا لكونه بمنزلة الحرفين بل لا بد ان يرجع فيه الى اللغة والاصطلاح وقد ظهر ان حرف المد لا يدخل فيه لغة ولا
اصطلاحا او يكون مراده بالاطلاق هو اطلاق الكلام على حرف المد او كون الكلام هو المركب من حرفين مط حقيقة او حكما فانهم وقد ظهر ايضا انه لا
تعجب منهم في جزمهم بالحكم الاول مط او بناؤه على اللغة الا ان يكون مراده بالاطلاق الشمول لحرف المد ايضا ويرد عليه ح انه لا وجه لجزمهم بذلك
بل منهم من لم يتعرض لذلك ومنهم من تردد فيه ومن حكم بكونه كلاما حكم في الحرف المفهم ايضا فلا تعجب وقد ظهر ايضا انه جزمهم بكون الحرف المفهم
كلاما لغة محل كلام فتم واما الكلام الاصطلاحي فكانه اراد به اصطلاح اهل العربية اي ما يشتمل على الاسناد وبعد ما كتبت الحاشية رايت كلام
الشهيد ره في شرح الارشاد مط مشعرا بان الكلام الاصطلاحي هو الكلمة وقد اعتبر فيها الوضع اصطلاحا ولا ينافي المعنى اللغوي ما يدل على خلاف
ذلك فالمصير اليه متعين وح فالمركب من حرفين اعم من بحر من الكلام اللغوي والاصطلاحي يندفع عنه ما اوردنا من الوجوه لكن ما نقلنا عن
بعض الائمة منا قض فتد انتهى ولا يخفى ان كون الكلام بمعنى الكلمة على ما ذكره في شرح الارشاد وان كان ليس ببعيد لكن الظ من الكلمة ايضا لغة وعرفا
يشمل المهملات لا المعنى المصطلح الذي اعتبر فيه الوضع نعم اعتبار الوضع في الكلام ربما كان اصطلاح بعضهم كما نقل في الشرح العضدي لمختصر الحاجبي عن
ابي الحسين انه عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها احترازا عن المهملات ولا عبرة بتعريفه في مقابل ما نقلناه عن الائمة وربما كان
ذلك اصطلاحا منه على ان القيد المذكور ليس في كلام ابي الحسين على ما نقل عنه في الم وانما زاده الم المذكور في كلام ابي الحسين ايضا مؤيدا لما
نقلنا عن بعض الائمة وما زاده الم المذكور فهو بمعزل عن الاعتبار في مقابل كلامهما سيما مع نسبته الى ابي الحسين خلو كلامه عنه على ما هو الظ ثم
انه يمكن ان يكون اضافته لبيان معنى المتميزة وتفسيرها بان يكون من الحروف الموضوعة لغرض التركيب لا مثل ما يخرج من التنحنح ونحوه وح يشمل الموضوع
والمهمل ايضا وان كان لا يخ عن بعد لكن عدم صحة النقل على تقدير الحمل على ظاهره على ما نقلنا في الم مما يؤيد الحمل عليه فتم وقد يقال ان ما في القاموس
يدل على تردده في ان معنى الكلام هو الاول مما ذكره الرضي او بعد اعتبار الوضع فيه فيكون مرادفا للكلمة في مصطلح النحو وما ذكره الشهيد
هنا وفي شرح الارشاد مبني عليه وفيه تامل فانه ذكر في القاموس ان الكلام القول او ما كان مكتفيا بنفسه وقال في القول الكلام او كل لفظ مذل به
اللسان تاما او ناقصا وانت خبير بان المعنى الثاني الذي ذكره للكلام لا يحتمل الاول الذي ذكره الرضي ولا ما ذكره من معنى الكلمة النحوية بل الظ انه
اراد بكونه مكتفيا بنفسه ان يشتمل على الاسناد كما هو المعنى الاصطلاحي ولعل ذكره انما لان غرضه لا ينحصر على ذكر المعاني اللغوية فقط بل ذكر
بعض ما شاع من المعاني الاصطلاحية ايضا او باعتبار احتماله كونه كذلك ايضا معنى لغويا ويحتمل ان يريد به كونه دالا على معنى في نفسه فيكون
معنى ثالثا اخص من الكلمة النحوية لخروج الحرف منه دونها واما المعنى الاول الذي ذكره ففيه اشتباه فانه لما عرف كلا من الكلام والقول بالاخر فلم يتبين
لكل منهما معنى اخر فظاهره ان المعنى الذي ترادفا عليه غير مذكور في كلامه وانما لم يتعرض لبيانه لكونه معروفا وح فالحكم بانه هو المعنى الاول الذي
ذكره الرضي تحكم بالغيب لم لا يكون هو الثاني مما ذكره او غيرهما ان ثبت معنى غيرهما ويحتمل ان يكون غرضه تحقق كل من القول والكلام بكل من
المعنيين اللذين فسرهما بهما فحيث فسر القول بالكلام اراد به المعنى الثاني الذي فسر الكلام به لا المعنى الاول الذي عبر عنه بالقول المردود
الدود وكذا حيث فسر الكلام بالقول اراد به المعنى الثاني الذي فسر القول به لا المعنى الاول الذي عبر عنه بالكلام المردود وح فمرتدده في كل
منهما بين ما فسره من المعنيين وقد عرفت حال ما فسره في الكلام انه اما المعنى الاصطلاحي للكلام او معنى اخص من الكلمة النحوية واما المعنى
الذي فسره في القول فالظ منه ما يدل عليه اللسان اذا كان ما له من المهملة كما هو الظ الدال لا ان له اعتبار الوضع فح ينطبق على ما ذكره الشهيد من اعتبار
الوضع في الكلام لكن نص صاحب القاموس مما لا يصلح للتعويل بعد ما نقلنا من كلام بعض الائمة فكيف ما يحتمله عبارته احتمالا مع تردده فيهما مجمله
ويمكن ان يكون بالذال المعجمة كما وقع في بعض النسخ التي لا يخ عن صحته ويكون المراد به ما يدل ليس اللسان ان يجري به فينطبق على المعنى الاول الذي ذكره الرضي
لكن لا يلائمه الاقتصار على ما ذكره من التعميم بقوله تاما او ناقصا اي مشتملا على الاسناد ام لا او دالا على معنى في نفسه ام لا بل ينبغي ان يضاف احتمال
كونه مهملا ايضا بل هو اولى بالذكر الا ان يجعل هذا التعميم منه قرينة على ان ما يجري اللسان به مع كونه موضوعا وح يوافق نسخة الدال المهملة
وينطبق ايضا على ما ذكره الشهيد من اعتبار الوضع لكن قد عرفت انه لا يصلح للتعويل في مقابلة كلام الرضي وكيفما كان فلا يستقيم ما نقلنا من تردد
صاحب القاموس بين المعنى الاول الذي ذكره الرضي وبين كونه مرادفا للكلمة في مصطلح النحو هو ظ فليت شعري على ما حمله كلام القاموس
فنقل منه ما نقل فتد **قوله** وفي حكمه الحرف الواحد المفيد يعني انه وان لم يصدق عليه الكلام بالمعنى الذي عرفوه به لكنه في حكمه في تجويز كونه

لاشتماله

وان اخطا بحرف هنا السكت ومن حروف المد لاشتماله على حرفين فصاعدا ويشكل بان النصوص خالية عن هذا الاطلاق فلا اقل من ان يرجع فيه الى الكلام
لغة او اصطلاحا وحرف المد وان طال بمده بحيث يكون بقدر احرف لا يخرج عن كونه حرفا واحدا في نفسه فان المد على ما حققوه ليس بحرف
ولا حركة وانما هو زيادة في مط الحرف والنفس به وذلك لا يلحقه بالكلام ومن العجب انهم جزموا بالحكم الاول مط وتوقفوا في الحرف المفهم من حيث كون
المبطل الحرفين فصاعدا مع انه كلام لغة واصطلاحا وفي اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى وجهان وقطع

لاشتماله على مقصود الكلام وهو التعبير عما في الضمير باللفظ ويمكن ان يكون علة الحكم هي ذلك المقصود غير ظ فلعلها كانت امرا لا يتحقق في غير الكلام
ان كان على معقد ودره في شرح الارشاد حكم بالحاقه بالكلام بالمعنى المذكور لصدق اسم الكلام عليه لغة وعرفا قال بل هو كلام عند اهل العربية
فضلا عن الكلمة لتضمنه الاسناد المفيد فيدخل في مدلول الاخبار الواردة بابطال الكلام وربما احتمل عدم الابطال به بناء على ما اطلق من تقييد
الكلام بتركيبه من حرفين فصاعدا والموجود منه صوت حرف لا غير ويضعف بما مر من وجود صوت الكلام المقتضي للبطلان والتقييد بالحرفين من
كلام الفقهاء خرج تخريج الغالب لان المحذوف منه الاوامر بمنزلة المذكور فيكون المجموع حرفين فصاعدا انتهى ولا يخفى ان بعد ثبوت صدق
الكلام عليه لغة وعرفا واصطلاحا كما ادعاه هنا وفي هذا الكتاب ايضا يحق للشاني الحق ما ذكره من الحكم بالبطلان به وينبغي توجيه تعريف
الاصحاب باحد ما ذكره من الوجهين وعند ذلك يظهر انه داخل في الكلام حقيقة وليس ملحقا به حكما ولا بالالحاق باعتبار ظ تعريفهم لكن الكلام في
ثبوت تلك الدعوى لما نقلنا عن بعض الائمة من معناه لغة بظاهره ينادي بخلافه والتاويل في كلامه ايضا باحد ما ذكره الم من الوجهين من غير
شاهد من كلام معتمدي اللغويين مما لا وجه له نعم ان ثبت صدق الكلام عليه عرفا تماما يخرج بناء الحكم على تقديم اللغة او العرف والاظهر تقديم
العرف ان ثبت تواطؤ عرفهم عليه لما علم تاخره ولا الاصل تاخر تغيير العرف الحمل على اللغة ولا يخفى ان اثبات ذلك فيما نحن فيه مشكل جدا ويمكن
ان يقال بعد ثبوت شمول الكلام له عرفا ينبغي بناء الحكم عليه بناء على اصالة عدم التغيير وكلام بعض الائمة مجرد مع قبول ما ذكره من التاويل ليس
لا يصير حجة للعدول عن الاصل وح فلا شاهد على كون المعنى اللغوي ما ذكر ليس مجرد كلام بعض الائمة بل كلام معظم الاصحاب ايضا شاهد له
اذ الظ ان تقييدهم بالمركب من حرفين بناء على رعاية اللغة لعدم ظهور وجه اخر وما نقلنا عن بعض الائمة يحتوي ذلك ويؤيده وح فالتاويل
في الجميع بناء على اصالة عدم تغيير العرف مشكل جدا مع ان شموله له عرفا غير ظ ايضا عندنا والاولى رعاية الاحتياط في ذلك باتمام ما تكلم فيه
ثم الاعادة او القضاء والله تعالى يعلم واما الحرف الواحد غير المفهم فلا يبطل الصلوة به اجماعا على ما نقله في هي وكري وغيرهما ولعل لعدم انفكاك
الصلوة عنه غالبا فالحكم باجتنابه يؤدي الى العسر والحرج المنفيين ولعدم صدق الكلام عليه بالمعنى المشهور وعدم صدقه عليه بالمعنى الذي نقلنا عن بعض
الائمة لاصالة عدم البطلان واحتمال كون الكلام الوارد في الروايات بالمعنى الاخير فيقتصر فيما هو خلاف الاصل على ما هو المتيقن بل الظ حمله في
الروايات على المعنى الاخير لشهرته والشهيد ره في شرح الارشاد لما فسر الكلام بالكلمة استشكل بان الكلمة كما تطلق على ما تركب من حرفين مثل من
وعن تطلق ايضا على الحرف الواحد كالباء او الكاف او اللام الموصولة لمعان مخصوصة فانها احد اقسام الكلمة كما ان الاسم احد اقسامها واجاب بان الحرف
الواحد خرج من ذلك بالاتفاق على عدم ابطاله الصلوة فلولا ذلك امكن القول بابطال الحروف لدلالته على معنى في غيرها كما ذكر فتدبر **قوله**
وان اخطا بحرف مد السكت فان الحاقها انما لازم في محاورات العرب في الوقف وكره واما مع الابتداء به فلا ريب في صدق الكلام عليه فلا اشكال ولا
حاجة الى جعله في حكمه وهو ظ **قوله** وحرف المد عطف على الحرف الواحد المفيد اي في حكمه ايضا حرف المد اي الحرف الذي يمد باشباع ضمة
او فتحة او كسرة بحيث يحصل بعده حرف او اكثر والاولى التعبير عنها بالحرف الذي بعده مد وهو اولى فان حرف المد في اصطلاحهم هو الالف والواو
والياء الساكنة التي حركة ما قبلها من جنسها لا كلام فيه اذ لا بد في التكلم به من تلفظ حرفين قطعا الا ان يكون الحرف الاول من الصلوة وح لا ينبغي
حرف واحد فلا وجه للابطال به وعلى التقديرين فلا اشتباه فيه فتدبر **قوله** لاشتماله على حرفين فصاعدا حتى يستقيم حكمه بانه في حكمه او المراد
اشتماله على ذلك حقيقة الا انه جعل في حكمه باعتبار انه بعد عرفا حرفا واحدا ومن ان المد اما واو او الف وياء وتتبعها منه لا يخل بكونها حرفا
قوله فلا اقل من ان يرجع فيه اي في الكلام او في الاطلاق اي اطلاق الكلام او الاطلاق على ما ذكرنا سابقا في توجيه كلامه في الحاشية في قوله
وان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا **قوله** وحرف المد الظ انه من تتمة السابق وقد اشرنا سابقا الى ما فيه من الاشكال مع توجيهه واشرنا ايضا
هناك في الحاشية الى انه يمكن جعله وجها اخر للاشكال غير ما سبق من انه لا كلام فيه وانما الكلام معه في الوجه الاول فتذكر **قوله** والعجب
جزموا بالحكم الاول مط مع انه كلام لغة واصطلاحا قد ذكرنا في الحواشي السابقة ما يتعلق بهذا كله فلا وجه لاعادته **قوله** وفي اشتراط كون
الحرفين موضوعين لمعنى قلت الظ منه ان كلا من الوجهين يجري بعد ما ذكر من اطلاق الكلام على المركب من حرفين فصاعدا وان لم يكن كلاما
ولا اصطلاحا وح فعلى القول باشتراطه ان يكون الكلام هو ما تركب من حرفين موضوعين لمعنى فان لم يكن كلاما لغة ولا اصطلاحا وليت شعري
ان الكلام اللغوي ما هو واي امر لم يعتبر فيه زيادة على الموضوعية وبالجملة فلا وجه لهذا الكلام بناء على ما نقلنا من شرح الارشاد ايضا ولعله
فلا وجه لتخصيص ظهور الفائدة بصوت التنحنح ونحوه بل يظهر الفائدة في جميع صور التلفظ بحرفين مهملين الا ان يكون غرضه ان العمدة في هذا الباب
بتفوه التنحنح ونحوه كثيرا في الصلوة ولعله لم يرد به كون مجموع الحرفين موضوعا لمعنى بل اراد به كون كل منهما من الحروف الموضوعة لمعنى او لما
بهما معا ولغرض التركيب اي يصلح لشرط كون الحرفين من حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب بان يكون متميزة في النطق بحيث يصلح لان يركب
ويدل به على معنى ام لا يشمل الحروف الحاصلة حال الانين والتاوه والنفخ والتنحنح ونحوها مما لا يتميز فيه الحروف وفي كلام المص في كري اشعار بما
ذكرنا حيث قال لا يبطل بالنفخ الذي لا يتميز فيه الحروف وكذا التنحنح فانه لا يعد كلاما انتهى وح لا يتوجه عليه شيء مما اوردنا لكن فيه مع بعده
العبارة جدا ان ما نقله من قطع المص بعدم اعتباره ح ليس بظاهر لما نقلنا من الم ولو نظر الى قوله في الدروس والكلام بحرفين ولو النفخ
والانين والتاوه فيقول يجب ان يخصص ذلك بما اذا تميز فيها الحرفان بقرينة انه في كري ايضا حكم اولا بانه لو نفخ بحرفين وتاوه بهما بطل ثم
ما ذكرها نقلنا بل ربما اشعر كلامه فيهما بان التنحنح غير مبطل مط وغير مقيد بما ذكر من التفصيل في البيان صرح بالتفصيل الجميع وبالجملة فتا

وقطع المصدر بعدم اعتباره وظهور الفائدة في امرين اتحاد شيئين من التنحنح ونحوه وقطع العلامة بكونهما غير مبطلين مجيبا بانهما ليسا من جنس الكلام وهو حسن واعلم ان هذه الشروط من الشرائط بخوا ظاهرا قال

نقله من المصدر دليل على ان مراده بكونهما موضوعين لمعنى هو ظاهره وح فنقله عن المصنف مطابق لظاهر كلامه في شرح الارشاد لكن هذا حيث نظر من ان
عدم البطلان بالتنحنح ونحوه باعتبار ان الحرفين الخارجين ليسا موضوعين لمعنى كلا الذي عليه بل ان دلا على شيء فانما هو لا لذاته لا طبيعته لا وضعية
كذلك لانه اخ اح على وجه الصدع مع ان الكلام بالمعنى المصطلح عليه يعتبر فيه الوضع ولعن في المعنى اللغوي ما يدل على خلافه وعلى هذا فلا بد من حمل
هيهنا على ان ما ذكره اولا من التعليل انما هو بناء على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما ههنا وهو عدم الاشتراط وغيره من البعد ما لا يخفى ثم انه قال
في شرح الارشاد فان قيل يلزم من اعتبار الكلام الاصطلاحي عدم بطلان الصلوة بما لا تلفظ بالكلمات المهملة المشتملة على عدة حروف كثيرة لا لعدم
[illegible]

فان الشرط يعتبر كونه متقدما على المشروط ومقارنا له والامر هنا ليس كذلك وترك الفعل الكثير عادة وهو

بالجواز كما ذكرنا قال في مسئلة اخرى النفخ بحرفين يوجب الاعادة وكذا الانين والتأوه ولو كان بحرف واحد لم يبطل في مجرى حكم بطلان الصلوة بالنفخ
بحرفين معللا بانه كلام فكان مبطلا وكذا في التأوه والانين ثم نقل خلافهما الا عن بعض العامة والظاهر ان النفخ كالتنحنح في عدم
الحرفين فيه غالبا وعدم البطلان لعدم صدق الكلام عليه لو تميز هما بحيث يصدق الكلام عليهما فينبغي الحكم بالبطلان اذا كان عامدا
من حيث هو كذلك واما اذا كان عامدا في اصل النفخ قاصدا اليه على الوجه المتعارف فاتفق تميز حرفين فيه فحكمه ما ذكرنا في التنحنح من الحاقه
بالكلام سهوا ويؤيد ما ذكرنا من عدم البطلان بما يظهر من الحرفين في النفخ رواية التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن اسحق بن عمار عن
رجل من بني عجل قال سألت ابا عبد الله عن المكان يكون فيه الغبار فانفخه اذا اردت السجود فقال لا بأس ورواية ابي بكر الحضرمي عن
ابي عبد الله قال لا بأس بالنفخ في الصلوة في موضع السجود ما لم يؤذ احدا
[illegible]

ومما يقوي الاحتمال المذكور ما روي ان من سلم في الركعتين ثم ذكر فليتم على صلاته ولو بلغ بالصين ولا اعادة عليه مع ملاحظة التحديد المذكور
من بين لنا الحكم بوجوب التوالي فيها بلا دليل وان اريد به خروجه عن كونه مصليا عرفا حين اشتغاله بذلك الفعل قليلا لا بين اجزاء الصلوة بطلوع
المصلي عرفا حين اشتغاله بذلك الفعل ايضا بخلاف ما اذا كان كثيرا فيفيد انه من اين علم ان عدم صدق المصلي عليه في اثناء الصلوة يوجب بطلانها
لم لا يجوز ان يكون الصلوة ايضا مثل الغسل في جواز تفريق اجزائه وعدم صدق الغاسل عليه فيما بينها سيما اذا جاز فيها البناء ولو بلغ الصين وايضا
الفعل الكثير يمكن ان يجتمع مع الاشتغال بالصلوة كان يشتغل في اثناء قراءته واذكاره بفعل لا ينافي القراءة والذكر في عدم صدق المصلي عليه عرفا
غير ظ مع ان ظاهر اختلافهم المنع عن الفعل الكثير مطلقا وبطلان الصلوة به بشموله فالتعليل لا يفي بتمام المدعى وبما قررنا ظهر ان ما ذكره المحقق لا دليل
من ان دليل الحكم كانه الاجماع والفعل الدال على ان في الصلوة اذا اشتغل بفعل يخرجه في العرف عن كونه مصليا ولا يبقى معه انه مصل يبطلها او مثل
بمثله في القراءة والسكوت ورفع الصوت وغيرها مما فيه ويمكن ايضا ان يعلل الحكم مع الاجماع بان النبي صلى الله عليه وآله صلى بدون اشتغاله بفعل
بعتد به خارج عنها واو … العادة بفعله ثم قال صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي فيجب علينا مثله الا ما ثبت جواز الاشتغال به
بدليل خارج من نص او اجماع وفيه ايضا تامل والاولى الاكتفاء بالاجماع والله تعالى يعلم واما الروايات فلم اقف على شيء منها صريح في هذا
الباب لكن فيها ما يمكن ان يناسب نقله كموثقة يب باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات وفي الفقيه باب المصلي يعرض له السباع والهوام عن عمار
الساباطي قال سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون في الصلوة فيرى حية بحياله يجوز له ان يتناولها فيقتلها فقال ان كان بينه وبينها
خطوة واحدة فليخط وليقتلها والا فلا ولا يخفى ان المنع في صورة الزيادة عن الخطوة الواحدة يمكن ان يكون باعتبار استلزام الفعل الكثير بخلاف
ما اذا لم يزد لكن ينبغي ان يقيد بعدم الخوف كما قال في المعتبر بعد نقل الرواية يعني اذا لم يخفه اذ لا منع مع الخوف وان وجب قطع الصلوة ويمكن
حمل الخبر في الصورتين على ما اذا استلزم قتلها الفعل الكثير ويقال ان مع قربها بما يخطى يشتد الخوف غالبا فيجوز معه قتلها اما باعتبار تجويز
الفعل الكثير في الصلوة واستثناء هذه الصورة من قاعدة المنع عن الفعل الكثير فيها او بحمل الكلام على انه فليقطع الصلوة وليخط وليقتلها وفيه
بعد واما مع بعدها بما لا يخطى فلا يشتد الخوف فلا يكون تجويز قتلها باحد الوجهين فلا يجوز قتلها اصلا ويمكن ايضا ان لا يحمل الخبر على ما اذا استلزم
القتل الفعل الكثير بل يقال ان مع قربها بما يخطى له قتلها مطلقا اما مع عدم ايجابه الفعل الكثير فظ واما مع ايجابه فلشدة الخوف حينئذ وذلك على احد
ما ذكرنا من الوجهين واما مع بعدها بما لا يخطى فيحمل المنع على تعميم الكراهة فيكون في صورة ايجابه للفعل الكثير محمولا على الحرمة لعدم شدة الخوف
الموجبة لتجويز احد ما ذكرنا من الوجهين وفي صورة عدم ايجابه محمولا على الكراهة ولا بعد في كراهة الاشتغال في الصلوة مع بعدها كذلك لعدم
شدة الخوف وان لم يوجب الفعل الكثير وبما ذكرنا ظهر انه يمكن ايضا تنزيل الخبر في الصورتين على ما اذا لم يستلزم قتلها الفعل الكثير وحمل المنع في
الصورة الثانية على الكراهة فتدبر ومنها صحيحة حريز في يب في الباب المذكور على الظ وكذا الكافي باب المصلي يعرض له شيء من الهوام عن حريز عمن اخبره عن
ابي عبد الله قال اذا كنت في صلوة الفريضة فرأيت غلاما لك قد ابق او غريما لك عليه مال او حية تخافها على نفسك فاقطع الصلوة واتبع الغلام
او غريما لك واقتل الحية وهذه الرواية رواها في الفقيه في باب المصلي يعرض له السباع والهوام عن حريز بحذف السند عن ابي عبد الله بلا توسط عمن
اخبره وطريقه اليه صحيح لكن كانه لا تعويل عليه مع وجود عمن اخبره في الكتابين ولا يخفى ان اطلاق الحكم بقطع الصلوة في هذه الصورة الظ انه باعتبار
استلزام الاشتغال باحد ما ذكر فيها الفعل الكثير غالبا لكن يشكل الاستدلال اذ الاكثر انه لا ينفك عن بعض المنافيات الاخر ايضا كالاستدبار ونحوه
فيمكن ان يكون بذلك الاعتبار ومنها ما في صحيح الفقيه باب ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه وفي يب باب ما يجوز الصلوة فيه من اللباس والمكان من الزيادات
عن علي بن جعفر عن اخيه موسى وعمها وسأله عن الرجل يكون في صلوته فرماه رجل فشجه فسال الدم فانصرف فغسله ولم يتكلم حتى رجع الى المسجد
هل يعتد بما صلى او يستقبل الصلوة قال يستقبل الصلوة ولا يعتد بشيء مما صلى والظ فيه ايضا ان الاستقبال باعتبار الفعل الكثير واحتمال ان يكون
باعتبار بعض المنافيات الاخرى الذي يلزم في الاكثر كما ذكرنا في الحديث السابق وربما كان الاحتمال المذكور هيهنا ابعد اذ اكثرية اللزوم هيهنا غير ظ
بخلافها هناك سيما مع التصريح هنا بعدم التكلم فافهم ومنها موثقة يب وفي الباب المذكور عن سماعة ورواها في الفقيه ايضا في الباب المذكور
عن سماعة بحذف الاسناد وسنده اليه موثق حسن قال سألته عن الرجل يكون قائما في الصلوة الفريضة فينسى كيسه او متاعا يتخوف ضيعته او هلاكه
قال يقطع صلوته ويحرز متاعه ثم يستقبل الصلوة قلت فيكون في الصلوة الفريضة فتفلت عليه دابة او تفلت دابته فيخاف ان تذهب او يصيب منها عنت فقال لا بأس
بان يقطع صلوته ولفظ الفقيه قوله عليه السلام ثم يستقبل الصلوة وزاد في آخر الحديث ويحترز ويعود الى صلوته ولا يخفى انه على ما في الكتابين
الحكم بالقطع فيه ايضا كما ذكرنا في الحديثين السابقين لكن على تقدير ما لحق الفقيه يعود الى صلوته هو البناء لا القطع فلا بد من ارتكاب خلاف ظ اما في
العود او في القطع فعلى الاول يحمل القطع على ظاهره ويحمل العود على … الاشتغال في اثنائها بشيء خارج عنها وان لم يبطلها او ترح يحمل على ما
اذا لم يستلزم ما ينافي الصلوة من الفعل الكثير او الاستدبار او غيرهما فتدبر ومنها بعض الروايات المتقدمة في بحث الكلام كصحيح محمد بن مسلم قال سألت
ابا جعفر عن الرجل يأخذه الرعاف والقيء في الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته وان تكلم ورواية اسمعيل بن عبد الخالق
قال سألته عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد فليبن
على صلوته ومنها رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام انه قال في رجل يصلي ويرى الصبي يحبو الى النار او الشاة تدخل البيت لتفسد الشيء
قال فلينصرف وليحرز ما يتخوف ويبني على صلوته ما لم يتكلم ولا يخفى ان ظاهرها البناء وان وجب الفعل الكثير فاما ان يؤول باستثناء امثال هذه

البطلان بحكم

تعقب

من قاعدة

وهو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا لا كثيرة بالعدد فقد يكون الكثير فيه قليلا كحركة الاصابع والقليل فيه كثيرا كالوثبة الفاحشة و
يعتبر فيه التوالي فلو تفرق بحيث حصلت الكثرة في جميع الصلوة ولم يتحقق الوصف

من قاعدة النهي عن الفعل الكثير او يخص بما اذا لم يوجب ذلك كما وجب تخصيصها بما اذا لم يحدث منافي آخر ايضا كالاستدبار ونحوه ومنها الاخبار
الواردة بجواز المشي في الصلوة للتقدم بالصف فيها اذا وجد ضيقا في الصف كصحيح يب باب احكام الجماعة وفي الجماعة عن محمد بن مسلم عن احدهما
انه سئل عن الرجل يدخل المسجد يخاف ان تفوته الركعة فقال يركع قبل ان يبلغ القوم ويمشي وهو راكع حتى يبلغهم وموثقة يب باب فضل
المساجد والصلوة فيها من الزيادات عن الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله قال اتموا الصفوف اذا وجدتم خللا ولا يضرك ان تتاخر اذا وجدت
ضيقا في الصف وتمشي منحرفا حتى تتم الصف ومثلها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب
ومنها رواية سعيد الاعرج الاتية في بحث جواز الشرب في الوتر لمريد الصيام وموعظة ان هذا وقد ظهر لك بما تلونا عليك ان ما نقلنا عن المنتهى
ان كلما ثبت ان النبي والائمة عليهم السلام فعلوه في الصلوة او امروا به فهو من حيز القليل محل تامل اذ ان كثيرا منها يشمل بعمومها او اطلاقها ما اشتمل
على الفعل الكثير ايضا ومنها مثل الخبر الذي ذكره هو ايضا في امثلته الا ان يحمل كلامه على ان جنس ما يكون في حيز القليل بقرينة الاجماع المذكور
ولا يخفى ان التخصيص في بعضها لا يخ عن بعد وقد عرفت انه يمكن القول بالاستثناء ايضا ولعل هذا هو الظ في بعضها كما نقلنا من روايات المشي ورواية
الوتر واما في بعضها فالقول باستثنائها مطلقا مع وجود احتمال التخصيص وان كان بعيدا لا يخ عن اشكال خصوصا فيما قصر من جهة السند ايضا
عن معارضة الاجماع والاحوط فيها فيما لا يضطر اليه … شرعا تركه واتمام الاضطرار او الضيق الشرعية كاحتمال ضرر وبعض محذور
او ما يعتد به فالاحوط الاشتغال بما رخص فيه ثم اتمام الصلوة واعادتها بل في شيء هو … في اثناء الصلوة … وفي
موضعا ويبني على صلوته كصحيح فضيل بن يسار ورواية ابي سعيد … المتقدمتين في بحث الكلام وغيرهما والظ ان الوضوء بعد في العرف كثيرا ان
حضر الماء لم يحتج الى خروج وعود فكيف مع الحاجة اليهما مع … تلك النصوص بل التصريح في بعضها بالخروج والانصراف فعلى تقدير العمل بتلك
الروايات كما اختاره الشيخ وابن ابي عقيل وتوافق المعتبر كانه لا بد من القول بكونه مستثنى من القاعدة لا حمل الكثير على ما زاد على امثال ذلك
والله تعالى يعلم **قوله** وهو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا فقد ظهر مما نقلنا في الحاشية السابقة عن … ان الاجماع انما انعقد على حرمة
الفعل الكثير وانهم حملوا بناء الكثرة على العرف والعادة لعدم تحديدها شرعا لكنهم عللوا المنع بانه يخرج به عن كونه مصليا ويدل على ذلك كله
كلام المعتبر ايضا فانه قال الفعل الكثير الخارج عن افعال الصلوة يبطلها وعليه العلماء لانه يخرج به عن كونه مصليا وهو ما يسمى في العادة كثيرا انتهى
وعلى هذا فتفسير الفعل الكثير بما ذكره مأخوذ من التعليل الذي ذكروه وقد عرفت ان مرادهم منه غير واضح فالظ اعتبار الكثرة العرفية من غير نظر
الى التعليل المذكور ثم الحكم بان ذلك يختلف باختلاف الافعال فان حركة الاصابع ونحوها وان كثرت لا تعد فعلا كثيرا عرفا الا اذا كانت
متفاحشة وفي كرة واعتبر الامران الكثرة مع الخروج فقال يحرم الكثير الخارج عن الصلوة اذ اخرج به عن كونه مصليا لسلب اسم الصلوة فلا يبقى
حقيقتها وفيه ايضا ما اشرنا اليه من الاشتباه في الحد المخرج انتهى كما اري جريان التعليل في بعض الافعال التي لا تعد كثيرا اصلا … بعد عرفا
منافيا لوضع الصلوة فيخرج به ايضا عن كونه مصليا كالوثبة الفاحشة فصرح بشمول الفعل الكثير بالمعنى الذي اراده وفسره به لتلك الافعال
ايضا وان لم تعد كثيرة عرفا ولا يخفى ان حكم العرف بذلك غير ظ لعدم معرفة اهله بما يعتبر في الصلوة وما ينافيها سوى ما بين وحدد في الشرع فما لم
يثبت منافاة شيء لها شرعا لا يحكمون بمنافاته لها ولا دليل على منافاة مثل تلك الافعال لعدم نص في هذا الباب والاجماع المنقول ايضا
لا يشمله لانه وقع في الفعل الكثير وهذا لا يدخل فيها وعلى تقدير حكم العرف بذلك فالاعتبار بحكمه في امثال هذه الامور غير ظ اذ الصلوة
حقيقة شرعية يجب ان يراعى فيها ما اعتبر فيها في الشرع ولا عبرة بحكم العرف واهله فيها انما يعتبر حكمهم فيما لم يبين حقيقته وحدوده شرعا ويؤيدها
ذكرنا انه قد ورد في النصوص تجويز بعض الافعال التي لولا النصوص لظن فيها ايضا كونها منافية لوضع الصلوة كالوثبة الفاحشة وذلك كما
نقله الشارح من حمل امامة وحسنة التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن سماعة قال سألت ابا الحسن عليه السلام قلت اكون اصلي فتمر بي الجارية فربما
ضممتها الي قال لا بأس وكموثقة في الباب المذكور عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس ان تحمل المرأة صبيها وهي تصلي وترضعه وهي
تتشهد وبالجملة فالحكم ان لا اعتبار في امثال هذه بحكم العرف واهله مما لا وجه له والعلامة ايضا في كرة حكم بما حكم به الشارح لكنه على اشكال في الفعلة
الواحدة اذا فرطت بطلت على اشكال كالوثبة الفاحشة وكذا المحقق الشيخ علي مع الاشارة الى تردد حيث قال قد يبطل الفعل كالطفرة الفاحشة
فيكون كثيرا مبطلا على تردد والظهر الابطال لانتفاء صدق الصلوة معه وقد ظهر بما ذكرنا ان الاظهر عدمه لكن ينبغي رعاية الاحتياط في كل باب
والله الموفق للصواب **قوله** ويعتبر فيه التوالي لا يخفى انه لا وجه لهذا التحقيق على ما ذكره من تفسير الفعل الكثير وهو ما خرج فاعله به عن كونه مصليا
عرفا فان كلما كان سببا للخروج المذكور يجب تركه سواء كان متواليا ام لا وما لم يكن كذلك فلا منع عنه وان كان متواليا نعم انما يتجه ذلك على اعتبار
الكثرة العرفية على ما نقلنا من في المعتبر اذ يمكن الاتيان بالفعل الكثير عرفا في جميع الصلوة من غير ان يكون منافيا لها كما نقل من حمل امامة فانه
اذا اعتبر جميع مرات حملها ووضعها فلا شك انه يعد كثيرا عرفا فلا بد من اعتبار التوالي لتحريم … ولا يخفى انه وان حصل الاحتراز المذكور لكن
يشكل بانه يمكن فرض الفعل الكثير بحيث يخرج به عن الصلوة مع عدم التوالي ايضا كان يكثر الافعال الخارجة كثرة بالغة بحيث لا يطلق عليه المصلي معها
عرفا وان تخلل بين كل اثنين ذلك منها شيء من افعال الصلوة فالظ انهم لا يجوزون مثل هذا الفعل مع عدم التوالي فعلى اعتبار التوالي لا يعلم
المنع منه من كلامهم بل يظهر منه تجويزه فالاولى ان ملاك الامر هو اطلاق الكثرة عرفا وينبه عليه ان ذلك قد يختلف باعتبار توالي الافعال
وتفريقها اذ ربما يعد كثيرا عرفا مع التوالي ولا تعد كثيرة مع التفريق وهذا لا ينافي ان يعد بعضها كثيرا مع التفريق ايضا كما في الصورة التي فرضناها

ويمكن

ويمكن ان يحمل التوالي عرفا وح فكانه يرجع الى ما ذكرنا فان الافعال الكثيرة مع توالبها حقيقة دفعها من التوالي يصدق في العرف متواليا ويطلق عليها
الكثير بخلاف ما اذا تخلل بينها فصل يعتد به من اجزاء الصلوة اذ لا تعد كثيرة لعدم توالبها عرفا فتفطن **قوله** ثم ان المص ذكره ترددا في
اعتبار التوالي فانه قال لو كان الفعل الكثير متواليا ابطل قطعا ولو تفرق بحيث حصلت الكثرة باجتماع اجزائه وكل واحد منها لا يعد كثيرا ففي
ابطال الصلوة به وجهان من وجود ما ينافي الصلوة مجتمعا فكذا متفرقا ومن خروجه بالتفرق عن الكثرة عرفا وحديث حمل امامة يقوي اشتراط التوالي
انتهى ولا يخفى قوة الوجه الثاني وضعف الاول جدا والاظهر ان توجيه الاول بان الاجماع وقع على المنع من الفعل الكثير في الصلوة وهذا منه
وهذا وان كان لا يخرج عن وجه لكن الثاني اقوى منه ايضا ويمكن ان يقوى ايضا انهم وان اطلقوا الفعل الكثير لكن يظهر من تعليلهم اعتبار الخروج به
عن الصلوة عرفا ومع التفرق لا يحصل ذلك فتحقق الاجماع فيه غير ظاهر ولا دليل على المنع غيره فيبقى الاصل سالما عن المعارض فتدبر **قوله** في
المجتمع منها اي التوالي منها وما اجتمع منها في نفس الامر مع تقدير الاجماع فكلامه ليس على سياق ما نقلنا عن الذكرى فانه فرض الاجماع اجزائه
اي على تقدير اجتماعها فافهم **قوله** ومن هنا كان النبي صلى الله عليه وآله هذه الرواية من طرق الجمهور كما نقلنا عن الذكرى وكانه من هذا القبيل
ما رواه في الفقيه باب ما يصلى فيه عن ابي بصير عن ابي عبد الله انه صلى الحسين بن علي عليهما السلام في ثوب قد قلص عن نصف ساقه وقارب
ركبتيه ليس على منكبيه منه الا قدر جناحي الخطاف وكان اذا ركع سقط عن منكبيه وكلما سجد يناله عنقه فرده على منكبيه بيده فلم يزل ذلك
ذابه مشتغلا به حتى انصرف **قوله** يحمل امامة وهي ابنة ابنته امامة بنت ابي العاص بن الربيع بن عبد العزى بن عبد الشمس امها زينب بنت رسول
الله ص تزوجها علي بن ابي طالب بعد فاطمة عليها السلام وهي بنت اختها امرته بذلك فاطمة ع ثم تزوجها [illegible] الزبير بن العوام لان اباها اوصى بها اليه
ذكره في الصلوة كذا في جامع الاصول لابن الاثير **قوله** ولا يقدح القليل وذلك لان الاصل خرج منه الكثير بالاجماع فيبقى الباقي ويدل عليه ايضا
روايات وردت في افعال خاصة كحسنة الحلبي بابرهيم في باب المصلي يعرض له شيء من الهوام وفي يب باب كيفية الصلوة من الزيادات عن ابي عبد الله
في الرجل يقتل البقة والبرغوث والقملة والذباب في الصلوة اينقض صلوته ووضوءه قال لا ورواها في الفقيه ايضا باب المصلي يعرض له السبع عن
الحلبي وطريقه اليه صحيح وصحيحة الكافي ايضا في الباب المذكور وان كان فيه كلام باعتبار محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
قال ان وجدت قملة وانت تصلي فادفنها في الحصى وروى مثله في يب في الباب المذكور عن ابي حمزة مقطوعا قال ان وجدت قملة وانت تصلي فادفنها
في الحصى ومنها حسنة الحسين بن ابي العلا او صحيحته قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يقوم في الصلوة فيرى القملة قال فليدفنها في الحصى فان عليا
كان يقول اذا رأيتها فادفنها في البطحا وفي الفقيه ايضا الباب المذكور سأل محمد بن مسلم ابا جعفر ع عن الرجل يرى الدابة وهو يصلي قال يلقيها عنه
ان شاء او يدفنها في الحصى وعنه ايضا سأل الحلبي ابا عبد الله ع عن الرجل يحتك وهو في الصلوة قال لا باس ومنها ايضا باب ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه في
صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع وعن الرجل يحرك بعض اسنانه وهو في الصلوة هل ينزعه قال ان كان لا يدميه فلينزعه وان كان يدمي فلينصرف ومنها ايضا
وعن الرجل يكون به الثالول او الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل
الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله ومنها ايضا عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير او غيره هل يحكه وهو في صلوته قال لا باس وفي الفقيه
ايضا باب المصلي يريد الحاجة رواية زكريا الاعور قال رأيت ابا الحسن ع يصلي قائما والى جانبه رجل كبير يريد ان يقوم ومعه عصا له فاراد ان يتناوله
فانحط ابو الحسن ع وهو قائم في صلوته فناول الرجل العصا ثم عاد الى موضعه الى صلوته وهذه الرواية في يب في الباب المذكور ومنها ايضا رواية ابي
الوليد كانه ذريح المحاربي الثقة فالخبر صحيح قال كنت جالسا عند ابي عبد الله ع فسأله ناجية ابو حبيب فقال له جعلني الله فداك ان لي رحا اطحن فيها
فربما قمت في ساعة من الليل فاعرف من الرحا ان الغلام قد نام فاضرب الحائط لاوقظه فقال نعم انت في طاعة الله عز وجل تطلب رزقه ورواه في الفقيه
ايضا مرسلا في الباب المذكور سؤال ابي حبيب وجوابه عليه السلام بهذا المضمون بعينه وان كان بينهما بعض الاختلافات في اللفظ ومنها ايضا في الكافي
المذكور في رواية محمد بن بجيل قال رأيت ابا عبد الله ع يصلي فمر به رجل وهو بين السجدتين فرماه ابو عبد الله ع بحصاة فاقبل اليه الرجل وفي يب في
الباب المذكور صحيحة معوية بن وهب البجلي قال سألت ابا عبد الله ع عن الرعاف اينقض الوضوء قال لو ان رجلا رعف في صلوته وكان عنده ماء
او من يشير اليه بماء فيتناوله برأسه فغسله فليبن على صلوته ولا يقطعها ومثلها حسنة الحلبي بابرهيم المتقدمة بحث الكلام عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا او شمالا او بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم
ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وكذا صحيحة عمر بن يزيد في الفقيه باب صلوة المريض والمغمى
عليه عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يرعف وهو في الصلوة وقد صلى بعض صلوته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله من غير ان
يلتفت وليبن على صلوته فان لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلوة قال والقيء مثل ذلك وفي يب ايضا في الباب المذكور صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
قال سألته عن الرجل يكون في صلوته فيستأذن انسان على الباب فيسبح ويرفع صوته ويسمع جاريته فتأتيه فيريها بيده ان على الباب انسانا هل يقطع
ذلك صلوته وما عليه فقال لا باس لا يقطع ذلك صلوته ومنها ايضا الباب المذكور وفي الكافي ايضا باب ما يقطع حسنة الحلبي بابرهيم عن ابي عبد الله ع
انه سئل عن الرجل يريد الحاجة وهو في الصلوة فقال يومي برأسه ويشير بيده والمرأة اذا ارادت الحاجة وهي تصلي تصفق بيديها وزاد في يب بعد قوله بيده
ويسبح وهذه الرواية في الفقيه ايضا عن الحلبي باب المصلي يريد الحاجة مع قوله ويسبح وفيه ايضا مثلها عن عبد الله بن ابي يعفور بدون ويسبح وطريقه اليهما
صحيح وفيه ايضا بعد هذا الخبر سأل حنان بن سدير وطريقه اليه صحيح موثقة ايومي الرجل في الصلوة فقال نعم قد اومأ النبي ص في مكان من

الانصاري كان معه قال حنان ولا اعلم الا [illegible] المهملة على الجيم عصا معوج الراس كالصولجان وفيه ايضا بعد رواية حنان
وسأله عمار بن موسى عن الرجل يسمع صوتا بالباب وهو في الصلوة فيتنحنح لتسمع جاريته واهله لتأتيه فيشير اليها بيده ليعلمها من بالباب لتنظر من هو فقال
لا باس به وعن الرجل والمرأة يكونان في الصلوة فيريدان شيئا ايجوز لهما ان يقولا سبحان الله فقال نعم ويوميان الى ما يريدان والمرأة اذا ارادت شيئا ضربت
على فخذها وهي في الصلوة وفيه ايضا باب احكام السهو في الصلوة عن عبد الله بن المغيرة وطريقه اليه حسن بابرهيم بن هاشم ويجوز ايضا طريق اخر انه قال لا باس
ان يعد الرجل صلوته بخاتمه او بحصى ياخذ بيده فيعد به وفيه ايضا باب ثواب الوتر عن عبد الله بن ابي يعفور وطريقه اليه صحيح عن ابي عبد الله ع قال
استغفر الله في الوتر سبعين مرة وتنصب يدك اليسرى وتعد باليمنى الاستغفار وفيه ايضا ما يسجد عليه وما لا يسجد عليه روى عن علي بن بجيل انه قال
رأيت جعفر بن محمد عليهما السلام كلما سجد فرفع راسه اخذ الحصى من جبهته فوضعه على الارض وفيه ايضا قال يونس بن يعقوب رأيت ابا عبد الله ع يسوي
الحصى في موضع سجوده بين السجدتين ورواه في يب ايضا في الباب المذكور عن يونس بن يعقوب بسند موثق وفي يب باب وضع الجبهة على الارض وابن عبد
الملك بن عمرو قال رأيت ابا عبد الله ع سوى الحصى حين اراد السجود وفي يب باب احكام السهو من الزيادات رواية حبيب الخثعمي قال شكوت الى ابي عبد الله ع
كثرة السهو في الصلوة فقال احص صلوتك بالحصى او قال احفظها بالحصى هذه هي الروايات التي وقع اليها نظري في هذا الباب في الكتب الثلثة وما كان
فيها غيرها ايضا لكن كان فيما نقلنا كفاية ولا يبعد ان يستنبط من جملتها المنع عن الافعال الخارجة عن الصلوة فيها في الجملة وانه لا يجوز للمصلي ان يفعل
فيها ما يشاء وهذا بناء على ما اجمعوا عليه من المنع عن الفعل الكثير فتدبر **قوله** ومسح الجبهة هذا ايضا من المنصوص اذا التصق بها التراب ففي يب
في الباب المذكور صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته ايمسح الرجل جبهته في الصلوة اذا لصق بها تراب فقال نعم قد كان ابو جعفر ع يمسح جبهته في
الصلوة اذا لصق بها التراب اما النصوص الواردة في قتل الحية والعقرب فقد تقدم بعضها اول البحث موثقة عمار في جواز قتل الحية اذا كان بينه
وبينها خطوة ومرسلة حريز المشتملة على قطع الصلوة وقتل الحية وقد تكلمنا عليهما هناك ولا يخفى ان من اطلق جواز قتل الحية في الصلوة وحكم بكونه منصوصا
كالشارح ليس نظره الى تينك الروايتين بل الى روايات اخرى كصحيحة يب في الباب المذكور وفي باب المصلي يعرض له شيء من الهوام عن محمد بن مسلم قال سألت
ابا عبد الله ع عن الرجل يكون في الصلوة فيرى الحية او العقرب يقتلهما ان اذياه قال نعم وحسنة يب وصحيحته في الباب المذكور والفقيه باب المصلي يعرض له
السباع والهوام عن الحسين بن ابي العلا قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يرى الحية والعقرب وهو يصلي المكتوبة قال يقتلهما وفي الفقيه بضمير التثنية
ورواية الفقيه باب ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه عن زرارة وطريقه اليه صحيح عن ابي جعفر ع انه قال الرجل يرى العقرب والافعى والحية وهو يصلي ايقتلها
قال نعم ان شاء فعل ولا يخفى انه ليس في شيء من تلك الروايات التصريح بعدم فساد الصلوة فربما كان المراد تجويز القتل لما يعرض له من الخوف و
ان لزم منه قطع الصلوة وعلى هذا فيبنى فساد الصلوة وعدمه على ما يقتضيه حكم الشرع فيه وان وجب فعل كثير او غيره من المنافيات يبطل الصلوة
والا فلا وكان في الروايتين المتقدمتين لا سيما الثانية ما يؤيد هذا واما اذا حملت على جواز ذلك مع صحة الصلوة وانه يبني عليها كما هو ظ الجماعة
فالظ انه يقتصر باستثناء ذلك من قاعدة الفعل الكثير لا ادخال ذلك مط في القليل كما هو ظاهرهم لما عرفت انهم جعلوا مناط القلة والكثرة على العرف
كانه لا يحتاج ايضا عنه ولا شك ان قتل الحية قد يحتاج الى فعل كثير عرفا ويمكن حمل كلامهم على ان قتلها من حيث هو قتلها اذا لم يحتج الى فعل كثير خارج
لتحصيل آلة او نحوه فعل قليل وعلى هذا فينحصر ما ذكرنا والاحوط فيما اذا احتاج قتلها الى فعل كثير مع عدم الخوف تركها او البناء ثم الاعادة والله
تعالى يعلم **قوله** وترك السكوت الطويل قد سكت الاكثر عنه وذكره جماعة قال العلامة ره في القواعد والسكوت ان خرج به عن كونه مصليا مبطل
والا فلا وقال الشهيد ره وكما ان الكلام مبطل وكذا السكوت الطويل اذا خرج به عن كونه مصليا وذكر المص في الذكرى ان ظ الاصحاب انه كالفعل الكثير وانت تعلم ان
الاجماع فيه غير ظ فلا يمكن الاحتجاج به هاهنا وما ذكره هناك ايضا من التعليل وهو خروجه به عن كونه مصليا وقد عرفت ما فيه او ما ذكرنا هناك
ايضا من حديث صلوة النبي ص وكوننا مامورين بان نصلي مثله مع ظهور ان صلوته ص لم يكن فيه سكوت طويل والا لنقل وفيه ايضا ما مثل كما اشرنا اليه
هناك ايضا ولكن الاحتياط واضح مع عدم داع فيه الى خلافه غالبا **قوله** ولو خرج به عن كونه قاريا قال في الذكرى بعد ما حكم بوجوب الموالاة في
القراءة ولو سكت في اثنائها بما يزيد عن العادة فان كان لانه ارتج عليه فطلب التذكر لم يضر الا ان يخرج عن كونه مصليا وان سكت عمدا لا لحاجة حتى
خرج عن كونه قاريا استانف القراءة ولو خرج عن كونه مصليا بطلت انتهى وكلامه كما ترى يدل على ان للسكوت حدا يخرج به عن كونه مصليا وحدا
يخرج به عن كونه قاريا ولا يخرج به عن كونه مصليا وكان ذلك مما لم يتضح لكما ينبغي لك الجهد بعد التامل فيما حققنا في الفعل الكثير ثم الحكم باستيناف
الصلوة في الحد الاول والقراءة في الحد الاخير هل هو مقيد بالعمد كما قيده في الذكرى في الاخير او يجب الاستيناف مط سواء كان عمدا او سهوا كالكلام
كما في الفعل الكثير وسيجيء تحقيقه فانتظر **قوله** بطلت القراءة خاصة ويحتمل بطلان الصلوة ايضا مع التعمد على راي من حكم بحرمة القران وكونه
مفسدا للصلوة كالشيخ في يه لو عمد فيه بحيث يحتمل زيادة بعض سورة على السورة الواحدة ولو كانت من تلك السورة او الفاتحة بدون غرض صحيح
كالاصلاح كما فعله المحقق الشيخ علي ره وكذا الشارح لتحقق القران ح بدون غرض صحيح ومن ان القراءة ثانيا بعد السكوت المبطل للاولى لها غرض
صحيح لوجوب القراءة عليه مع بطلان الاولى فلا بد من الاتيان بها ثانيا وان امكن الابطال لها او اعادتها لغرض صحيح فافهم **قوله** وترك البكاء
هنا للحكاية اي وجوب ترك البكاء للامور الدنيوية في الصلوة وبطلان الصلوة به ما ذكره الشيخ وجماعة من الاصحاب ولم ار فيهم مصرحا بالخلاف و
قال في المعالم ظاهرهم انه مجمع عليه فان ثبت الاجماع فذاك والا فللتامل فيه مجال لانهم استدلوا عليه بانه ليس من افعال الصلوة فكان قاطعا
كالكلام وبرواية ابي حنيفة الاتية رواها التهذيب باب كيفية الصلوة من الزيادات والاول قياس محض والرواية ضعيفة جدا باشتمالها على عدة

من الضعفا

وهو ما اشتمل منه على صوت لا مجرد خروج الدمع مع احتماله لانه البكا مقصورا والشك في كون الوارد في النص مقصورا او ممدودا وايضا الاصل عدم المد فعلى
هذا فالاصل صحة الصلوة فيبقى الشك في عروض المبطل مقتضيا لبقاء حكم الصحة واما لم يترك البكاء للدنيا كذهاب مال وفقد محبوب ولو

من الضعفاء فيشكل التعويل في هذا الحكم المخالف للاصل عليه ما ذكره في الفقيه في باب صفة الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها انه روي ان البكاء على
الميت يقطع الصلوة والبكاء لذكر الجنة والنار من افضل الاعمال والظاهر انه اشارة الى رواية ابي حنيفة وعلى تقدير ان يكون غيرها ايضا كالنص للمعول
ومع ذلك فالروايتان مخصوصتان بالبكاء على الميت فلا يدلان على تمام المدعى لكن ينبغي رعاية الاحتياط في كل باب والله الموفق للصواب **قوله** وهو
ما اشتمل منه على صوت تلك نقل في شرح الارشاد عن الجوهري انه قال البكاء يمد ويقصر فاذا مددت اردت الصوت الذي يكون مع البكاء واذا
قصرت اردت الدموع وخروجها قال الشاعر بكت عيني وحق لها بكاها وما يغني البكاء ولا العويل انتهى ولا يخفى ان المستفاد من كلام الجوهري
ان البكاء بالمد هو الصوت الذي يكون مع البكاء لا البكاء المشتمل على الصوت كما ذكره الش الا ان يحمل كلام الش على بيان المراد بالبكاء لا اصل المعنى
اللغوي ثم لا يخفى ان ضمير منه في كلام الش ينبغي ان يرجع الى البكاء مقصورا ففيه نوع من الاستخدام فلا تغفل **قوله** مع احتماله لانه البكا مقصورا فيحتمل
حمل النص عليه هذا دليل لقوله مع احتماله وقوله والشك مبتدأ وقوله وايضا الاصل عطف عليه وقوله معارض خبر المبتدا والمراد كما افاده سلطان العلماء
انه لو قيل من جانب الاحتمال المرجوح هو حمل البكاء على المقصور الوارد في النص مشكوك فيه انه مقصور او ممدود والاصل عدم المد فيحكم بالمنع
والبطلان في المقصور ايضا قلنا هذا معارض باصالة صحة الصلوة الخ ويمكن ان يقرأ والشك بالجر عطفا على المجرور ولا يكون من تتمة دليل
الاحتمال ويكون قوله وايضا الاصل بالرفع على الابتداء اشارة الى السؤال والجواب المذكورين بعينه بعد ما الاظهر على تقدير الجر ان يجعل قوله لانه دليل
على ما ذكره اولا لا لقوله مع احتماله فهذا احتمال اخر ما يستنبط من كلامه ويكون حاصل الدليل ان خروج الدمع هو البكا مقصورا او ممدودا منه
في النص مشكوك انه مقصور او ممدود فلا يحكم بالمنع والبطلان لان في المد وقع الاختصار على المتيقن ويكون قوله وايضا اصالة عدم المد اشارة الى
المعارض من جانب الاحتمال المرجوح مع جوابها او على الوجوه قوله فيبقى الشك الى من تتمة جواب السؤال لكن يظهر منه على الاولين دليله على
تقدير المختار فلذا لم يتعرض له قبله وعلى الثالث يظهر منه دليل اخر لان ما قبل السؤال والجواب ضميمته ما ذكرنا بقولنا فلا يحكم بالمنع والبطلان
الخ ودليل تام له وقوله فيبقى الشك اشارة الى دليل اخر له ويمكن على الوجه الاخير ان لا يجعل قوله فيبقى الشك من تتمة جواب السؤال بل يقال ان جوابه
قد تم عند قوله معارض باصالة صحة الصلوة وقوله فيبقى الشك الخ متفرع على ما سبقه من الشك في السؤال والجواب تتمة الدليل الاول فلا يحتاج في توجيه
كلامه الى الضميمة التي ذكرناها ولعل هذا التوجيه ادق واولى وان كان الاول اظهر فتدبر **قوله** والشك في كون الوارد منه في النص قلت النص
هو ما روي عن ابي حنيفة قال سئلت ابا عبد الله عن البكاء في الصلوة ايقطع الصلوة قال ان بكى لذكر جنة او نار فذلك هو افضل الاعمال في الصلوة
وان كان ذكر ميتا له فصلوته فاسدة ولا يخفى انه ليس في كلامه عليه السلم لفظ البكاء حتى يقال باصالة عدم المد الا ان يقال ان وجوده في كلام السائل
كاف في المراد وذلك لان الظاهر انه مراد السائل او يقال ان الاصل عدم ارادة الزائد من خروج الدمع لكن لا يخفى ضعف التمسك بمثل هذا الاصل نعم يمكن
ان يقال ان الظاهر من البكاء عرفا هو اخراج الدمع مطلقا لا على خصوص ما كان مع الصوت فيبعد بل هذه التفرقة وحديث الصوت وعدمه اشبه بين اللغويين
ايضا ولذا لم يتعرض لها في القاموس والظاهر منها لغة ايضا هو الاطلاق لان الرواية لما كانت رواية ضعيفة السند جدا فلا يبعد الاقتصار في البطلان المخالف
للاصل على موضع الاجماع او الشهرة العظيمة وهو ما كان مع الصوت جدا لان كلام الش ومن تبعه وحدث من المتاخرين في كلام القدماء الذين يعتد
بفتاواهم الا ان يقال ان المتيقن من فتاواهم ايضا ليس الا ما كان مع الصوت لاحتمال المد في كلامهم ايضا وان بعد فيقتصر على المتيقن والاحوط التحرز عنه
في الصلوة ما امكن وان اوقع مقصورا ان يتم الصلوة ويعيدها ولو فعل ذلك في الممدود ايضا لكان احوط والله تعالى يعلم **قوله** فيبقى الشك في
عروض المبطل الخ فلا يخفى ان اصالة صحة الصلوة ليس الا باعتبار الشك في عروض المبطل وكون المقصود مبطلا وذلك لانه اذا اتى بافعال امر بها
الشارع ولم يتعرض ما يعلم كونه مبطلا بل ما يحتمل في ذلك فالاصل صحتها وعدم كونه ذلك الامر مبطلا واذا تعارض هذا الاصل مع اصالة عدم المد
تساقطا ولا يبقى اصل اخر يرجح جانب الصحة ويقتضي بقاء حكمها ولو وجهها كما افاده سلطان العلماء من ان الاصل الاخر هو اصالة بقاء الصحة
على عروض البكاء فانما يتم في بعض الصور وهو ما اذا كان عروض البكاء بعد سبق بعض افعال الصلوة واما اذا عرض في اولها فلا وهو ظاهر بل يمكن
توجيه باصالة بقاء عدم الاتيان في الصلوة بعد فتدبر **قوله** وانما يشترط ترك البكاء للدنيا قد عرفت ان النص الذي هو مستند الحكم مخصوص
بالبكاء لذكر ميت لكنهم اطلقوا البكاء للدنيا فربما كان لهم في الابتداء مستند اخر لم يصل الينا او انهم زعموا امكان تجانس غيره من الامور
الدنيوية عليه بطريق اولى ان كان فيه ما فيه وذكر المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد ان الظاهر ان البكاء لفقد الميت لا يطلق عليه الامر
الدنيوي الا ان يضم اليه شيء وبعد كونه مطلقا كذلك فانه نقل عنه صلى الله عليه وآله البكاء على ابراهيم وكذا عن الائمة وبعيد ان بكاهم عليهم السلم
امر يكون محض دنيوي ولا يحصل عليه الثواب مع انا نجد ان الاخبار دالة على حصول الثواب بالبكاء والالم بفقد المحبوب خصوصا الولد لكونه محزنا
دنيوي مستبعد نعم لو انضم اليه امر دنيوي كما يوجد في كثير من الناس انه ما بقي لها احد يعينه ويعاونه فلا يبعد والله يعلم انتهى ولا يخفى ان لا اشكال
في دخول في الامر الدنيوي مع صراحة مستند الحكم فيه بل اختصاصه به فالابعد حينئذ ضلالا وكان نظره الى ضعف المستند وعدم صلاحيته
للحكمية واحتمال ان يكون الحكم اجماعيا او يكون هو المستند فينبغي تحقيق دخوله في الامر الدنيوي ذو الاجماع لو وقع فقد تقع في البكاء
للامور الدنيوية او للدنيا كما وقع في عبارات الاصحاب فلا بد من تحقيق ما يدخل فيه ما ذكره من استبعاد كونه مطلقا لما نقل عن النبي و الائمة
من البكاء لذلك ولا يبعد ان بكاهم عليهم السلم امر يكون محض دنيوي ولا يحصل عليه الثواب فيه تامل اذ يكفي في فعلهم عليهم السلم لذلك كون
ذلك امرا جبليا وانهم لم يؤمروا بالمنع عنه ولا حاجة فيه الى حصول ثواب بذلك ما ذكره ايضا من وجدان الاخبار الدالة على حصول البكاء دالة على الثواب

وان وقع على وجه فيه تحقق وجه واحترز بها عن الاخروية فان البكاء لها كذكر الجنة والنار ودرجات المقربين الى حضرته ودركات المبعدين عن رحمته من افضل الاعمال
ولو خرج منه حرفان فكما سلف وقد ذكر

لا كونه مجرد امر دنيوي مستبعد محل تامل ايضا فان ما وجدنا من الاخبار في ذلك لا يدل على حصول الثواب بذلك باعتبار حسن صدوره لذلك حتى
يستبعد كونه امرا دنيويا بل انما دل على حصول الثواب بذلك باعتبار انه مصيبة ومحنة مشقة وصل اليه فالله سبحانه يتفضل عليه بذلك كما
وهذا لا ينافي استبعاد كونه امرا دنيويا نعم لو منع على تقدير وقوع الاجماع في البكاء للدنيا او للامور الدنيوية كون مطلق البكاء للولد بعض
منه بناء على ان المتبادر منه ما يكون لفقد مال او جاه ونحوهما الذي نحزنه النفس وذاته لا ما جبل عليه الطبع عند فقد الاحبة لكان له
وجه واما الوجوه التي ذكرها فلا يصلح سندا لذلك فتامل ثم قال ره يبعد ذلك وايضا يدل على عدم كون البكاء لفقد المحبوب من الامور الدنيوية ما
ذكر من الثواب للبكاء على رسول الله واهل بيته عليهم السلم سيما على الحسين عليه السلم مع عدم النظر الى الامور الاخروية بل لمجرد الفقد بسبب
محبتهم عليهم السلم فتامل انتهى والظاهر ان المحبوب الذي مثل البكاء للدنيا بالبكاء عليه يريد به المحبوب الذي يكون حبه باعتبار قرابة او صداقة او نحوها
ولو كان باعتبار وصول نفع دنيوي منه اليه او اعتقاد امكان وصوله فالامر اظهر واما ما كان حبه للدين بل بحسبه كرسول الله والائمة عليهم السلم
فالبكاء عليه للدين لا للدنيا وان وقعت لمجرد حبهم عليهم السلم من غير التفات الى كونه منوطا بالهداية ولو وقعت بسبب ذلك فالامر اظهر ولا يخفى ان
مثل ما له الوارد في الرواية ايضا ظاهر فيما ذكرنا ولا يشمل الانبياء والائمة عليهم السلام وكل من كان من هذا القبيل واما بعد حمل الميت على ما ذكرنا
فلا حاجة الى ضم شيء اخر كما ذكره ولا استناد الى ما ذكره من الوجوه لما ذكرنا من ضعفها وكان صاحب المدارك ايضا نعم حيث مثل البكاء للدنيا
من الامور الدنيوية بذكر ميت او ذهاب مال ينفع به في دنياه فتامل **قوله** وان وقع على وجه فيه تحرق قلنا اي ان وقع البكاء على وجه القهر والغلبة بحيث
لم يمكن دفعه وهذا على احتماله احتمال الاخر عدم البطلان اذا كان كذلك فان الشهيد ذكر انه لو كان مغلوبا على البكاء للامور الدنيوية فالظاهر البطلان ايضا
لاطلاق النص وان زال الاثم قال ولو بكى ناسيا لم يبطل لعموم رفع الحكم عن الناسي انتهى وكان وجه الاحتمال الاخر توهم ان رفع الاثم يوجب عدم
الفساد ايضا وهو كما ترى او انه يمكن ادخاله فيما اكرهوا عليه او الوارد ايضا في رواية الرفع فيكون مرفوعا عنهم كالنسيان وله وجه لكن قد عرفت ان
الظاهر من الرفع فيها هو رفع المؤاخذة والاثم لا رفع الاثر مطلقا فلا يدل على عدم الفساد فيها الا ان الحكم لما كان على خلاف الاصل والنص لا يصلح
للتعويل وانما التعويل فيه على الاجماع او الشهرة فيقتصر فيه على ما تحقق قولهم بالفساد فيه ومع النسيان بل مع الغلبة ايضا لم يتحقق فالظاهر بناء الحكم
فيها على الاصل والعمل بالاحتياط **قوله** واحترز بها عن الاخروية فان البكاء لها كذكر الجنة والنار وفي النص السابق التصريح به ويدل عليه
ايضا رواية باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن سعيد بياع السابري قال قلت لابي عبد الله ايتباكى الرجل في الصلوة فقال بخ بخ ولو مثل
راس الذباب وفي رواية الفقيه باب صفة الصلوة من فاتحتها الى خاتمتها عن منصور بن يونس بزرج انه سأل الصادق
عن الرجل يتباكى في الصلوة المفروضة حتى يبكي فقال قرة عين والله وقال اذا كان ذلك فاذكرني عنده وروى ايضا ما رواه العامة عن مطرف عن ابيه
قال رأيت رسول الله يصلي وبصدره ازيز كازيز المرجل من البكاء الازيز بالزائين هو الغليان وقيل صوته والمرجل قدر من نحاس وقيل
كل قدر كذا في المغرب هذا مع الروايات العامة في البكاء مطلقا في الفقيه في الباب المذكور وروي انه ما من شيء الا وله كيل ووزن الا البكاء
من خشية الله فان القطرة منه تطفي بحارا من النيران ولو ان باكيا في امة لرحموا وكل عين باكية يوم القيمة الا ثلثة اعين عين بكت من خشية الله وعين
غضت عن محارم الله وعين باتت ساهرة في سبيل الله وفيه ايضا في المدارك وقد صح عن النبي انه قال لامير المؤمنين في جملة وصيته له والرابعة كثرة البكاء
لله يبنى لك بكل دمعة الف بيت في الجنة **قوله** من افضل الاعمال بل يستحب التباكي وهو تكلف البكاء لمن لا يقدر عليه كذا في شرح الشيخ **قوله**
ولو خرج منه حرفان فكما سلف بقوله ولو خرج منه حرفان موضوعين لمعنى فغلط ما حققنا من ان المعتبر الوضع في الكلام فان كانا حرفان غير
موضوعين فلا عبرة بهما وان كانا موضوعين بطلت الصلوة وان لم يعتبر الوضع فيه ابطلا مط وعلى ما حققنا سابقا لا عبرة بالوضع بل ان كانا غير
متميزين فلا عبرة بهما وان كانا متميزين احتمل البطلان لانهما حرفان فيكون كلاما بناء على اطلاق تعبيره بالحرفين ويحتمل عدمه بناء على عدم صدق
الكلام عليهما عرفا فتدبر ثم ان الشهيد في شرح الارشاد بعد ما ذكر جواز البكاء للامر الاخروي بل انه افضل الاعمال قال هذا اذا لم يشتمل على كلام ليس
بقرآن ولا دعاء ولا ذكر والا لابطل ايضا ولو خرج منه حرفان فقد يحتمل ان لا يصدق عليهما اسم الكلام فكما في التحريم وقطع المص هنا ايضا بعدم البطلان
بهما انتهى وذكر المحقق الاردبيلي انه يفهم من الترتيب على البكاء للامور الاخروية بالاية الدالة والاخبار كذلك عدم البطلان به ولو كان مع حرفين
ويجيء كلاما ايضا بل ينبغي الاشعار في الاخبار مع ان ظاهر الاخبار العموم وانه مطلوب على اي وجه كان وايضا نقل عن اللغة انه قد يكون مع الصوت ولا شك
انه مراد والتخصيص بالصوت غير ظاهر مع ادلة البطلان به مجملا لا عاما بحيث يظهر الشمول لما نحن فيه والعمدة الاجماع وهو غير ظاهر فيما نحن فيه الا بالعموم لا
بالخصوص فيقول الش هذا اذا لم يشتمل على كلام ليس بقرآن ولا دعاء ولا ذكر والا لابطل ايضا غير ظاهر الدليل فكانه خصص هذه الادلة بتلك فيقوى على تقدير
التساوي فهو ليس باولى من العكس بل الاصل يرجحه فتأمل ولا يخفى ان كلام الشهيد يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده بقوله هذا اذا لم يشتمل الخ انه
والا لابطل ايضا يعني ان تجويز البكاء وعدم بطلان الصلوة به انما هو فالم يكن مع كلام خارج عنها غير جائز في الصلوة واما اذا تكلم بكلام
كما قد شاع في البكاء انه يتكلم معها بكلمات فيبطل الصلوة باعتبار ذلك الكلام ويكون مراده بقوله ولو خرج منها حرفان او بيان حكم الحرفين
اللذين قد يظهران بسبب البكاء في الصوت الذي اشتمل البكاء عليه كما في التحريح والظاهر ان حكمه الاول مما لا غبار عليه اذ تجويز البكاء لا يستلزم تجويز
الكلام الممنوع عنه في الصلوة اذا لم يكن جزءا منه بسبب البكاء ولا البكاء مستلزما له بوجه وان فرض شيوع مقارنته مع البكاء لكن حكمه بالابطال
ينبغي ان يخص بصوت العمد اما مع السهو فلا يوجب الا سجدتي السهو نعم قد ظهر مما سبق منا انه يمكن القول باستثناء التاوه والانين للامور الاخروية

وتولد القهقهة وهي الضحك المشتمل على الصوت وان لم يكن منه ترجيع ولا شدة ويكفي فيها وفي البكاء مسماهما ثم اطلق الشهيد ولو وضع على وجه لم يكن دفعه
ضحك وجهان واشكل

وان لم يكونا مع البكاء آية باعتبار دخولها في ذكر الله ومناجاة الرب والتكلم مع الله المستثناة في الاخبار السابقة وهذا لا يصلح اعتراضا على الشهيد
ههنا لان كلامه كما صرح به في قوله انما هو فيما لا يدخل في الدعاء والذكر فاذا دخل التاوه او الانين في احدهما فلا كلام لكنه يرد على هذا
ما اورده هذا المحقق عليه كان على هذا الحكم كما هو ظاهر سابقا حيث اكتفى في نقل كلام الش بهذا القدر فهو مما لا وجه له كما يظهر بالتامل
فيما ذكره من الوجوه بعد ما حصلت خبرا بما حققناه لك فينبغي ح ان يحمل ايراده على انه ايراد على ما ذكره ثانيا من انه لو خرج منه حرفان
بحيث لا يصدق عليهما اسم الكلام فكما مر في التنبيه بانه لا ينبغي التردد فيه بل ينبغي الحكم بالجواز بناء على ما ذكره من الوجوه وح فلا وجه لان
البكاء كثيرا ما توجب خروج حرفين كما في التنبيه في الترغيب فيهما اطافي تجويزهما والا لكان ينبغي الاستثناء والثاني ان يكون كلامه في التوجيه
فيما يصدق بسبب البكاء والتفصيل فيه بانه ان صدق بها ما يصدق عليه الكلام عرفا ولا يكون بقران ولا دعاء ولا ذكر فيبطل الصلوة باعتبار
ذلك الكلام وان جوز البكاء الموجب له وان صدق بها حرفان لا يصدق عليهما الكلام اما لعدم كونهما موضوعين على نوعه فلعدم تميزهما
تكلما في التنبيه وح يكون ايراد هذا المحقق على الموضع الاول ايضا وعلى هذا ايضا الاقرب عندك ما ذكره الش ان صدر وحرفين متميزين يصدق
عليهما الكلام عرفا بسبب البكاء ان فرض تحققه فلا شك انه يكون نادرا ومع ندرته يحتمل تجويز البكاء بل الترغيب اليه دليلا لتجويزه واستثنائه
عن المنع الكلي عنه بعيد جدا بل الظاهر ابقاء عموم المنع بحاله نعم لو كان استلزامه غالبا او كان لا اقل شائعا كثيرا توجه ما ذكره هذا المحقق من ان
المنع عن الكلام كما انه عام كذلك تجويز البكاء فتخصيص هذا بذاك ليس اولى من العكس بل العكس اولى لموافقته للاصل اما ما نقله عن اللغة من انه قد
يكون مع الصوت ففيه ان اشتمال البكاء على الصوت امر شائع لا مجال لانكاره لكن الصوت اللازم له لا يستلزم الكلام لا كليا ولا غالبا او شائعا
فتخصيصه بما لا يكون كلاما بقرينة عموم المنع عن الكلام ليس امرا غريبا وما ذكره من اجمال ادلة البطلان لا عموم فليس كذلك فان ما نقلوه من
الاجماع ظ في غير ما استثنوه وكذا ظ الاخبار الكثيرة كما نقلنا العموم وليس عموم ما ورد في جواز البكاء للاخرة باظهر منها كما يظهر بالتامل في الجميع
ذكروا انه ح في جملة الادلة على جواز البكاء ما رواه الصدوق في الفقيه قال الصادق ع كلما ناجيت به ربك فليس بكلام قال ولا شك ان البكاء مع اي كلام
كان فهو افضل المناجاة ولا يظهر منه مراد فان المناجاة لا يعتبر فيها البكاء بوجه وكون البكاء مع اي كلام كان من افضل المناجاة انما يعلم بعد
ما ثبت جواز البكاء للاخرة وحينئذ فالتمسك به في مقام اثبات جوازها وورد ان كان غرضه منه اثبات جوازها في خصوص الصلوة بعد ما ثبت
عموم فضلها بان المناجاة مع البكاء افضل المناجاة بالادلة العامة على فضل البكاء فاذا دل هذا الخبر على جواز المناجاة في الصلوة فيدل على
جوازها مع البكاء ايضا لانه افضل المناجاة مع بعده عن سياق كلامه لانه ذكره في الادلة الاخبار الخاصة والعامة جميعا فيظهر منه انه جعل في هذا
المقام فضل البكاء امرا مسلما يتوجه عليه ان الصلوة حقيقة لا سبيل للعقل الى معرفة ما يصح فيها وما ينافيها فربما كان البكاء امرا منافيا لها
بخلاف المناجاة فتجويز المناجاة فيها لا يدل على تجويز البكاء ايضا وان كانت المناجاة مع البكاء افضل في غيرها وان اراد ان البكاء نفسها الذكر
الاخرة مناجاة فيظهر من الخبر جوازها ففيه بعد تسليم كونها مناجاة ان ظ الخبر ان المناجاة التي من جنس الكلام ليست بكلام تمنع عنه في الصلوة
ولا يدل على جواز كل مناجاة فيها حتى يستدل به على جواز البكاء ايضا فيها باعتبار انها مناجاة على ان قوله مع اي كلام كان على هذا التوجيه
لغو محض لا دخل له في المقصود اصلا كما لا يخفى وان كان غرضه ردا اخر على الش حيث منع من الكلام مع البكاء بان البكاء مع اي كلام كان افضل
المناجاة فلا وجه للمنع عنه ففيه انه ان اراد به اي كلام كان مط فلا يخفى فساده وان اراد به اي كلام كان فيما شاع البكاء من التلاوة والانين و
ح كونه من المناجاة وافضلها مما لا استبعاد لكن قد عرفت ان ظ ان كلام الش ليس في مثله فانه فرض الكلام مما ليس بقران ولا دعاء ولا ذكر وذا كان
الانين والتاوه داخلا في الذكر والمناجاة فلا كلام لدفعه وان اراد به اي كلام كان الذي حدث بسبب البكاء والصوت المشتملة هي عليه ففيه ان البكاء
لذكر الاخرة بنفسها هب انها مناجاة لكن الكلام الحادث بسببها اذا لم يكن من جملة الدعاء والذكر ليس بمناجاة وليس ايضا ملزوما للبكاء دائما او اكثريا
او شائعا فتجويز المناجاة في الصلوة لا يدل على تجويزه ايضا ثم **قوله** وترك القهقهة قال في المعتبر القهقهة عمدا تبطل الصلوة وعليه الاتفاق و
قال في هي يجب عليه ترك الضحك في الصلوة لا التبسم فلو قهقه عمدا بطلت صلوته سواء بان حرفان اولا وهو مذهب اهل العلم كافة وكذا الاتفاق
وقع على ان التبسم لا يبطل الصلوة عمدا او سهوا وفي كرى وشرح الارشاد ايضا ادعى الاجماع في الموضعين وفي المدارك بعد ما نقل الاتفاق في التبسم
ولا ريب في كراهته لمنافاته الخشوع المطلوب في العبادة وفي شرح الارشاد ايضا صرح على الحكم بكراهته وفي كرى جعل الاقرب كراهته ويدل عليه مع الاجماع روايات
كموثقة الكافي في باب ما يقطع الصلوة بطريقين عن سماعة ورواها ايضا في باب كيفية الصلوة من الزيادات باحد الطريقين قال سالته عن الضحك هل يقطع
الصلوة قال اما التبسم فلا يقطع الصلوة واما القهقهة فهي تقطع الصلوة وحسنة الكافي بسبب ابرهيم في البابين المذكورين عن زرارة عن ابي عبد الله ع
قال القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلوة وصحيحة في باب الاول من كتاب الطهارة عن ابن ابي عمير عن رهط سمعوه يقولون ان التبسم في الصلوة لا ينقض
الصلوة ولا ينقض الوضوء انما يقطع الضحك الذي فيه القهقهة اي الصلوة دون الوضوء بقرينة ان القطع لا يتوقف الا في الصلوة لانه لم يجر العادة بان يق
انقطع وضوئي انما يق انقطعت صلوتي كذا في يب ومرسلة الفقيه باب صلوة المريض والمغمى عليه قال قال الصادق ع لا يقطع التبسم الصلوة ويقطعها
القهقهة ولا تنقض الوضوء وفي روايات العامة ايضا عن النبي ص انه قال من قهقه فليعد صلوته وعن جابر بن عبد الله ان النبي ص قال القهقهة تنقض
الصلوة **قوله** وان لم يكن فيه ترجيع ولا شدة قلت لما ذكر بعض اللغويين كصاحب القاموس ان القهقهة هي الترجيع في الضحك او شدة الضحك
اشار الش الى ان المراد ههنا هو مطلق الضحك المشتمل على الصوت ولم يشترط فيه احد الامرين ولعله استفاده ذلك من وقوعها في الاخبار مقابل التبسم

وهو ماده

واستقرب الشهيد في الذكرى البطلان والتطبيق هو وضع احدى الراحتين على الاخرى راكعا بين ركبتيه لما روي عن ابن مسعود والمستند ضعيف والمنافاة منتفية من حيث
الفعل منتفية فالقول بالجواز اقوى وعليه الشهيد في الذكرى والكتف هو وضع احدى اليدين على الاخرى بحائل وغيره فوق السرة وتحتها بالكف عليه على الزند
لاطلاق النهي عن التكفير الشامل لجميع ذلك

وهو ما لا صوت له على ما فسره العلامة ره في ير والمنتهى وكرى وفي شرح الارشاد بعد ما ذكر انها لغة هي الترجيع في الضحك او شدة الضحك قال والمراد
ههنا مطلق الضحك كما صرح به المصنف وغيره هذا الكتاب انتهى ولعله اراد بالضحك فيه مقابل التبسم وايضا لما نقلنا عن ق وههنا اطلق
الضحك على ما يشمل التبسم ايضا كما وقع في ط بعض الاخبار ايضا انتهى وعلى ما وجهنا فيكون لفظ في التعريف احترازيا كما هو ظاهر ويمكن جعله وصفا
كاشفا مطابق ما في شرح الارشاد فتدبر ثم ان الروايات التي اشرنا الى وقوع القهقهة فيها مقابل التبسم هي الرواية الاولى والثالثة والرابعة مما
نقلنا اما الاولى منها اقوى دلالة على ما استفاده فان ظاهرها مع تلك المقابلة انحصار الضحك في القهقهة والتبسم فاذا اخبر بان القهقهة
اذا كانت في اللغة اخص من الضحك الذي فيه الصوت كما نقلنا وفي العرف ايضا كذلك فانها انما تطلق عرفا على ما اشتمل على قرقرة موافقا لتفسير بعض
اللغويين ايضا قال في الصحاح القهقهة معروفة وهو ان يقول قه قه فالحكم بالبطلان في الصوت المشتمل على الصوت لمجرد وقوع القهقهة في الاخبار مقابل
التبسم مشكل جدا اذ اثبات حكم مخالف للاصل بمجرد تلك الاخبار على تقدير صراحتها لا يخ عن اشكال لعدم صحة الاولى واضمارها وايضا الثالثة
وارسال الرابعة فكيف مع عدم صراحتها فالتعويل فيه على الاجماع والاجماع انما نقل في القهقهة فالحكم في غيرهما مما لا يدخل في التبسم محل اشكال
والاولى فيه رعاية الاحتياط باتمام الصلوة واعادتها والله تعالى يعلم ويكفي فيها وفي البكاء مسماهما اي لا يعتبر فيهما الكثرة كما صرح به فيهما في كرى
وشرح الارشاد لاطلاق النص **قوله** واستقرب المصنف في كرى البطلان قال في كرى لو وقع القهقهة على وجه لا يمكنه دفعه فالاقرب البطلان وان
لم ياثم لعموم الخبر انتهى ووجه عدم البطلان ما اشرنا اليه في البكاء من الوجهين وهو توهم استلزام عدم الاثم لعدم البطلان او امكان دخولها
اكرهوا عليه وقد عرفت حالهما ويمكن ان يق ان الحكم مخالف للاصل فيقتصر فيه على المتيقن ومع عدم امكان الدفع لا يتيقن لان شمول الاجماع له
غير ظ والتمسك بمجرد عموم الاخبار مع عدم صحتها لا يخ عن اشكال فتم ولو وقعت القهقهة ناسيا فالحكم في كرى بانها لا تبطل اجماعا وكذا في شرح
الارشاد وشرح القواعد ولولا الاجماع لا يكون القول بالبطلان فيه ايضا لعموم النص وملاق التمسك بحديث رفع السهو والنسيان من المناقشة التي مرت
مرارا لكن قد عرفت ان اثبات مثل هذا الحكم المخالف بمجرد عموم تلك الاخبار مع عدم صحتها لا يخ عن اشكال فالتعويل فيه على الاجماع وظ
انه لا اجماع عليه مع النسيان ولم يثبت ما نقلنا من الاجماع على خلافه فتم **قوله** لما روي عن ابن مسعود لم نعثر على رواية في هذا الباب سوى ما
رواه العامة عن مصعب بن سعد قال صليت الى جنب ابي فطبقت بين كفي وجعلتهما بين ركبتي فضرب ابي في يدي فلما انصرف قال يا بني انا كنا
نفعل ذلك فامرنا ان نضرب بالاكف على الركب فيحمل الرواية في كلام الش اشارة الى هذه الرواية لا يخ عن شيء ثم انه لا دلالة فيها الا على نفي فعل الذي
فعل سعد ولا حجة فيه فان الظ ان سنده ليس كما ما نقله من الامر والنهي يدل عليه فان كان ذلك الامر للوجوب كان ذلك نهيا عما سوى الضرب
المذكور ولا اختصاص له بخصوص التطبيق واذا كان للندب كما هو المعروف بين اصحابنا بل عند العامة ايضا فلا يلزم منه الا كون التطبيق خلاف
الافضل لا حرمته او كراهته بالمعنى المصطلح ولعل فعل سعد ايضا لا يدل على ازيد من ذلك فافهم **قوله** والمنافاة بها من حيث الفعل منتفية تلك
اي ليس فعله منافيا في صحة الصلوة حتى يصير تركه بتلك الجهة على ما سيأتي في الاكل والشرب **قوله** وعليه الش في ذكرى عد في كرى من مكروهات الركوع التطبيق قال
لما روي ان سعد بن ابي وقاص قال كنا نفعل ذلك فامرنا بضرب الاكف على الركب وهو يدل على نسخه ثم نحو ولعل الكلام للنخعي على ابن مسعود حيث
والاسود بن يزيد وعبد الرحمن بن اسود قالوا استحبابه ولا يحرم على الاقرب اذ ليس فيه اكثر من ترك وضعهما على الركبتين الذي هو مستحب وهو
قول ابي الصلاح والفاضلين وظ الخلاف وابن الجنيد التحريم وح يمكن البطلان للنهي عن العبادة كالكتف ويمكن الصحة لان النهي عن وصف خارج انتهى
وفيه ما اشرنا اليه من انه اذا كان ليس فيه اكثر من ترك وضعهما على الركبتين الذي هو مستحب فلا وجه للحكم بكراهته ايضا بالمعنى المصطلح بل لا يلزم منه
الا كونه خلاف الافضل الا ان يحمل الكراهة في كلامه ايضا على ذلك ويمكن ايضا تعليل كراهته بان في تركه خروجا من خلاف من حرمه لكن الظ انه
لا يفيد الا اولوية تركه وكونه احوط لا الكراهة بالمعنى المصطلح فتم ولقد احسن المحقق في المعتبر حيث لم يحكم بتحريم ولا كراهة بل اقتصر على ان من
السنة وضع الكفين على عيني الركبتين مفرجات الاصابع وقال هو اتفاق العلماء عدا ابن مسعود فانه قال يطبق احدى يديه على الاخرى و
يجعلهما بين ركبتيه ثم استدل بالاخبار الواردة بما جعله من السنة من العامة والخاصة ثم قال ولان خلاف ابن مسعود منقرض فلا عبرة به وفي يع ايضا
اقتصر على انه يجعل من المسنون ان يضع يديه على ركبتيه مفرجات الاصابع ومنه يظهر ان نسبة المص ره القول بالكراهة اليه لا يخ عن شيء واما الفاضل
الاخر وهو العلامة ره فكلامه في هي قريب مما نقلنا عن المعتبر وظاهره في ير التردد بين الحرمة والكراهة لانه بعد ما حكم باستحباب وضعهما حالة الركوع على
عيني الركبتين مفرجات الاصابع لانه عليه السلم كذا فعل وركع قال وقد منع بعض علمائنا من جواز التطبيق فتر ثم قال ويحمل الكراهة فما نسبه اليهما
ان كان من الكتابين لا يخ عن شيء هذا والشيخ ره في الخلاف صرح بعدم جواز التطبيق وظاهره كما ذكر المص التحريم ثم قال دليلنا اجماع الفقهاء وقال
ابن مسعود ذلك واجب دليلنا اجماع الفرقة بل اجماع المسلمين فان هذا الخلاف قد انقرض وروى حماد بن عيسى وزرارة عن ابي عبد الله عليه السلم
في خبر كيفية الصلوة انتهى ولا يخفى ان دعوى الاجماع على التحريم مشكل جدا وايضا دلالة الروايتين عليه كما ترى فالظ حمل عدم الجواز على ما يعم
الكراهة بل ما ذكرنا من كونه خلاف الافضل ايضا فانه ح لا استبعاد فيما ادعاه من الاجماع ولا مناقشة في دلالة الروايتين على ما ذكره ولعل مراده من
الوجوب الذي نسبه الى ابن مسعود هو ما يعم الاستحباب فلا منافاة بينه وبين ما نقله المص في كرى من الاستحباب فتم **قوله** والكتف كتف شد يديه
الى ما خلف كانهما من باب ضرب كذا في المغرب وهو ايضا كما في الصحاح والقاموس بمعنى شد حنوي الرجل اي جانبيه على الاخرى والمراد ههنا
ما ذكره الش كانه ماخوذ من المعنى الثاني بالكف عليه اي على الكف لاطلاق النهي عن التكفير الشامل لجميع ذلك التكفير الذي في العلع

للك

للملك ان يطأطأ راسه ويحني واضعا يده على صدره تعظيما له كذا في المغرب وقال في الصحاح التكفير ان يخضع الانسان لغيره وانت خبير بان التكفير
المنهي عنه ليس هو مطلق الخضوع فلا بد من تحقيقه وتوضيح ما هو المراد به فنقول الذي ههنا جعل المنهي عنه هو وضع احدى اليدين على الاخرى
مطلقا على ما فصله ومثله في شرح الارشاد ايضا فانه قال هو لغة الخضوع ووضع اليد على الصدر تطامنا وشرعا وضع احدى اليدين على الاخرى
سواء كان بينهما حائل ام لا وسواء وضعهما مع ذلك فوق السرة كما يفعله العامة ام تحتها وسواء وضع اليمنى على الشمال او احدى الكفين على الاخرى ام لا
حتى لو وضع الكف على الزند ونحوه بطلت الصلوة مع التعمد انتهى وقريب منه كلام الشيخ في الخلاف فانه قال لا يجوز ان يضع اليمين على الشمال او الشمال على
اليمين في الصلوة لا فوق السرة ولا تحتها ثم نقل عن الشافعي وابي حنيفة وسفيان واحمد واسحق وابي ثور وداود انهم جعلوا وضع اليمين على الشمال مسنونا
مستحبا الا ان الشافعي قال بذلك فوق السرة وابو حنيفة قال تحتها وهو مذهب ابي هريرة وبما نقلنا يظهر ان تخصيص الشارح فعل العامة بما فوق
السرة لا يصح عن شيء وقريب منهما ايضا كلام ابن ادريس في السرائر فانه قال لا يجوز التكفير في الصلوة وهو ان يضع يمينه على يساره او يساره على يمينه
في حال قيامه من غير ضرورة فمن فعل ذلك مختارا في صلوته فلا صلوة له فان فعله للتقية والخوف لم يبطل صلوته وكذا العلامة في القواعد فانه قال التكفير وهو
وضع اليمين على الشمال او بالعكس وكذا الصدوق في ذكرى فانه قال لا يجوز للمصلي وضع اليمين على الشمال ولا بالعكس فوق السرة ولا تحتها فيبطل لو تعمد فعله
لكن جماعة من الاصحاب خصوا المنع بوضع اليمين على الشمال كالشيخ ره في المبسوط فانه قال لا يضع يمينه على شماله على حال الا في حال التقية فان استعمل
التقية وضعهما كيف شاء سواء كان فوق السرة او تحتها وقال المحقق في المعتبر وضع اليمين على الشمال حال القراءة قولان احدهما حرام ويبطل
الصلوة وبه قال الشيخان وعلم الهدى وابنا بابويه واتباعهم وقال ابو الصلاح بالكراهة قال في بيع الثاني ما لا يبطلها الا عمدا فهو وضع اليمين
على الشمال وفيه تردد وقال العلامة في المنتهى يجب عليه ترك التكفير في الصلوة وهو وضع اليمين على الشمال حال القراءة فلو فعله بطلت صلوته و
ذهب اليه اكثر علمائنا وقال ابو الصلاح هو مكروه وهو قول مالك وابن الزبير والحسن البصري وقال الشافعي واحمد واصحاب الرأي هو مستحب
ثم ذكر في الفروع انه لا فرق في التحريم بين وضعها فوق السرة وتحتها لعموم الادلة وان التحريم يتناول حال القراءة وغيرها لرواية محمد بن مسلم مع انه
في غيره كما نقلنا قيده بحال القراءة وانه لا فرق بين وضع الكف على الكف ووضع الكف على الذراع لتناول اسم اليد له وانه لا فرق بين ان يضعها
معتقدا للاستحباب وغير معتقد له ونقل عن الشيخ تحريم وضع الشمال على اليمين قال وعندي فيه تردد اذ رواية محمد بن مسلم تضمنت العكس وكذا رواية حريز
تدل على المنع من التكفير وفي رواية محمد بن مسلم ان التكفير هو وضع اليمين على الشمال وعن ابن طالب الشيخ بالمستند والقياس عنده باطل وفي التهذيب ايضا
فسر التكفير الذي حكم بكونه مبطلا بوضع اليمين على الشمال ثم نقل عن الشيخ انه لا فرق بين وضع اليمين على الشمال وعكسها كما عليه قد ظهر بما نقلنا
ان دعوى ان التكفير شرعا هو وضع احدى اليدين على الاخرى مما لا يثبت بل المعلوم كونه من التكفير المنهي عنه هو وضع اليمين على الشمال
واما عكسه فكونه منه غير واضح فلنذكر دلائل الحكم عسى ان يظهر بها حقيقة الحال فنقول انما وقفت عليه من الروايات في هذا الباب ثلاث روايات
احدها صحيحة باب كيفية الصلوة وصفتها عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال قلت الرجل يضع يده في الصلوة وحكى اليمنى على اليسرى فقال
ذلك التكفير فلا تفعل بيانا كان قوله وحكى اليمنى على اليسرى من كلام الراوي عن محمد وهو العلاء اي حكى محمد له عليه السلام في بيان مراده بوضع اليد
ما يفعله العامة من وضع اليمنى على اليسرى اي نقل له عليه السلام ذلك الفعل عنده عليه السلام مثل ما يفعلونه وحكى الراوي ان مراده كا
ذلك ويحتمل ان يكون حكى من حكيت العقدة شددتها اي شد محمد لبيان مراده عنده عليه السلام او عند الراوي اليمنى على اليسرى كما يفعله العامة
ويحتمل ان يكون من كلام محمد اي الرجل يضع يده في الصلوة ويحكي ما يفعله الناس من وضع اليمنى على اليسرى اي يفعل مثل فعلهم او يشد اليمنى على
اليسرى وفي بعض النسخ بدل حكى خلى ويحتمل ان يكون من خلا الامر ومنه رغبة اي تركه او من خلا عن الشيء ارسله وح ايضا يحتمل ان يكون من كلام
محمد او الراوي له كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا من النسخة الاولى والشيخ في الخلاف نقل الرواية بدون هذه اللفظة وتبعه كل من نقلها من مصنفي الكتب
الاستدلالية كالمعتبر والمنتهى والذكرى وشرحي الارشاد والمدارك وشرح القواعد على ما اظن انتهى الاشكال ثانيها صحيحة ايضا في الباب المذكور و
وفي اخر باب القيام والقعود في الصلوة عن حريز عن رجل عن ابي جعفر ع وفيها قال ولا تكفر فانما يصنع ذلك المجوس ولا تلثم ولا تحتفز ولا تقع
على قدميك ولا تفترش ذراعيك توضيح المجوس يمكن ان يكون محمولا على الحقيقة وان يكون كناية عن المخالفين وقوله لا تحتفز من احتفز بالحاء المهملة
والزاي المعجمة وهو كما في القاموس بمعنى تضام في جلوسه وسجوده او بمعنى استوفز وفيه ايضا استوفز في قعدته انتصب فيها غير مطمئن او وضع ركبتيه ورفع
اليتيه او استقل على رجليه ولما يستو قائما وقد تهيأ للوثوب انتهى وفي بعض النسخ بالقاف والنون من الاحتقان بمعنى الحبس فالمراد الذي عن
حبس البول او الغائط او الريح اي مدافعتها ثالثها ما رواه الكافي باب الخشوع في الصلوة في الحسن بابراهيم مع صحة محمد بن مسلم في ... او الافضل عن
الصحيح عن زرارة قال قال ابو جعفر ع اذا قمت الى الصلوة فعليك بالاقبال على صلوتك فانما يحسب لك منها ما اقبلت عليه ولا تعبث فيها بيدك ولا
براسك ولا بلحيتك ولا تحدث نفسك ولا تتثاءب ولا تتمط ولا تكفر فانما يفعل ذلك المجوس ولا تلثم ولا تحتفز ولا تفرج كما يتفرج البعير ولا تقع على قدميك
ولا تفترش ذراعيك ولا تفرقع اصابعك فان ذلك كله نقصان من الصلوة الحديث والعجب انا فيما رأينا من كتب الاستدلال الا الاقتصار على الروايتين
الاوليين ولم يتعرضوا للثالثة مع ترجيحها على الثانية المرسلة وكانهم غفلوا عنها واذ قد نقلنا الروايات فنقول ان في المسألة مقامين
احدهما حرمة التكفير كما هو المشهور او كراهته كما نقل عن ابي الصلاح واستوجهه المحقق في المعتبر وقريب منه ما نقله في الذكرى عن ابن الجنيد انه جعل تركه مستحبا
والثاني انه على تقدير الحرمة هل يكون مبطلا للصلوة ام لا ولا يخفى انه يمكن الاستدلال على الحرمة بظاهر النهي في تلك الروايات وكذا بظاهر الامر في صحيحة

التهذيب

التهذيب الباب المذكور والكافي باب القيام والقعود في الصلوة عن زرارة عن ابي جعفر ع وفيها وارسل يديك فان ظاهره وجوب الارسال المقابل للتكفير
ويمكن الاستدلال بها على المقام الثاني ايضا فانه اذا امر بالارسال في الصلوة ونهى عن التكفير فيها فقد امر بالصلوة بالارسال ونهى عن الصلوة بالتكفير
فيكون الصلوة بالتكفير باطلة لانها خلاف المامور به والعبادة المنهي عنها وقد تقرر عندهم ان النهي في العبادات يوجب الفساد ومنه يظهر ضعف ما
اورده الشارح في شرح الارشاد من ان النهي ههنا عن وصف منفك عن اجزاء الصلوة فلا يلزم منه الابطال وذلك لانه على ما قررنا يكون النهي عن الصلوة
بالتكفير فلا يكون عن الخارج وانما يكون كذلك لو نهى عن التكفير مطلقا من غير تقييد بالصلوة اذ ح لا يلزم من مخالفة النهي والتكفير في الصلوة بطلان الصلوة
لانه امر خارج عن الصلوة وايضا قد عرفت ان المامور به هو الصلوة بالارسال فالصلوة بالتكفير خلاف المامور به فلا يكون مجزيا ثم وعلى ما قررنا فلا حاجة
الى ما ذكره الشارح في الجواب من التمسك بالاجماع المركب لان كل من قال بالتحريم قال بالابطال فاذا ثبت التحريم لزم القول بالابطال حذرا من احداث قول ثالث
على ان الاجماع المذكور تمامه لم يظهر لنا والمحقق الاردبيلي ره حكم بان الظاهر عدم البطلان للاصل والاستصحاب وعدم دليل البطلان فان النهي لا يدل عليه
قال وهو ظاهر مع ان منع دلالة النهي على البطلان في العبادات ليس بواضح فكان حكمه بعدم دلالته هنا على البطلان ورود ما نقلنا من سؤال
الشارح وعدم ثبوت ما ذكره في جوابه من الاجماع المركب عنده وصاحب المدارك ايضا جعل المعتمد التحريم دون الابطال وكان نظره ايضا الى ما ذكرنا او
قد عرفت جواب السؤال فالقول بالبطلان لا يخلو عن وجه ثم قال المحقق المذكور بعد ما نقلنا عنه بل قد يستدل بالرواية الدالة على النهي على الصحة
حيث ترك الامر بالاعادة والبطلان مع عدم جواز التاخير كما هي ولا يخفى ضعف الاستدلال فان عدم جواز تاخير البيان والسؤال انما هو عن وقت الحاجة
ولا يظهر من الروايات انه كونه صدور الفعل عن احد حتى يحتاج الى بيان الحكم ويلزم بيان بطلان صلوته وامره بالاعادة اما ما نقله من مرسلة حريز
وما نقلنا من الرواية الاخيرة فظ واما صحيحة محمد بن مسلم فانه يمكن ان يكون غرضه مجرد السؤال عن جواز وضع اليد لا عن حال من فعل ذلك وربما يؤيد
هذا التعبير فيها بصيغة المضارع لا الماضي فيكفي في الجواب النهي عنه ولا يلزم بيان انه لو وضع كان مبطلا اذ لا يلزم في جواب السؤال عن مسألة
بيان جميع ما يتعلق بها وايضا ربما كان دلالة النهي في العبادات على الفساد امرا ظاهرا عندهم كما هو المشهور بين الاصحاب فلا حاجة له الى بيان ومنه يظهر ضعف
الدليل على تقدير حمل الخبر على السؤال عن حال من فعل ذلك ايضا على ان الرجل ربما كان جاهلا بالحكم وكان معذورا فيما فعله فلا يلزم الاجتناب
عن الفعل بعد ذلك قد فعل وكان قوله فتامل اشارة الى بعض ما ذكرنا او جميعه فتامل والشيخ ره في الخلاف استدل على عدم جواز التكفير بالمعنى الذي
ذكره وهو مطلق وضع احدى اليدين على الاخرى كما نقلنا عنه سابقا باجماع الفرقة قال فانهم لا يختلفون في ان ذلك يقطع الصلوة وايضا افعال الصلوة
يحتاج ثبوتها الى الشرع وليس في الشرع ما يدل على كون ذلك مشروعا وطريقة الاحتياط يقتضي ذلك لانه لا خلاف في ان من ارسل يده في صلوته
ما شبهها بالاجماع واختلفوا اذا وضع احدهما على الاخرى فقال الامامية ان صلوته باطلة فوجب بذلك الاخذ بالحزم ثم نقل رواية حريز ومحمد بن
مسلم ولا يخفى انه لو ثبت ما نقله من الاجماع لدل على المقامين وقد نقل في المعتبر والذكرى وغيرهما دعوى الاجماع المذكور عن السيد المرتضى ايضا في وضع
اليمنى على الشمال فعلى القول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد فلا كلام ولا يقدح عدم تعرض بعض الاصحاب له كابن الجنيد وسلار على ما نقله في
الذكرى وهو ظ ولا ظهور مخالف كما نقلنا لانه معلوم النسب فيمكن علمهم بانعقاد الاجماع قبله او مع مخالفته واما من لم يقل بحجيته فكانه يصلح عنده
مؤيدا ومؤكدا لما يدل عليه ظ الروايات واما ما ذكره المحقق الاردبيلي ره ان الاجماع المنقول عن السيد والشيخ مع وجود الخلاف غير ظاهر ويحتمل ارادة
معنى اخر ولا يبعد القول بان القائل نادر او معلوم النسب فلان لنا ان نمنع حصره وكذا العلوم فضلا عن استدلال الشيخ به وكذا السيد على ما نقل في المعتبر ثم
من حمله على معنى اخر كالشهرة وان وجه ما ذكره من ضرر المعلوم غير معلوم هذا واما ما ذكره الشيخ ثانيا فلا يخفى ضعفه لان المحتاج الى الثبوت انما
هو التحريم الذي قالوه لو جاز التكفير كما يقوله العامة واما مجرد الجواز فهو مقتضى الاصل لا حاجة له الى دليل بل من منع منه لا بد له من دليل فان تمسك
بالادلة الدالة على تحريم التكفير كما نقله في المعتبر فهي على تقدير تماميتها تكفي دليلا ويصير هذا الدليل لغوا محضا انتهى واما ما ذكره ثالثا من الاحتياط
ففيه ان مجرد الاحتياط الحكم بالتحريم لا يخلو عن اشكال نعم الاولى العمل بالاحتياط على ان الاحتياط ههنا اذا لم يفعل في عدم فعله واما اذا فرض
فعله عمدا فليس الاحتياط في الحكم ببطلان الصلوة وقطعها كما هو مقتضى قولهم سيما مع ضيق الوقت بل في اتمامها واعادتها او قضائها وهو ظ
واما ما ذكره في المعتبر من ان الاحتياط اذا لم يوجد ما يدل على الجواز لكن الاوامر المطلقة بالصلوة دالة باطلاقها على عدم المنع ولانه نقول ان
الاحتياط انما يعلم بعد ضعف مستند المانع ومستند المانع ههنا معلوم الضعف قوله عندنا تكون الصلوة باطلة قلنا لا عبرة بقول من يبطل
مع وجود ما يقتضي البطلان ثم الاقرار فلا يخفى ما فيه من الاحتياط مع تعارض دليل الجواز والحرمة اذ لو لم يكن دليل على الجواز الا تعين الحرمة
ولا الاحتياط فيه وان اراد ان الاوامر المطلقة دليل قطعي او قوي جدا على الجواز بحيث لا ينبغي الالتفات الى الاحتياط معه فظ انه ليس كذلك وكذا كون
مستند المانع معلوم الضعف ليس كذلك وان علم ضعف الاجماع الذي نقله مثل السيد المرتضى والشيخ مع ظ النواهي الواردة في الروايات الثلثة
مع صحة اثنتين منها وكيف يعد القول بالبطلان مع ذلك افراطا واستدل ايضا العلامة في المنتهى بانه فعل كثير ليس من افعال الصلوة فيكون مبطلا
وفي المعتبر نقل هذا الاستدلال عن السيد المرتضى وحكم بانه في غاية الضعف لان وضع اليدين على الركبتين ليس بواجب ولم يتناول النهي وضعهما في
موضع معين فكان للمكلف وضعهما كيف شاء وكان مراده ان هذا الدليل انما يتم لو كان وضعهما على الركبتين كما يقوله المانعون من التكفير
واجبا اذ ح يكون وضعهما بعنوان التكفير في تمام حال القراءة فعلا كثيرا خارجا عن الصلوة فيكون مبطلا وليس مذهبهم الوجوب بل انما قالوا
بالاستحباب فلا نسلم كونه خارجا عن الصلوة اذ لا بد في الصلوة من وضع اليدين بوجه ولما لم يكن دليل على تعيين وضع خاص فهو مخير في جميع

فلا عبرة به

الاوضاع

الأوضاع ومن جملتها التكفير فليس التكفير فعلا خارجا حتى يكون مبطلا لكثرته نعم فيه خلاف الافضل حيث ان الافضل وضعهما على الركبتين ولك
خبير بانه اذا لم يثبت حرمة التكفير لا يمكن ما ذكره من عدم اتجاه هذا الاستدلال الا انا لو ثبت حرمته بالروايات واريد بهذا الدليل اثبات كونه مبطلا
فعلا كثيرا خارجا كان له وجه ولم يرد عليه ما اورده نعم ينبغي ان الفعل الكثير الخارج عنده هو ما يخرج به عن كونه مصليا عن الصلوة وكون وضع اليد بعنوان خاص
كذلك غير ظ وان كان خلاف ما امر به وكان محرما فانهم واستدلالا بحديث في بابه سنة المجوس فيجب تركه لقوله عليه السلام خالفوهم والامر للوجوب وكونه
سنة المجوس غير ظ لنا الا باعتبار الحديثين السابقين ومعهما لا حاجة الى ضم هذا الدليل مع ان حديث الامر بالمخالفة ايضا ما لم يظهر الى الآن حالها
والشيخ المحقق ره في المعتبر اختار من الكراهة بانها المخالفة لما دلت عليه الاحاديث من استحباب وضعهما على الفخذين محاذيين للركبتين واستشكل الحرمة

العلماء م

لان الامر بالصلوة مما لا ينضم حال الكفين فلا يتعلق بهما تحريم فان الاجماع غير معلوم لنا خصوصا وقد وجد من اكابر الفضلاء من يخالف نحو ذلك
الروايات ظاهرها الكراهة لما تضمنته من قوله انه تشبه بالمجوس وامر النبي ص بمخالفتهم ليس على الوجوب لانهم قد يفعلون الواجب من اعتقاد الالهية وانه
فاصل الخبر فلا يمكن حمل الحديث على ظاهره ولا يخفى ان تعليله لا يفيد الا كونه خلاف الافضل لا الكراهة بالمعنى المصطلح نعم ما ذكره ثانيا من ان
الرواية ظاهرها الكراهة لو تم يصلح حجة له وقوله والروايات جواب عما نقله من الشيخ في الخلاف من الاحتجاج برواية محمد بن مسلم وانه سنة المجوس
مكروه لقول النبي ص خالفوهم ولك خبير بان ما نقله لا يطابق ما في الخلاف على ما نقلنا فان الدليل الثاني على ما قررنا ليس في الخلاف وانما فيه رواية
حريز المشتملة على حكاية المجوس ثم ما ذكره في الجواب لا يجري في رواية محمد بن مسلم وهو ظ ولعل في باقي كلامه ما يصلح جوابا عنها فكان كونه سنة
المجوس اشارة الى رواية حريز المشتملة عليها وقوله فمكروه اي محرم [illegible] اصلها التفويض التمسك بالرواية وحمل النهي فيها على الحرمة والجواب جواب عن
الروايتين بحمل النهي فيهما على الكراهة بقرينة التعليل الوارد في الرواية الثانية ثم لا يخفى ان ما ذكره في تعليل عدم امكان حمل الامر المذكور على
الوجوب لو تم لدل على عدم امكان حمله على الندب بل على الجواز ايضا اذ لا يجوز مخالفتهم فيما هو واجب فلا محيص الا بارتكاب تخصيص في الامر المذكور
بان يخصص بما ينبغي وجوبه او يجانه او جوازه وبعد ارتكاب التخصيص يمكن حمل الامر على الوجوب الذي هو ظاهره بالتخصيص بغير [illegible] في التكفير
لما لم يعلم جوازه فيكون داخلا في الحكم بوجوب مخالفتهم فيه نعم ينبغي ان تعليل المنع لتحريم انه تشبه بالمجوس ظاهره الكراهة كما ذهب اليه كثير
من نظائره لاستبعاد ان يكون مجرد التشبه بقوم سوغ جعل سببا للحرمة ذلك الفعل فيه بعد تسليم ذلك لا استبعاد كليا انه لا ظهور للخبرين في ان علة
المنع هو مجرد محذور التشبه بالمجوس بل يمكن حملهما على ان التكفير لا يفعله الا المجوس اي لا يشيع الا عندهم فلا تعليل فيه فلا ظهور لها في الكراهة ثم القرينة
في الخبرين باسرها ما نهى عنه من المكروهات بما كان ظاهرا في حمل النهي فيه ايضا على الكراهة لكن بمجرد هذه القرينة صرف النهي عن ظاهره مع عدم وجود
القرينة في الرواية الاولى وشهرة التحريم بين الاصحاب والرواية بل الاجماع لا يخلو عن اشكال فكان القول بالتحريم والبطلان اظهر والله تعالى يعلم بقي الكلام
في انه هل يعم الحكم وضع احدى اليدين على الاخرى مطلقا او يختص بوضع اليمنى على اليسرى فمنقول الاجماع على ما نقله الشيخ في الخلاف صريح في تعميم
الحكم في وضع كل من اليدين على الاخرى واما على ما نقله المرتضى فليس عنده كما سيجي يظهر منه حقيقة الحال وفي المعتبر جعل عنوان المسئلة بوضع اليمين
على الشمال ولم ينقل فيه دعوى الاجماع عن خلاف يظهر منه الا دعوى الاجماع فيه وان امكن ان يكون كلامه اشارة الى كلام الشيخ علم مع انه في [illegible] نقل
منه دعوى الاجماع في خصوص ما عنون المسئلة به لكن نقل منه عن الشيخ حرمة وضع الشمال على اليمين ايضا وتردده فيه كما نقلنا سابقا وظاهره عدم تعرض
السيد له والا لكان الظ نقله عنهما واما الروايات ففي الروايتين الاخيرتين اطلاق النهي عن التكفير كما ذكره الشهيد ههنا لكن قد عرفت انه لا يمكن حمله على
معناه اللغوي وكونه حقيقة شرعية في مطلق وضع احدى اليدين على الاخرى على ما ادعاه في شرح الارشاد غير ظ والذي يعلم من الرواية الاولى كون
وضع اليمين على الشمال تكفيرا فالروايات دليل على الحكم فيه ويبقى غيره على الاصل وكانه لهذا حكم صاحب المدارك بانه ينبغي قصر التحريم على وضع
اليمين على الشمال لكونه مورد الخبر وللقائل ان يقول ان التكفير لغة يشمل وضع كل من اليدين على الاخرى وشمولها ايضا فاطلاق النهي عن التكفير
في الروايتين يشمل الجميع غاية الامر انه يخرج عنه ما علم عدم تحريمه وهو ما يكون بغير وضع احدى اليدين على الاخرى واما وضع الشمال على اليمين فلا
دليل فيه على عدم تحريمه فالروايتان تنهضان باثبات تحريمه فالرواية الاولى لا دلالة لها على الاختصاص لتكفير بوضع اليمين على الشمال كما يظهر مما
نقلنا عن المنتهى ووجه التردد الذي نقله في وضع اليمين على الشمال لان بناءه اما على جعل قوله عليه السلام ذلك التكفير تفسيرا للتكفير بذلك وهو
غير معلوم لجواز ان يكون المراد مجرد كونه تكفيرا وصدق التكفير عليه وهو لا ينافي صدقه على شيء آخر واما على فهم الحصر من ذلك باعتبار تعريف الخبر
فقد يكون للحصر واما كونه دالا عليه كليا فلا كما يظهر من موضعه وبما ذكرنا يظهر انه يمكن الاستدلال بالرواية الاولى ايضا على المنع من وضع الشمال
على اليمين ايضا لان المستفاد منها ان المنع عن وضع اليمنى على اليسرى انما هو لكونه تكفيرا او كون التكفير منهيا عنه فاذا كان التكفير لغة عاما في الصورتين
ولا يظهر من الرواية تخصيصه شرعا باحدهما كما ذكرنا ايضا لدل على المنع فيهما فافهم هذا انه اذا كان الرواية فلا تفعل بالفاء على ما في [illegible] اما على [illegible]
لا تفعله بدون الفاء كما في الخلاف فظاهر وايضا ما ذكرنا لكن يمكن حمله على النهي عن خصوص تلك التكفير والاشارة الى ان التكفير المنهي في الصلوة
وان كان حسنا لكن لا تفعل تلك التكفير لكون خصوصه منهيا عنه وح فلا دلالة لها على المنع في غير الصورة المفروضة هذا باصلنا نقله ما في كلام
المحقق الاردبيلي ره حيث نقل عن بعض المتوددين بما نقله عن الخلاف من تحريم وضع الشمال على اليمين حال القراءة ورواية محمد بن مسلم تضمنت العكس
ورواية حريز تدل على المنع من التكفير ورواية محمد بن مسلم ان التكفير هو وضع اليمين على الشمال الخ [illegible] طالب الشيخ بالمستند وقال فهم من رواية
محمد الحصر وهو عجيب انظر كلامه انتهى وانت تعلم ايضا ان طلب العلامة من الشيخ المستند مع صراحة كلامه في الصورتين لا يخلو عن غرابة لان الاجماع

الذي

الذي عقد له يكفي مستندا له وما يذكره من سائر الادلة انما يذكره استظهارا ويكفي فيه دلالة الخبرين على بعض ما ادعاه خصوصا اذا كان ذلك
البعض هو العمدة في غرضه لكونه محل النزاع بعينه وبين العامة هذا واما سائر ما ذكره الشهيد من التوجيهات بناء على اطلاق النهي عن التكفير الشامل لجميع
ذلك فقد يظهر مما تلونا عليك ان الامر كما ذكره وقوله في المدارك ولا يبعد اختصاصه بوضع الكف على الكف لانه المتعارف ولا يخفى بعده ثم
لا يخفى ان التحريم والابطال انما هو مع العمد واما مع السهو والنسيان فلا لعدم التكليف معهما فلا حرمة فلا بطلان ايضا لعدم ثبوت انه لا دليل على البطلان
فيه سوى دلالة النهي على الفساد او الاجماع على ما نقله من الخلاف وقد لا ينهض مع السهو والنسيان فينتفي الاول والظ انه لا اجماع معهما على البطلان لتقييد
كثير من الاصحاب الحكم بالعمد فالظ ان مراد من اطلق كالشيخ ره في الخلاف في دعوى الاجماع على البطلان كما نقلنا عبارته سابقا ذلك وان لم ار تصريحا
منهم بالاجماع على التقييد واما التمسك في التقييد برفع السهو والنسيان ونحوهما كما نقله بعض الاصحاب فقد عرفت ما فيه مرارا فتذكر **قوله** الا
لتقية لا ريب في الجواز مع التقية للعمومات الواردة في التقية كما نقلها في اصول الكافي في باب التقية من كتاب الايمان والكفر لكن هل يتقيد ذلك بما اذا
اضطر الى الصلوة في تلك الحال او يعم ما اذا امكنه الصلوة في وقت آخر لا تقية فيه الظ من اطلاقهم التجويز معها هو الثاني ولكن عمومات التقية كانها لا تدل
على الاول لم ار في كلامهم التعرض لتحقيق المسئلة على تقدير التقييد لا ريب ايضا انه اذا احضر من يتقيه في اثناء الصلوة فلم استعمال التقية ولا يجب عليه [illegible]
وان امكنه الاعادة بعد زوال التقية لصحة الصلوة الاولى وعدم دليل على وجوب الاعادة وكذا في جوازها اذا صلى معهم وان لم يضطر اليها للروايات الدالة
على فضيلة الصلوة معهم كصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى مع رسول الله صلى الله عليه
وآله في الصف الاول ولكن لا يبعد ايضا اطلاق الحكم في الصلوة في مساجدهم وان لم يصل معهم لظ صحيحة زيد الشحام عن ابي عبد الله ع انه قال يا زيد خالقوا
الناس باخلاقهم صلوا في مساجدهم وعودوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم الحديث واما في غير ذلك فالاحوط عليها في وقت لا يحتاج فيه الى التقية اذا امكنه
والله تعالى يعلم **قوله** ويجوز منه ما تأدت به فلو تأدت التقية بالتكبير في كفه مثلا فلا يجوز له التكفير الا بهما وقال المحقق كركي لو جمع اليسرى
على اليمنى عند التقية احتمل البطلان لانه لم يات بالتقية على وجهها بكون المحذور سليما من المعارض والصحة اذ تأدت بها التقية ايضا ولا يخفى ضعف الاول
وقوة الثاني فانا لم نؤمر بفعل ما يفعلونه عند التقية بل بالتقية فكل ما حصل به التقية يتحقق الامتثال به ويمكن حمل كلام الشهيد على هذا المعنى اي يجوز منه
ما تأدت به التقية وان لم يكن على ما يفعلونه من وضع اليمنى على اليسرى كما قال في شرح الارشاد ويجب عليه معها فعله على وجه يتادى به التقية سواء كان
على هيئة المسنون عندهم ام غيرها **قوله** عند ظن الضرر بتركها ظ عبارته هنا وفي شرح الارشاد ان الظرف متعلق بالوجوب فانما هو عند ظن الضرر
بتركها واما الجواز فلا يتقيد به فكانه يكتفي فيه بالشك ايضا او يجوز لاحتمال الضرر عادة وان كان مرجوحا والحكم بالجواز في غير صورة القطع والظن لا يخ
عن اشكال خصوصا مع كون احتمال الضرر مرجوحا سيما اذا امكنه الصلوة في وقت آخر بدونها وظ كلام الفاضل الاردبيلي ره ان جواز التقية ووجوبها
ههنا متلازمان فانه قال الظ ان تقييد القول بالبطلان والتحريم لا شك في استثناء صورة التقية وانه يجب ح ذلك لانه [illegible] ولا يخ عن وجه يمكن حمل كلام الشهيد
ههنا على ذلك بان يجعل الظرف متعلقا بالجواز والوجوب جميعا لكن ظ عبارته في شرح الارشاد على ذلك كانه بعيد جدا حيث قال بل قد يجب ايضا
فلا الظ في التعليل ثم ويبعده ما كتبه في الذكرى انه قال في شرح الارشاد في بحث الوضوء واعلم ان الحالة الموجبة للتقية ان يحصل للمكلف العلم او الظن
بزوال الضرر بتركها به او ببعض المؤمنين قريبا او بعيدا سواء كان ذلك في واجب عندهم او مستحب او مباح ولو لم يخف ضررا عاجلا وتوهم ضررا آجلا او
ضررا سهلا استحبت وكذا لو كانت التقية في المستحب كغسل الوجه باليدين معا حيث لا ضرر معلوما ولا مظنونا ولا يبطل الفعل بتركها هنا قطعا وقد
يكره كالتقية في المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا مع خوف الالتباس على عوام المذهب فقد يحرم حيث يتحقق الامن من الضرر بفعل الواجب عاجلا
وآجلا ولا يتصور اباحتها في العبادات لكن ثبت الحكم في الجملة كالتقية في بعض المباحات التي يرجحها العامة ولا يحصل بتركها ضرر فهي اذن منقسمة انقسام الاحكام
الخمسة ولا اختصاص لها بهذا الباب فان امكن فرض الاربعة فيه انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح في استحباب التقية مع توهم ضرر المخالفة آجلا ومع الشك بطريق اولى
وكذا مع الشك فيه او توهمه عاجلا وعلى هذا فيجب حمل كلامه ههنا وفي شرح الارشاد في هذا البحث على ما ذكرنا انه ظاهرهما ولكن الاشكال على ما
ذكره من التفصيل **قوله** بخلاف المخالفة في غسل الوضوء بالمسح قال في شرح الارشاد ولو ترك التكفير مع التقية فيحتمل كان كترك الغسل في مسح الوضوء فيبطل
الصلوة لتحقق النهي وفيه نظر لان النهي هناك عن وصف خارج عن افعال الصلوة بخلاف ما سبق فان النهي فيه متعلق بركن من اركان الوضوء فلا يبطل الصلوة
بتركه هنا وان بطل الوضوء توضيح ما ذكره من النظر موافقا لما ذكره هنا ان التكفير وان كان محرما لكنه وصف منفك عن اجزاء الصلوة كما نقلنا عنه
سابقا في بحث عدم دلالة النهي هنا على الفساد فترك التكفير وارسال اليدين من واجبات الصلوة وافعالها فالنهي عنه حال التقية نهي عن امر خارج عن
افعال الصلوة فلا يقتضي فسادها بخلاف النهي عن المسح في الوضوء في صورة التقية فانه متعلق بركن من اركان الوضوء فيوجب البطلان وفيه ما اشرنا اليه
سابقا ان هذا انما يستقيم لو وقع النهي عن التكفير مطلقا غير مقيد بحال الصلوة وليس كذلك بل انما وقع النهي في الروايات عن التكفير في الصلوة ولا ريب انه يقتضي
وجوب تركه فيها وقد نقلنا ايضا ورود الامر بارسال اليدين فيها في صحيحة زرارة وعلى هذا فيكون ترك التكفير وارسال اليد من واجبات الصلوة واجزائها او
شرائطها فالنهي عنه حال التقية يوجب فساده لانه نهي في العبادة ويلزم منه فساد الصلوة لان فساد الجزء او الشرط يوجب فساد الكل او المشروط وعلى هذا
ما نقله عن العلامة لا يخ عن وجه والعجب من المصنف في الذكرى حيث نقل في بحث تحريم التكفير وكونه مبطلا عن المحقق في المعتبر انه اجاب عن استدلال الشيخ بالاحتياط
بان الاحتياط معارض بان الاوامر المطلقة بالصلوة دالة باطلاقها على عدم المنع واعترض عليه بان الامر بالصلوة مقيد بعدم التكفير لثبات في الخبرين
المعتبرين لا سيما اللذين عمل بهما معظم الاصحاب وذكر ههنا انه لو ترك الوضع عند التقية فكترك الغسل في مسح الوضوء وقد سلف وان ههنا بالصحة

الا النية فجوز نقضها ما نادته به بل يجب ان كان عندهم سند مع ظن الضرر بتركها الكن لا يبطل الصلوة بتركها حيح كونها الف لتعلق النهي بامر خارج بخلاف لما لعذر
في غسل الوضوء بالمسح والالتفات الى ما وراءه ان كان بيده اجمع ركا

لانه خارج عن الصلوة بخلاف الغسل والمسح فان الجزئية مختلفة فيهما فيختص النهي عن العبادة في الجملة والاقرب هنا الجزم بعدم البطلان انتهى وغفل

مبطلا اذا كان بالوجه خاصة ولا يخ عن تكلف مع ذلك فيجيء ما اشرنا اليه من المناقشة واما على ما ذكره الشهيد من امكان الالتفات بالوجه خاصة
الى الحد المذكور مع استقبال القبلة بتمام الجسد وان كان بعيدا فلا اتجاه لما ذكره اصلا وسيجيء الكلام في تحقيق الالتزام المذكور فانتظر
واما ما في المعتبر وغيره من الاستشهاد بحسنة زرارة بابراهيم في تبيين الاستدلال بها على ما في المقنعة عن ابي جعفر قال اذا استقبلت القبلة بوجهك
فلا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلاتك فان الله تعالى قال لنبيه في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
واخشع ببصرك ولا ترفعه الى السماء ولكن حذاء وجهك في موضع سجودك ورواها في يب في باب الخشوع في الصلاة وذكر في الفقيه في باب القبلة بعد
نقل رواية عن زرارة عن ابي جعفر قال في حديث آخر ذكره له ثم استقبل القبلة بوجهك لا تقلب بوجهك عن القبلة فتفسد صلاتك فان الله عز
وجل يقول لنبيه في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وسند الفقيه الى زرارة صحيح على ما في الخلاصة
فهو وان كان اقوى من اصل الدليل الذي في المعتبر وغيره لكن يتوجه عليه ان الاستقبال والتقلب فيها وان نسبا الى الوجه خاصة لكن لا يبعد حملهما
على استقبال تمام البدن وتقلبه كذلك بقرينة الاستشهاد في الآية اذ الامر فيها بتولية الوجه محمول على تولية كل البدن وعلى هذا فلا تصلح دليلا
ولو سلم ذلك فالآية الكريمة اولى بذلك فلم يتعرضوا لها وايضا يتوجه عليه انها لو دلت على المنع من تقليب الوجه عن القبلة مطلقا وفساد الصلاة
به كذلك فلا وجه للتخصيص بصورة كونه الى ما وراءه وهذا ايضا مما يصلح مؤيدا للحمل على ما ذكرنا الا ما ذكره الا ان يقال ان التخصيص فيها للجمع بينها وبين
رواية عبد الملك الآتية الدالة على كراهة الالتفات وغيرها من الروايات المذكورة مع عدم وضوح صحة سندها بل لانها ايضا كما سنشير اليه لا تصلح
لتخصيص تلك الرواية وكذا سائر الروايات الآتية الدالة على فساد الصلاة بالالتفات بالوجه مطلقا مع اعتضادها بظاهر الآية الكريمة فالوجه اما القول
بالبطلان بالالتفات بالوجه مطلقا كما نسب نقله عن فخر المحققين او حمل الالتفات في الجميع على الالتفات بتمام البدن والانحراف عن القبلة والثاني اوفق
للاصل ومفهوم صحيحة زرارة وندور القول المذكور وشهرة خلافه بين الاصحاب لو لم يكن اجماعيا واستدل ايضا لهم بحسنة الكافي بابراهيم باب ما يقطع
الصلاة وفي باب كيفية الصلاة وصفتها عن الحلبي عن ابي عبد الله وفيها وقال اذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلاة اذا كان الالتفات
فاحشا وان كان قد تشهدت فلا تعد وجه الاستدلال ان الالتفات الى ما وراءه فاحش قطعا وفيه ان كون المراد بالالتفات فيه الالتفات بالوجه
وكونه فاحشا بما ذكر غير ظاهر لاحتمال ان يكون المراد به الالتفات بتمام الجسد الى ان يخرج عن سعة القبلة التي يجوز الصلاة الى كل جزء منها فيكون
التقييد بالفاحش للاشارة الى سعة القبلة وانه لا يخرج بالالتفات اليسير منها والظ انه لو لم يكن هذا الاحتمال اظهر من الاول فليس الاول اظهر منه
فالاصل يرجح حمله عليه كذا مفهوم صحيحة زرارة كما اشرنا اليه ومما استدل لهم ايضا بصحيحة يب واخر باب كيفية الصلاة وصفتها من الزيادات عن علي بن
جعفر عن اخيه موسى قال سألته عن الرجل يكون في صلاته فيظن ان ثوبه قد انخرق او اصابه شيء هل يصلح له ان ينظر فيه او يمسه قال ان كان في مقدم
ثوبه او جانبيه فلا بأس وان كان في مؤخره فلا يلتفت فانه لا يصلح وفيه ان ظ قوله فانه لا يصلح هو الكراهة لا الحرمة والابطال فكما يمكن ارتكاب التجوز
بحمله على التحريم يمكن ارتكابه في النهي او النفي بحمله على الكراهة وكون الاول اظهر من الثاني غير ظاهر بل الاصل يرجح الثاني ولو قيل انه يمكن حمله على الكراهة
اذ لا يستقيم تخصيص الكراهة بما اذا كان في مؤخره ونفي البأس فيما عداه لعموم كراهة الالتفات ولا اقل من شمولها فيما اذا بلغ احد الجانبين كما سيظهر
فنقول ان لما كان في الخبر عدم البأس بالنظر او المس فيما اذا كان الخرق او الاصابة في مقدم ثوبه او جانبيه واستلزام الصورتين للالتفات بالوجه غير
ظ وح فلا تتم كراهة اذ المسلم هو كراهة الالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه كما هو المطلوب فيندفع الرد بما ذكر ح تفصيلها في هذا الباب وقد ظهر لك مما
اوردنا ان الحكم بالحرمة والابطال في خصوص الصورة المذكورة بمجرد تلك الروايات لا يخ عن اشكال الا ان يثبت اجماع عليهما ولم ينقل ذلك نعم لما بنى الباس كلامهم
لكن لما كان القول به مشهورا بين الاصحاب فلا ريب ان الاحتياط في تركه فلو فرض وقوعه فالاحوط اتمام الصلاة واعادتها والله تعالى يعلم واما الثاني فهو
ان لا يكون الالتفات بالوجه الى ما وراءه بل الى اليمين او اليسار فالمشهور انه لا يحرم ذلك بل قد ما نقلنا عن المنتهى عدم الخلاف فيه حيث لم ينقل خلافا من الاصحاب
ونسبه الى جمهور الفقهاء ايضا لكن حكموا بكراهة الالتفات يمينا وشمالا وهو يحتمل وجهين كراهة اذا بلغ حد اليمين والشمال خاصة فاذا لم يبلغ احدهما فلا
كراهة ايضا او كراهة الى احد الجانبين سواء بلغ احدهما ام لا وما استدلوا به على الكراهة يعطي الثاني ويظهر من كلام جماعة كالمحقق الثاني والشهيد
والمحقق الاردبيلي ان المراد هو الاول ونقل في الذكرى عن بعض مشايخه المعاصرين ان الالتفات بالوجه يقطع الصلاة كما يقوله بعض الحنفية والله يعلم
ونقل في شرح الارشاد في شرح قول مصنفه ويكره الالتفات بالوجه يمينا وشمالا عن والد المصنف انه حرمه وابطل الصلاة به والظ انه الشيخ المعاصر للمصنف وقوله
ايضا يحتمل ما ذكرنا من الوجهين في الكراهة وما استدلوا به يعطي الثاني حجة المشهور على عدم الحرمة الاصل ومفهوم صحيحة زرارة المتقدمة وعلى الكراهة رواية
التهذيب في الباب المذكور في شرح القول المذكور من المقنعة عن عبد الملك وفيهما اشتراك وفي الاستبصار عن عبد الحميد بن عبد الملك وعلى هذا فلا
يبعد ان يكون عبد الحميد ابن العلاء بن عبد الملك الثقة فيكون السند صحيحا قال سألت ابا عبد الله عن الالتفات في الصلاة ايقطع الصلاة فقال لا وما
احب ان يفعل ولما ثبت عندهم الحرمة والابطال فيما اذا كان الى ما وراءه فيحمل ذلك على غيره وعلى ما ذكرنا لما لم يثبت ذلك الا في الانحراف بتمام البدن
يحمل هذا على غيره وهو الالتفات بخصوص الوجه مطلقا وهو اوفق باطلاق الرواية لكن لا يخفى على الوجهين من دلالته على اطلاق الكراهة سواء بلغ الى
اليمين او اليسار ام لا واحتج للقول المنقول بحسنة زرارة المتقدمة لا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلاتك وبرواية العامة عن النبي ص لا تلتفتوا في
صلوتكم فانه لا صلاة لملتفت ولا يخفى دلالة الروايتين ايضا على ما ذكرنا من اطلاق الحكم من غير تقييد بما اذا بلغ احد الجانبين واجاب الشهيد في شرح الارشاد
بانه يحمل القلب على بلوغ حد الاستدبار والالتفات على كونه بكله كما قيد في رواية زرارة السالفة جمعا بين الاخبار خصوصا مع ضعف هذه الرواية

انتهى وانت خبير بان ضعف رواية العامة مما لا يضر اذ ورد في رواياتنا صحيحا ما يدل على اطلاق الحكم ببطلان الصلاة بالالتفات والمنع عنه كما
سبق من صحيحة عمر بن اذينة وصحيحة محمد بن مسلم نعم حمل الجميع على ما اذا كان بكله كما ذكره لا يخ عن وجه جمعا بين الاخبار واما الحسنة الدالة على فساد الصلاة
بتقليب الوجه فقد وردت مثلها روايات اخرى بعضها حسنة يب بابراهيم في شرح القول المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله وفي آخرها فان لم يعلم على
ماض يصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلاته ومنها ما في الفقيه ايضا متصلا بصحيحة عمر بن اذينة السالفة في رواية ابي بصير عنه ان تكلمت او صرفت
وجهك عن القبلة فاعد الصلاة ومنها رواية يب باب احكام السهو من الزيادات عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلاته
وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة يجوز له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فاذا حوله فعليه ان يستقبل
الصلاة استقبالا وقد روى هذه الرواية بالسند المذكور بادنى اختلاف في باب احكام السهو من الاصل ايضا وفيه فاذا حول وجهه بكليته
بزيادة بكليته ولا يضر وجودها عن محمد في الباب المذكور من الزيادات بسند صحيح بدون قوله يجوز له ذلك اذ عدم ذكر بعض الرواة الزيادة لا يبعد
في رواية من ذكرها ولا يخفى ان تخصيص جميع تلك الاخبار بما اذا بلغ حد الاستدبار للجمع بين الاخبار على ما ذكره مشكل جدا اذ ليس في الاخبار ما يشهد
بذلك التخصيص والتفصيل سوى مفهوم حسنة الحلبي حيث قيد فيها الحكم باعادة الصلاة بالالتفات بما اذا كان الالتفات فاحشا ولا يخفى ضعف
دلالته اذ يمكن ان يكون المراد بالفاحش ما اذا تجاوز عن سعة جهة القبلة وان الحكم بعد ذلك مطلقا كما نقلنا سابقا حيث حملناه على الالتفات بتمام البدن
وح فليس فيها ما يدل على تخصيص تلك الاخبار اصلا واما رواية عبد الملك فبعد تسليم صحتها ومعارضتها تلك الاخبار ليس فيها ما يشير الى تخصيصها
بصورة الالتفات الى غير ما وراءه فحملها على ذلك وحمل تلك الاخبار على ما اذا كان الى ما وراءه للجمع بينهما تحكم بحت التشهي والرجم بالغيب على انه يمكن
ايضا حملها على الالتفات بالنظر وح فلا معارضة لها مع تلك الاخبار اصلا نعم الرواية العامية عن ابن عباس كما نقلنا سابقا عن المنتهى لا يخ عن دلالة على ذلك
التخصيص ولا عبرة بها فالاظهر كما اشرنا اليه اما القول بعموم البطلان بالالتفات بالوجه كما نقل من القول المذكور او حمل تقليب الوجه وصرفه او تحويله
في تلك الاخبار على تقليب تمام البدن وصرفه وتحويله لا خصوص الوجه وهذا اظهر كما اشرنا اليه ويمكن تاييده بصحيحة يب في آخر باب كيفية الصلاة
وصفتها من الزيادات عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي جعفر اكون في الصلاة فاجد غمزا في بطني او اذى او ضربانا فقال انصرف ثم توضأ وابن على ما
مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة متعمدا فان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك فهو بمنزلة من تكلم في الصلاة ناسيا قلت وان قلب وجهه عن القبلة قال نعم
وان قلب وجهه عن القبلة فيحمل على ما ذكرنا على تقليب الوجه خاصة ولا حاجة الى تخصيصه بما اذا لم يكن الى ما وراءه وعلى المشهور لا بد من ذلك التخصيص لكن
يمكن ايضا حمله على ما اذا وقع ذلك سهوا كما ذكر في الكلام وح يمكن صحة اطلاق الحكم وان لم يجوز تقليبه عمدا مطلقا او الى ما وراءه بل وان حمل تقليب
الوجه على تقليب تمام البدن فقط وبما تلونا عليك من الاخبار ظهر ضعف ما ذكره الشهيد في شرح الارشاد في شرح قول مصنفه والالتفات الى ما وراءه
حيث نقل عن بعض الاصحاب انه ابطل الصلاة بالالتفات بالوجه خاصة وان كان على ما دون الاستدبار ثم قال وهو ضعيف لان الاخبار اما مطلقة
في عدم الابطال او مقيدة بالالتفات بكله او بالفاحش ولا يتحقق بدون ذلك نعم هو مذهب بعض العامة محتجا بقول النبي لا تلتفتوا في صلوتكم فانه لا
صلاة لملتفت والرواية ضعيفة عندهم لان راويها عبد الله بن سلام وهو ضعيف ويمكن حملها على الالتفات بكله كما رواه زرارة انتهى وذلك لما
سمعت من الاخبار الكثيرة التي يمكن ان يستدل بها على القول المذكور فالاحتمال تنحصر فيما نقله القول المذكور ليس بمكان من الضعف على ما ذكره والله
تعالى يعلم هذا كله في الالتفات عمدا واما اذا وقع ذلك سهوا فان لم يبلغ الى حد الجانبين فلا شيء عليه مطلقا ولا يظهر منهم خلاف في ذلك وان بلغ
احدهما فقيل ايضا احدها انه لا شيء عليه مطلقا سواء بلغ الاستدبار ايضا ام لا وسواء كان بكل البدن او بالوجه خاصة وسواء خرج الوقت عند تذكره
ام لا وهذا هو الظاهر من كلام العلامة في المنتهى فانه قال بعدما نقلنا عنه من حكم الالتفات فرع لو التفت الى ما وراءه ناسيا لم تبطل صلاته لقوله صلى الله عليه وآله
رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه انتهى وثانيها وجوب الاعادة عند التذكر في الوقت لا القضاء اذا تذكر خارجه سواء بلغ حد الاستدبار ام لا
كما هو المختار فيمن صلى ظانا او ناسيا الى غير القبلة كما سبق وهذا هو الذي ذهب اليه الشهيد ره في شرح الارشاد لكنه انما حكم به فيما اذا كان الالتفات
بالبدن فانه قال ولو كان الالتفات بالبدن فان وقع عمدا ابطل الصلاة مطلقا لمنافاته الاستقبال الذي هو شرط وان كان سهوا وكان بين ما لا يبلغ
حد اليمين واليسار فلا شيء عليه وان بلغها عاد في الوقت لا في خارجه كمن صلى جميع الصلاة كذلك انتهى نعم على القول بحرمة الالتفات بالوجه خاصة الى
ما وراءه يمكن ايضا ان يكون حكمه مع السهو كذلك من وجوب الاعادة في الوقت لا خارجه بل على قول والد المصنف من حرمة الالتفات بالوجه الى اليمين واليسار
ايضا او مطلقا يمكن ان يكون حكمه ذلك اذا تجاوز ما بين المشرق والمغرب وثالثها وجوب الاعادة في الوقت لا القضاء خارجه الا مع الاستدبار فيجب مطلقا كما
هو المشهور فيمن صلى ظانا او ساهيا الى غير القبلة وهذا الوجه وان لم نظفر بقائل به صريحا لكن يحتمل ذلك بناء على القول بعدم الانحراف عن القبلة
في الاثناء والصلاة ميراثا واتحاد حكم الجزء والكل وهذا وان كان فيما ذكره في الانحراف بكل البدن لكن على القول بحرمة الالتفات بالوجه الى ما
وراءه ايضا يمكن ان يكون حكمه كذلك كما على مذهب والد المصنف يمكن ان يكون حكمه وجوب الاعادة في الوقت مطلقا بشرط التجاوز المذكور ووجوب
القضاء ايضا مع الاستدبار وهذا وفي الذكرى نقل عن يب انه لما روى الحسين بن ابي العلاء عن الصادق ع فيمن سبقه الامام بركعة في الفجر فسلم معه ثم قام
في مصلاه ذاكرا حتى طلعت الشمس يضيف اليها ركعة ان كان في مقامه وان كان قد انصرف عاد قال الشيخ يعني به اذا كان قد استدبر القبلة فح
هو ذاهب منه الى ان استدبار القبلة يبطل اذا وقع سهوا واختاره المحقق في المعتبر وقال الشيخ في المبسوط بعد عد تروك الصلاة وعد الاستدبار
منها والفعل الكثير والحدث وهذه التروك على ضربين احدهما متى حصل عمدا او سهوا ابطل وهو جميع ما ينقض الوضوء وقد [illegible] انه

الحدث جاز الوضوء والبناء والاحوط الاول في القسم الاخر متى حصل ساهيا او ناسيا او للتقية فانه لا يقطع الصلوة وهو كل ما عدا نواقض الوضوء
وهو صريح منه بان الاستدبار سهوا لا يقطع ذلك لان نقول لعله الصلوة الى دبر القبلة غير الاستدبار سهوا في الصلوة فلا الاستدبار سهوا
يصدق على البلية التي لا يقع فيها شيء من افعال الصلوة وجاز ان يغتفر هذا القدر كما اغتفر انكشاف العورة في الاثناء فلا يكون للشيخ قدس سره في مسئلة
قولان على هذا انتهى وفيه تامل اما اولا فبما ذكره من ان هذا ذهاب منه الى ان استدبار القبلة يبطل اذا وقع سهوا فان لا تصريح له بكون
في الخبر الذي حكم بوجوب الاعادة معه ظاهره وقوعه عمدا لكن مع ظن اتمام الصلوة فهو عمد مع شائبة سهو وللاصحاب فيه قولان احدهما ان
حكمه حكم العمد المحض والثاني الحاقه بالسهو المحض فبناء كلامه في يب على القول الاول لا ذهابه الى مثل ذلك في الكلام كما نقلنا عنه في
بحث الكلام وما نقل عن المبسوط من عدم قطع الصلوة به مع التيمم والنسيان انما هو اذا وقع سهوا محضا فلا منافاة بين كلاميه وقد صرح في المبسوط
بوجود القولين في المسئلة التي ذكرنا وقد حكم اولا بالاول ثم جعل الثاني اقوى فقال في فصل احكام السهو الذي هو بعد فصل تروك الصلوة
الذي نقل عنه ما نقل في كري من نقص ركعة او ما زاد ولا يذكر حتى يتكلم او يستدبر القبلة اعاد وفي اصحابنا من قال انه اذا نقص ساهيا لم يكن
عليه اعادة الصلوة لان الفعل الذي يكون بعده في حكم السهو وهو الاقوى عندي انتهى واما ثانيا فبما ذكره من وجه الجمع بين كلامي الشيخ
فان حمل كلام المبسوط على خصوص ما ذكره من الاستدبار سهوا مع بعده جدا كما يظهر لمن نظر في كلام المبسوط لا يجدي في الجمع بين كلامي الشيخ فانه
فيما ذكره في ذيل الخبر في يب ايضا استدبار الصلوة سهوا الذي ذكره لا الصلوة الى دبر القبلة ومع ذلك قد حكم فيه بوجوب القضاء فلا يمكن الجمع
بين كلاميه بما ذكره فالصواب فيه ما ذكرنا وبه يندفع ايضا ما يتوهم من التناقض في كلام العلامة ره في الارشاد فانه جعل اولا الالتفات الى
ما وراءه من المبطلات عمدا لا سهوا ثم ذكر بعيده انه لو نقص ركعة او ما زاد سهوا اتم ان لم يتكلم واستدبر القبلة او احدث وكذا كلام ابن حمزة
في الوسيلة فانه ايضا قريب من كلام الارشاد لانه ذكر بدل استدبار القبلة الانحراف عن القبلة وذلك لان ما ذكرنا من وجه الجمع بين كلامي
الشيخ يجري بعينه في كلاميهما ايضا ويؤيده ذكرهما التكلم ايضا لنقلهم الاتفاق على انه لا يبطل الا عمدا فالبطلان حينئذ ليس الا باعتبار وقوعه عمدا
وان كان مع ظن الفراغ وقال الشهيد في شرح هذا الكلام ولو فعل احد هذه او غيرهما من المنافيات بطلت لحصول المنافي في اثناء الصلوة وهذا
الحكم في المنافي عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار ظاهر اما في المنافي عمدا لا غير فيشكل الحكم بالبطلان مع ان المفروض وقوعه سهوا فلا يزيد على
فعله في اثناء الصلوة اللهم الا ان يريد بحيث يخرج به عن كونه مصليا فيتجه البطلان وقد مر مثله في الفعل الكثير انتهى وفيه تامل اما اولا فلا
جعله كون الاستدبار مبطلا عمدا وسهوا امرا مسلما مع ما فيه من الكلام الا ان يكون مختار العلامة ذلك كما هو ظاهر كلامه في ره وهذا الاستثناء
تقييد الالتفات الى ما وراءه بالعمد فانه على تقدير استلزامه للانحراف بكليته عن القبلة على ما يظهر من الشهيد ره كما اشرنا اليه سابقا لا يستلزم استدبار القبلة
بالبدن فلا منافاة بين الحكم بكون الاستدبار اي بالبدن مبطلا عمدا وسهوا وكون الالتفات الى ما وراءه لا يبطل الا عمدا واما ثانيا فلان قوله لان المفروض
وقوعه سهوا فلا يزيد على فعله في اثناء الصلوة فان الظاهر ان المفروض وقوعه عمدا لا سهوا لكن مع ظن الفراغ فهو عمد مع شائبة سهو فلا استبعاد في جعل
حكمه حكم العمد والفرق بينه وبين السهو المحض في اثناء الصلوة كما قلنا في توجيه كلامي الشيخ ثم قد جعل مثل التناقض المذكور في كلام العلامة ره
في هي ايضا ولا يمكن توجيهه بما ذكرنا فانه ذكر في بحث الالتفات ما نقلنا عنه من الفرع وقال في بحث الخلل لو سلم ثم تيقن النقيصة كمن سلم في الاوليين من
الثلاثيات او الرباعيات او صلى ركعة في الغداة وسلم ساهيا اي ناقصا في تشهده وسلم وسجد في السهو الا ان يفعل ما ينافي الصلوة عمدا وسهوا كالحدث
والالتفات على ما وراءه فانه يبطل صلوته ح وان فعل ما يبطل الصلوة عمدا لا سهوا كالكلام ففيه خلاف بين علمائنا فبعضهم ابطل الصلوة واوجب
الاعادة وبعضهم لم يبطلها والقولان للشيخ وكان الاقرب الثاني لانه فعل صدر بظن سهوا فلا يكون مبطلا انتهى وقد فعل مثل ذلك في كره ايضا فانه بعد ما
حكم اولا في بحث الالتفات ان الالتفات الى ما وراءه يبطل مع العمد دون النسيان كما نقلنا عنه سابقا قال بعد بورقة ونصف تقريبا ولو نقص من عدد صلوته
ناسيا وسلم ثم ذكر تدارك اكمال صلوته وسجد للسهو ان فعل ما يبطلها عمدا كالكلام اولا اما لو فعل المبطل عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار
ان الحنابلة قالوا ما يبطل لعدم امكان الاتيان بالفائت من غير خلل في هيئة الصلوة ولقول احدهما اذا حول وجهه عن القبلة استقبل الصلوة استقبالا انتهى
لكن قوله ان الحنابلة كانه اشارة الى تردد منه في المسئلة فقد يجمع بينه من الجزم الى التردد مع نوع ترجيح بخلاف ما حكم به اولا بقرينة استدلاله بالخبر حال
السهو فانه حكم به في الموضعين من غير تردد ويمكن توجيه ما في كره بالفرق بين الاستدبار والالتفات كما ذكرنا في توجيه كلام الشهيد في شرح الارشاد لكن
هذا التوجيه لا يجري في كلام هي حيث مثل الالتفات دون الاستدبار الا ان يحمل الالتفات هنا على خصوص الاستدبار ولا يخفى بعده وكذا
في علاوة هنا بعد ما نقلنا ما يشعر به حيث ان ذا ايضا ما جعله اقرب من التعليل المذكور برويات ثم قال هذا كالصريح في الدلالة على وجوب الاعادة مع
الاستدبار والظ انه اشارة الى الكلام الاجلي ما ذكره سابقا من البطلان بالالتفات عمدا وسهوا فالتعبير عنه بالاستدبار يشعر بان المراد بالالتفات
الذي ذكره لكن لا يخفى ما فيه من التعسف الظاهر ان يحمل الاستدبار الذي ذكره على استدبار الوجه بناء على ان المراد بالالتفات الى ما وراءه كما
ستنقله عن الشهيد ويؤيده ان من نظر في الروايات التي نقلها علم ان الدال منها على ما ذكره ليس سوى روايتين احديهما ما رواه محمد بن مسلم عن احدهما ع
قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة يجوز
له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة استقبالا والثانية صحيحة جميل قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل صلى
ركعتين ثم قام قال يستقبل قلت فما يروي الناس فذكر له حديث ذي الشمالين فقال ان رسول الله ص لم يبرح من مكانه ولو برح استقبل ولا يخفى

ان الرواية

ان الرواية الاولى تدل على البطلان بتحويل الوجه عن القبلة مط والوجه يحتمل ما ذكرنا سابقا من الوجهين وعلى الوجهين لا اختصاص له باستدبار
البدن بل يشمل استدبار الوجه ايضا اما اذا حمل الوجه على ظاهره فظ واما اذا حمل على ما يواجه من البدن فلا استلزام استدبار الوجه تحويل البدن
عن القبلة فالظ ان يحمل الاستدبار في كلامه على ما يشمل استدبار الوجه وهذا مما يحدس توجيه كلام النهاية ايضا بما ذكرنا من الفرق بين الاستدبار
والالتفات لانه فيها ايضا تمسك بالرواية الثانية فلا يدل على البطلان اذا برح من مكانه ولا يظهر منها العلة فيمكن ان يكون هي استلزامه الاستدبار
غالبا او التحويل عن القبلة مط او الفعل الكثير فالاستدلال بها على خصوص احدها مشكل جدا واعلم انه في هي ههنا وقع سهو غريب لانه نقل فيه اخر
الرواية الثانية على ما في النسخ التي عندنا هكذا ثم قام قال يستقبل ما لم يبرح من مكانه مع ان الرواية في يب في باب كيفية الصلوة من الزيادات على ما
نقلنا وهذا هو الصحيح وعليه بناء كلامه ايضا فلا تغفل ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول الظ من الوجوه المذكورة في هذا الفرع هو الوجه الاول
للاصل وعدم دليل صالح على خلافه ويمكن ايضا ان يحتج له بعموم رواية الكافي باب ما يقطع الصلوة وفي يب باب كيفية الصلوة وصفتها من الزيادات عن
ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم انهما قالا لا يقطع الصلوة الا اربع الخلاء والبول والريح والصوت وربما يؤيده ايضا عموم اية
فاينما تولوا فثم وجه الله واما الاستدلال عليه بحديث رفع الخطاء والنسيان على ما نقلنا في هي فقد عرفت مرارا ما فيه من المناقشة بامكان حمله على
رفع المؤاخذة وان ترتب عليهما بعض الاحكام الوضعية ويمكن ان يشده ايضا بصحيحة فضيل بن يسار المتقدمة وقوله عليه السلام فيها وان تحلت جهتين القبلة
بحمله على التغليب فتحو كما ذكرنا واما الوجه الثاني فما يمكن ان يستدل به عليه اما على عدم وجوب اذا تذكر خارج الوقت فالاصل ايضا كما
ذكرنا لان القضاء فرض مستانف فلا بد له من دليل ولا دليل ينفي ما في الاصل واما على وجوب الاعادة اذا تذكر في الوقت فقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة
المتقدمة الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله فانه بعمومه يشمل العمد والسهو وكذا قول ابي عبد الله ع في حسنة الحلبي المتقدمة اذا التفت في صلوة
مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا فانه بظاهره يشمل العمد والسهو ايضا واما قوله ع في صحيحة عمر بن اذينة المتقدمة فانه لم
يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلوة وفي حسنة الحلبي المتقدمة فان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته وفي رواية محمد بن
مسلم المتقدمة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة استقبالا فالاقوى ظهور شمولها للسهو بل الظ منها كما يظهر بالتامل فيها تمام ما ورد في الالتفات
والانصراف والتحويل عمدا فلا يمكن الاستدلال بها ولا يخفى ان الرواية الاولى من الروايتين اللتين استدللنا بهما مقيدة بما اذا كان
بكله والثانية بما اذا كان فاحشا ولا يبعد بقرينة الرواية الاولى حمل الفاحش ايضا على ما اذا كان بكله او تقييد الرواية الثانية ايضا بما اذا كان بكله
بقرينة الرواية الاولى وحمل الفاحش على الالتفات يخرج به عن سعة جهة القبلة الى حد اليمين واليسار ايضا حمله على ما يشمل السهو ايضا لما نقلنا
سابقا من عدم ظهور خلاف منهم في انه لا شيء في الالتفات سهوا اذا لم يبلغ الى احد الجانبين لكن على هذا يشكل الاستدلال بها على شمولها
للسهو لمن حكم بقطع الصلوة بما دونه عمدا كما هو المش اذ كما يمكن حمل الفاحش على ما ذكرنا يشمل الصورتين فان قطع الصلوة مع ما دونه يمكن ان يحمل
على ما اذا خرج به عن سعة جهة القبلة التي يجوز الصلوة اليها اختيارا ويخص بصورة العمد لئلا يحتاج الى العناية المذكورة ويكون الاولى اظهر من الثانية
غير ظ ومنه يظهر ان الاستدلال بالرواية الاولى ايضا لا يخ عن اشكال اذ على تقدير حملها على ما يشمل السهو لابد من تقييدها في صورة العمد بالخروج
عن سعة القبلة وفي السهو بما اذا بلغ احد الجانبين وهو لا يخ عن تكلف فلا يبعد تخصيصها بصورة العمد فقط وحمل الالتفات على الخروج المذكور
سابقا لئلا يحتاج الى التكلف المذكور وبالجملة فالحكم بوجوب الاعادة بهاتين الروايتين في صورة السهو مع ان القبلة لا تسع ما بين المشرق والمغرب
الا مع العذر لا يخ عن اشكال على تقدير مبنى الاقتصار به على ما اذا كان بتمام البدن كما نقلنا سابقا عن الش واما جعله شاملا للالتفات
ايضا الى ما وراءه على القول بحرمة الالتفات بالوجه كلا كما هو المش او الى اليمين واليسار ايضا على قول الم فضعيف جدا لعدم دلالتهما عليه ح ثم
ويمكن ان يستدل ايضا بانه اخل بشرط الواجب مع بقاء وقته والاتيان به على شرطه ممكن فيجب كما لو اخل بطهارة الثوب وفيه ان الشرطية مط غير
مسلم بل المسلم بالاجماع والاية والروايات ليس الا عدم صحة الصلوة مع الاخلال بالقبلة في شيء من اجزاء الصلوة فلا بد له من دليل بل قد اشرنا
سابقا الى ان بطلانها بتلك اي بالاخلال بها فيما لم يقع فيه شيء من اجزاء الصلوة مع التعمد ايضا غير ظ هذا مع ان الالتفات بتمام البدن واما
في صورة الالتفات بالوجه خاصة الى ما وراءه مط فلو تمسك بهذا الدليل بصحته ظ دائرة المنع فتم ويمكن ان يستدل ايضا بصحيحة في باب وقت الصلوة
في يوم الغيم في يب باب القبلة وكذا باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلوة عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت وانت على
غير القبلة واستبان لك انك صليت وانت على غير القبلة فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد وروا في يب الباب الاول عن عبد الرحمن المذكور بسند
غير صحيح ايضا بادنى تفاوت في المتن وجه الاستدلال انه يشمل باطلاقه الساهي فيجب عليه الاعادة مع التذكر في الوقت وعلى تقدير ان يكون الظ منه
هو الظان بناء على انه الغالب فنقول انه اذا وجب الاعادة على الظان ففي الساهي بطريق اولى لتقصيره بخلاف الظان ولهذا ذهب بعض الاصحاب في مسئلة من
صلى الى غير القبلة الى وجوب القضاء فيه على الساهي اذا تجاوز ما بين المشرق والمغرب ولم يبلغ الاستدبار مع اجماعهم على عدم وجوب القضاء على
الظان الغير المستدبر كما سبق تفصيله هناك وفيه ان الظ من الرواية وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن وقع بعض صلوته الى غيرها غير ظ
على ان اولوية الساهي بوجوب الاعادة من الظان غير مسلم بل لكل منهما اولوية بوجه كما يظهر بالتامل فيه واعلم ان في الفقيه روى عن عبد الرحمن
ابي عبد الله وطريقه اليه صحيح انه سئل الصادق ع عن رجل اعمى صلى على غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان قد مضى الوقت فلا يعد قال
وسئل عن رجل وهو متيقن ثم يجد ثم علم انه صلى الى غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى فلا يعد ولا يخفى ان الظ

من تخصيص السؤال بالاعمى بالمتغيمة انه لبس دلله على جهة التسهيل بل انما بالغلط في التحري او بالصلوة الى جهة واحدة من غير تحري فلا يمكن الاستدلال بالاطلاق فيها
فيما نحن فيه الا اذا ثبت اولوية الساهي بالنسبة الى الظان وقد عرفت حالها وربما امكن ان يجعل رواية هذه قرينة على رواية علي بن ع و ب ايضا
على احد الصورتين فتأمل وبما قررنا يظهر ايضا حال الاستدلال بخبر معمر بن يحيى بالباب الاول عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا صليت على غير القبلة
فاستبان لك قبل ان تصبح انك صليت على غير القبلة فاعد صلوتك فان الكلام عليه يتم مثل ما في سابقيه وظهر ايضا حال الاستدلال بالاخبار
الواردة مع تبين الخطاء في الوقت الظاهرة في الظان كصحيحة يعقوب بن يقطين وسليمان بن خالد المتقدمتين في تلك البحث اذ لا يمكن الاستدلال
بها الا بدعوى الاولوية المذكورة وهي ممنوعة وعلى تقدير تسليمها فيتوجه عليه ان الظاهر منها وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن التفت
في بعض صلوته غير ظاهر ثم لا يخفى ان الظاهر من هذه الروايات ايضا هو الصلوة الى غير القبلة بتمام بدنه فلو تمسك بها في الالتفات بالوجه خاصة
ايضا الى ما دونه او مطلقا لكان فيه ضعف ضعف فتأمل واما الوجه الثالث فلا يظهر دليل له سوى اجرائه مجرى الظان في الاعادة في الوقت اذا كان
الى اليمين او اليسار مطلقا مع الاستدبار وقد عرفت في بحث القبلة حجتهم على ذلك وقد عرفت ايضا ان الظاهر على القول به الحاق الساهي والجاهل ايضا
بالظان وان كان للمناقشة في الحكم به مجال كما يظهر بالتأمل فيما ذكرنا لكن قد عرفت ضعف القول المذكور من اصله وان الاظهر عدم الفرق بين
المستدبر وغيره في عدم وجوب الاعادة الا في الوقت لو سلم فيما اذا صلى ظانا او ساهيا جميع صلوته الى غير القبلة لانه مورد الروايات واما اذا
التفت ساهيا في اثناء الصلوة فيكون حكمه حكم الصلوة ذلك غير ظاهر خصوصا اذا لم يقع شيء من اجزاء صلوته وقت الالتفات ثم لو تنزلنا عن جميع
تلك المراتب فكذلك لا يمكن الحكم به للالتفات بكل البدن واما في الالتفات بالوجه خاصة الى ما ورائه او مطلقا فان الروايات التي استدل
بها في الظان لو دلت فانما دلت على اعادة المستدبر بتمام بدنه ولا يشمل المستدبر بالوجه خاصة كما يظهر بالتأمل فيها فتأمل ومن تضاعيف البحث علم
ان ههنا احتمال وجه رابع وان لم نجد له ذكرا في كلامهم ههنا وهو الاعادة في الوقت وخارجه مطلقا اما بشرط التجاوز عما بين المشرق والمغرب او
مطلقا الحاقا لمن صلى الى غير القبلة ساهيا على القول به لذلك غير كما نقلنا عن العلامة في بحث القبلة وهو ضعيف ضعيف وربما يمكن ايضا الاستدلال
بقوله ع في حسنة الحلبي المتقدمة اذا التفت في صلوة مكتوبة فاعد الصلوة بناء على حمل الاعادة على ما يشمل القضاء وعبارته ضعيف ضعيف واما
صحيحة زرارة المطلقة في الاعادة لمن صلى الى غير ما بين المشرق المتقدمة في بحث القبلة فقد ذكرنا هناك انه اما ان يحمل الاعادة فيها على الاعادة في والمغرب
الوقت فيشمل المستدبر وغيره او يحمل الاعادة على ما يشمل القضاء ايضا ويخص بالمستدبر او بالساهي فعلى الاول يكون التمسك بها ههنا ايضا لهذا
الوجه الثاني وعلى الثاني للوجه الثالث وعلى الثالث للوجه الرابع لكن مع التجاوز عما بين المشرق والمغرب على التقادير فيظهر جوابه بما ذكرنا في نظائرها
من ان الظاهر منها وقوع كل الصلوة الى غير القبلة وشمولها لمن التفت في بعض صلوته غير ظاهر ايضا الظاهر منها هو الصلوة الى غير القبلة بتمام بدنه
فلو تمسك بها في صورة الالتفات بالوجه خاصة ايضا الى ما وراءه او مطلقا لكان ضعيف ضعيف فتأمل هذا وقد ظهر بما تلونا عليك ان الوجه
الاول اقوى الوجوه بحسب الدليل لكن الاحتياط في الاعادة اذا التفت في الوقت مطلقا وان كان الالتفات بالوجه وان لم يكن الى ما وراءه والقضاء اذا
استبان خارج الوقت مع الاستدبار بل مطلقا وان كان بالوجه خاصة ولو تبين له الالتفات سهوا في اثناء الصلوة فان لم يقع فيه شيء من اجزاء
الصلوة فالاقوى انه يكفي اتمامها بدون اعادة ولو اعادها ايضا كان احوط سيما اذا كان بتمام البدن خصوصا اذا بلغ الاستدبار واما اذا كان
بكلها فلا يعيده بل يقتصر على اتمامها ثم يعيدها احتياطا ولو خرج الوقت بعد اتمامها في شيء من الصور المذكورة فالاحتياط في القضاء بل الاعادة
والله تعالى يعلم **قوله** او التفت مكرها احتمل القول بالصحة مطلقا وهو الظاهر من كلام هي في الفرع الذي نقلنا عنه سابقا حيث استدل على عدم
الاعادة مع النسيان بالخبر المشتمل على ما استكرهوا ايضا فالظاهر حكمه به فيه ايضا وقد عرفت ان الخبر لا يدل الا على رفع المؤاخذة لا الى سقوط الحكم رأسا
وصحة ما فعله لكن اذا ثبت ذلك فيمكن ان يستدل فيه ايضا بما ذكرنا في الساهي من الاصل وعدم دليل صالح على خلافه وعموم رواية ابي بكر الحضرمي
وعموم رواية فاينما تولوا او يحمل ايضا على قياس ما ذكرنا من الوجه الثاني في الساهي القول بوجوب الاعادة اذا زال الاكراه مع بقاء الوقت مستدلا
بما ذكرنا في الساهي ايضا من صحيحة زرارة الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وكذا حسنة الحلبي اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد اذا
كان الالتفات فاحشا فانهما بظاهرهما يشملان ما مع الاكراه ايضا لكن الرواية الاولى كما ذكرنا هناك مقيدة بما اذا كان بكله والثانية بما اذا كان فاحشا
وقد عرفت ان الظاهر حمل الفاحش ايضا على ما اذا كان بكله او تقييد الرواية الثانية ايضا بما اذا كان بكله بقرينة الرواية الاولى او حمل الفاحش على
التفات يخرج به عن سعة جهة القبلة فالحكم بالاعادة فيه اذا كان بكله الى ما يخرج عن سعة القبلة لا يخ عن قوة وما ذكرنا هناك من انه بعد حمل
الروايتين على ما ذكرنا لا يمكن الاستدلال بهما بشمولهما للسهو لما بيناه هناك كانه لا يجري ههنا اذ بناء ما ذكرنا هناك على ما نقلنا من الاتفاق
على عدم وجوب الاعادة في الالتفات سهوا اذا لم يبلغ المشرق والمغرب وههنا الاتفاق على عدم دخولها فيهما لم يبلغهما غير ظاهر واما اذا كان الالتفات
بالوجه خاصة فلا يعيد لدلالتهما عليه ايضا وان كان الاحتياط في الاعادة فيه ايضا ويمكن الاستدلال ههنا ايضا بما ذكرنا هناك من شرطية الاستقبال
ويرد ههنا ايضا ان شرطية الاستقبال مطلقا غير مسلم انما المسلم عدم صحة الصلوة مع الاخلال به اختيارا اما مع الاكراه فلا ولو سلم فانما هو مع وقوع
جميع الصلوة او قدر معتد به منها الى غير القبلة واما في جزء يسير منها او في لحظة لم يقع فيها شيء من اجزاء الصلوة فلا بل البطلان في اللحظة المذكورة
مع الاختيار ايضا غير ظاهر واما الوجه الثالث الذي ذكرنا هناك وهو وجوب القضاء ايضا مع الاستدبار فلا يجري لان الروايات التي استدل
بها على الاعادة مع الاستدبار كما ذكرنا لا تشمل المكره اصلا مع ما عرفت من ضعفها لتسلط البهاء من اصله واما الوجه الرابع الذي ذكرنا هناك

وهو الاعادة

وهو الاعادة والقضاء مطلقا فيجري ههنا ايضا لكن قد عرفت ضعفه جدا والله تعالى يعلم ولو كان الالتفات جهلا فالظاهر فيه ايضا مثل المذكور في
دلالة الوضع له ايضا وباقي الكلام ايضا يجري فيه مثل ما تقدم ثم بعد ما كتبت هذه الشرح رأيت ان العلامة ره قد ذكره في المنتهى فانه قال المصلي على القبلة
لو مال الى الشمال بمرة او طال الزمان احتمل البطلان لفقد الشرط والصحة لزوال التكليف عند الاكراه فاشبه الراكب كذا الشهيد في شرح الارشاد
مع ترجيحه للصحة فانه قال انما يبطل الالتفات في مواضعه لو وقع على وجه الاختيار اما لو وقع اضطرارا او سهوا او جبرا ففي ابطاله نظر من ان الاستقبال شرط
فيبطل المشروط بفواته ولا فرق فيه بين الحالين كالطهارة الا ما اخرجه النص من العفو كما استكره الناس عليه في الخبر وهذا هو الظاهر ولا يخفى انه
على احتمال البطلان يكون الامر دائرا بين ما ذكرنا من الوجه الثاني والرابع اي الاعادة مع زوال الاكراه في الوقت فقط او الاعادة فيه والقضاء
مع بقاء الرابعة ولا يظهر من كلامهما تعيين احدهما لكن قد عرفت قوة الاول وضعف الثاني فتذكر ثم المحقق الاردبيلي ره بعدما نقل الكلام
في هذه المسألة اي مسألة الالتفات قال هذا كله في العمد والاختيار والعلم واما مع النسيان فالظاهر الصحة والاولى مع ولو توجه الخطاب بالنهي
الى العالم الذاكر المختار فقط ولصحة الصلوة الى غير القبلة في الجملة وللاصل وعموم الاوامر واما الجاهل المقصر فهو ملحق بالعامد لكن الصحة
في الكل مطلقا لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ويحتمل التفصيل بالعلم بها وزوال الاكراه قبل خروج الوقت وبعده فيبطل ويعيد في الاول
دون الثاني لبقاء الوقت مع فوت الشرط وامكان الاستدراك مع عدم المحذور ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ونقل الصحيحة المتقدمة
ولو صلى ناسيا الى غير القبلة فيمكن الحاقه بمن صلى باجتهاده فظهر الغلط والبطلان مطلقا والظاهر التفصيل المتقدم في صحيحة عبد الرحمن واينما تولوا
فثم وجه الله ودليل الصحة في الجمع وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحيح في المكره وهو عدمها في غيره ومع ابقاء فعلها الى ما بين المشرق والمغرب والقبلة
مع بقاء الوقت الصحة بدونها انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الوجوه الصحيح مع النسيان والاكراه يجري كلها في الجاهل ايضا سوى ما ذكره من لزوم
التكليف الكثير الشاق في بعض الاوقات وذلك لان بقوع الاكراه والنسيان مكررا ولا يخفى ان هذا الوجه ليس له زيادة وقع فيرجح بان باقي الوجوه
في الجاهل ايضا التفرقة فحكمه ايضا بعدم صحته بتوجه الخطاب بالنهي الى العالم الذاكر المختار فقط لا وجه لالحاق الجاهل بالعامد في الحكم بكون منشأ
عدم توجه خطاب اليه بكونه مقصرا في تحصيل العلم ومجرد تقصيره في عدم تحصيل العلم يشكل الحكم بالحاقه بالعامد مع عدم توجه الخطاب اليه سيما
في وجوب القضاء عليه لان القضاء فرض مستأنف لا بد له من دليل آخر ولم يعلم انه يمكن اجراء ما ذكره من لزوم التكليف الكثير الشاق في بعض
الاوقات ايضا لانه اذا فرض ان الجاهل صلى لجهله صلوته مدة مديدة الى غير القبلة فايجاب القضاء عليه تكليف شاق جدا مع ان الناسي ايضا
قد يكون مقصرا في الجاهل ولا يكون مقصرا الا ان يحمل الكلام بالجاهل المقصر ويكون الوصف في كلامه مقيدا الا كما شعار ثم ما ذكره من
دلالة صحيحة عبد الرحمن على ما ذكره يرد عليه ان الصحيحة المذكورة لا تشمل بظاهرها المكره ولا الجاهل بالحكم فلا وجه للتمسك بها فيهما الا ان يكون
تعويله على مجرد ما ذكره من الشرطية ويكون مراده مدلولا الصحيحة على ما احتمله من التفصيل الكائن في غيرهما من الظان والناسي فيصير مؤيدا للاجراء
فيهما ايضا بناء على ما ذكره من الشرطية بحيث يجري في الجميع ويكون مراده بما ذكره من التفصيل الحكم في الجميع ويكون ذكره للجاهل والمكره على سبيل المثال
او بالعلم ما يتناول التذكر ويكون ذكر الصحيحة لذلك لا للرد على البعض وهو الناسي ثم لما كان ما ذكره من التفصيل على سبيل الاحتمال فلا يقدح فيه
ما اوردنا سابقا على حديث الشرطية لانه لا يدفع الاحتمال وهو ظاهر ولا يرد ايضا ان مورد الصحيحة هو من صلى الى غير القبلة وظاهره وقوع كل صلوته
الى غيرها الا الملتفت في اثنائها والكلام فيه ولا يلزم من عدم الصحة في الاول مع التذكر في الوقت عدم الصحة في الثاني ايضا وطرح ما ذكر من الوجوه
للصحة مطلقا فيه لان ما ذكره انما يقدح في الحكم بالتفصيل الملتفت ايضا اما في احتماله فلا اذ يكفي فيه احتمال ان يكون حكم الجزء ايضا حكم الكل فافهم
ثم قوله ره ولو صلى ناسيا الكلام مشوش مضطرب فانه ذكر اولا حكم الناسي وان الظاهر فيه الصحة وكذا ثانيا في احتمال التفصيل على تقدير شموله لا بد
على ما ذكرنا اخيرا الاستيناف الكلام له ثانيا على وجه يظهر من سياقه عدم تعرضه له ايضا قبله كما ترى ولو اراد ذكر احتمال آخر غير ما ذكره اولا
فكان ينبغي ان يشعر به لئلا الا ان يقال ان حكمه ولا في الالتفات سهوا وهذا فيمن صلى كل الصلوة سهوا الى غير القبلة وفرقا بينهما اذ لا يلزم من
الحكم بالصحة في الاول الحكم بها في الثانية كما اشرنا اليه بل الظاهر انه لم يقل احد بالصحة فيها بمعنى عدم وجوب شيء من الاعادة والقضاء وهذا وان
كان ظاهر قوله ولو صلى ناسيا الى غير القبلة لكن يخدشه ان مسألة فعل كل الصلوة ساهيا الى غير القبلة قد سبق في بحث القبلة فلا وجه لاعادة
الكلام فيها ههنا وكيفما كان فلا يخفى ان التفصيل المتقدم في صحيحة عبد الرحمن هو حكم من صلى باجتهاده فظهر الغلط فجعل ذلك احتمالا ثانيا
للالحاق والبطلان كما ترى هل هو احتمال الالحاق بعينه الا ان يقال ان التفصيل المتقدم عبارة اخرى للالحاق في نفس موضعه لكن انما غير الاسلوب
اشارة الى انه على تقدير الالحاق ينبغي ان يحكم في الملحق والملحق به بالصحيحة المذكورة مطلقا اي حتى في صورة الاستدبار كما هو المشهور من الحكم بالقضاء
ايضا في صورة الاستدبار كما سبق تفصيله ثم قوله وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحيح في المكره الخ لا يظهر وجه جعله مجمل ما سبق كما هو ظاهر سيما
اذا لم يظهر مما سبقه ما يقتضي ذلك بل ذكر اولا خلافه حيث حكم اولا بان الظاهر الصحة مع النسيان وذكره لما ذكره من الوجوه فالظاهر ان يجعل هذا ايضا
تجمل القول في مسألة من صلى الى غير القبلة الذي ذكره اخرا على ما ذكرنا في توجيه كلامه اخرا لا في مسألة الالتفات الذي كان الكلام فيه ووجه ما
ذكره لا يخ عن وجه اذ شمول الصحيحة لحكم الالتفات غير ظاهر كما نقلنا القول فيه فيحكم فيه بالصحة مطلقا مع الاكراه والسهو لما ذكره من الوجوه واما
من صلى الى غير القبلة فمع ورود الصحيحة فيه لا يحكم فيه بمقتضى الوجوه المذكورة بل يقتضي النص لعدم صلاحية الوجوه المذكورة لمعارضة النص
الصحيح ولا يخفى ان الصحيحة تشمل باطلاقها الظان والناسي ايضا فيحكم فيهما بالتفصيل المذكور والجاهل ايضا كما انه لم يقل احد بكونه لو صح فالقضاء

من الساهي فينبغي الحكم فيه ايضا بمثل الساهي فيبقى المكره غير داخل في الصحيح فيحكم فيه بالصحة لمثل الوجوه التي ذكرها في الالتفات اما تخصيص الحكم
بالبطلان بما اذا لم يكن الى ما بين المشرق والمغرب فللروايات الدالة على ان ما بينهما قبلة فيعمل بها مع العذر مطلقا والتقييد ببقاء الوقت لا بعد
خروجه لا بحكم بالقضاء كما هو مقتضى الصحيحة فكانه يحكم بصحة ما فعله هنا غاية توجيه كلامه وفيه بعد لانه اذا حكم في مسئلة الالتفات بالحاق
الجاهل المقصر بالعامد ففي هذه المسئلة بطريق اولى والصحيحة بظاهرها لا تشمله فلا وجه للحكم بالتفصيل فيه بل ينبغي ان يحكم فيه بالاعادة في
الوقت وخارجه ايضا وما ذكرنا من حمل لحاق الجاهل بالساهي لا يدل الا على الحاقه به في الاعادة في الوقت لا كلام فيه انما الكلام في تسلم الحكم
فيه على مقتضى ما ذكره اولا في الالتفات بالاعادة خارجه ايضا ولا يظهر مما ذكرنا وجه ذلك الا ان يخص غير المكره في كلامه بغير الجاهل ايضا بقرينة
ما ذكره من حكم الجاهل اولا وبالجملة نكاراته ههنا غير منقح جدا وانت ولما كان هذه المسئلة من مشكلات الفن كما ذكره بعض محققي الاصحاب
وكلامهم لا يخلو فيها عن تشويش واضطراب طولنا فيها الكلام ولم نكترث من الاطناب والاسهاب والله الموفق للصواب في كل باب ينبغي ان يعلم
بعد انه لا فرق فيها بين القول بالتضيق في امر القبلة او التوسعة اذ الاعتبار بالالتفات عن عرض ما يجوز الصلوة اليه مع الاختيار ولا يتفاوت الحال
بسعته وضيقه فما ذكره المحقق الاردبيلي في اخر تلك المسئلة بعد ما فصل القول فيها بقوله هذا كله بناء على فهم من كلامهم من التضيق في امر
القبلة واما على ما تقدم في بحث القبلة من اوسع منها فلا كما ترى نعم لو قيل بالتوسعة في القبلة وانها ما بين المشرق والمغرب يلزم ابعد الاعذار
في تضيق دائرة بحث الالتفات في الجملة ويسقط بعض الشقوق وهو الالتفات الى ما بينهما واما باقي الكلام فبحاله فتدبر بقي في المقام فرع اخر
قد اشرنا الى الخلاف فيه في تضاعيف الكلام سابقا ولا بد من تحقيق القول فيه لانه مسئلة مهمة وهو ما لو استدبر القبلة وانصرف عنها وان لم
يبلغ الاستدبار في اثناء الصلوة باعتبار انه ظن تمام الصلوة فسلم واستدبر القبلة وانصرف عنها ثم ظهر نقصها فهل يبطل تلك صلوته ولا يجوز
له البناء فنقول قد اختلف الاصحاب فيه فقال الشيخ في ط ومن نقص ركعة او ما زاد عليها ولا يذكر حتى يتكلم او يستدبر القبلة اعاد وفي اصحابنا من قال
انه اذا نقص ساهيا لم يكن عليه اعادة الصلوة لان الفعل الذي يكون بعده في حكم السهو وهو الاقوى عندي سواء كان ذلك في صلوة الغداة
او المغرب او صلوة السفر او غيرها من الرباعيات فانه متى تحقق ما نقص قضى ما نقص وبنى عليه وفي اصحابنا من يقول ان ذلك يوجب استيناف الصلوة في
هذه الصلوات التي ليست برباعيات انتهى ولا يخفى انه يظهر منه ان فيه ثلاثة اقوال الاعادة مطلقا وهو الذي حكم به اولا وعدمها مطلقا وهو الذي
قواه ثانيا والاعادة في غير الرباعيات وهو الذي نقله اخرا عن بعض اصحابنا وفي يه اختار القول الثالث فانه قال من صلى ركعة من صلوة الغداة
وجلس وتشهد وسلم ثم ذكر انه كان قد صلى ركعة قام فاضاف اليها ركعة اخرى ما لم يتكلم او يلتفت عن القبلة او يحدث ما ينقض الصلوة فان
فعل شيئا من ذلك وجب عليه الاعادة وكذا الحكم في المغرب فان سلم في التشهد الاول ثم ذكر قام فاضاف اليها ركعة اخرى وسجد سجدتي السهو
انتهى وذلك لان تخصيصه الحكم بصلوة الغداة والمغرب يدل على ما ذكرناه فيما هو المشهور من تبيين القول بالاعادة مطلقا الشيخ في يه فيه ما فيه و
الذي بين الاصحاب هو قطع الصلوة ووجوب الاعادة مع فعل ما يبطلها عمدا وسهوا كالحدث والاستدبار عند من عده من المبطلات عمدا وسهوا
لان فعل ما لا يبطل عن السهو فيكون مبطلا كما في السهو واما ما يكون مبطلا عمدا لا سهوا فذهب فيه على كل من وجوب الاعادة وعدمه جماعة من
الاصحاب نظرا الى انه وقع عمدا فيكون له حكمه والى انه انما وقع باعتبار السهو وظنه تمام الصلوة فيكون حكمه حكم السهو وقد ظهر لك مما تلونا عليك
سابقا ان في الحكم بكون الاستدبار مما يقطع الصلوة عمدا وسهوا او عمدا فقط على تقدير كونه كذلك في الحكم بان فعله لا يقصر عن السهو ايضا اشكال لجواز
ان يكون للسلام بظن اتمام الصلوة تاثير في عدم الابطال به لا يكون ذلك في صورة السهو المحض ولا سبيل الى الحكم بمجرد العقل على انه لا سبيل للرأي في الاحكام
الشرعية ايضا فيها الا مبطل لا عمدا معتمد كل من الفريقين مجرد ما يصلح للاعتماد فينبغي تفصيل القول في كل من تلك الاحكام حتى يظهر جلية الحال فنقول الظاهر
في الكلام على هذا الوجه هو عدم الابطال به كما حققناه في محله واورد ما يدل عليه من الاخبار واما الاستدبار او مطلق الانحراف عن القبلة بعد التسليم
بهذا الظن فيحتمل الظهور خلافه فالاظهر فيه ايضا عدم البطلان للاصل معتضدا بروايات منها صحيحة في باب السهو من الزيادات عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال
سالته عن رجل صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة او بالمدينة او بالبصرة او ببلدة من البلدان انه صلى ركعتين قال يصلي ركعتين وصحيحة ايضا في الباب المذكور عن عبيد بن زرارة
قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعة من الغداة ثم انصرف وخرج في حوائجه ثم ذكر انه صلى ركعة قال فليتم ما بقي وصحيحة ايضا في الباب المذكور عن محمد
والظاهر انه ابن مسلم كما صرح به في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما فرغ الامام خرج مع الناس
ثم ذكر بعد ذلك انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة وهذه الرواية في الفقيه في باب احكام السهو في الصلوة بحذف الاسناد عن محمد بن مسلم في غير
البكلام وفيه بدل يعيدها يعيد بدون الضمير وموثقة ايضا في الباب المذكور بعبد الله بن بكير وهو ممن اجمعت العصابة عن عبيد الله بن زرارة قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل صلى الغداة ركعة ويتشهد ثم ينصرف ويذهب ويجيء ثم يذكر بعد انه انما صلى ركعة قال يضيف اليها ركعة وهذه الرواية في الفقيه
ايضا عنه بحذف الاسناد وطريقه اليه فيه الحكم بن مسكين وهو غير موثق وروى مثلها في الباب المذكور من الاصل ايضا بسند اخر صحيح عن عبيد الله عن
عبيد والظاهر ان الرواية الاخرى هي هما ابن ابي بكير وزرارة فيكون مثلها في السند ايضا ومنها موثقة ايضا في الباب المذكور من الاصل عن عمار بن موسى عن
ابي عبد الله عليه السلام في اخر ما والرجل يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه انه انما صلى ركعتين في الظهر او العصر والعتمة والمغرب قال يبني على صلوته فيتمها
ولو بلغ الصين ولا يعيد الصلوة وفي الفقيه في الباب المذكور مكذا وروى عنه عمار ان من سلم في ركعتين من الظهر او العصر او المغرب او العشاء الاخرة
ثم ذكر فليبن على صلوته ولو بلغ الصين ولا اعادة عليه انتهى خبر بان نقل الصدوق هذه الروايات بدون تعرض لقدح فيها او تاويل ظاهره العمل

وكذا يوجهه عند المص ولان

بطلانها خصوصا مع ما ذكر في اول الفقيه انه لم يقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصد الى ايراد ما يفتي به ويحكم بصحته ويعتقد فيه
انه حجة فيما بينه وبين ربه تقدس ذكره ونقل ابن بابويه في كتابه عن عمار انه قال يا ابا عبد الله اني صليت ركعتين من الفريضة ثم قمت فذهبت في حاجة لي فاضف
صلوتك ما نقص منها ولو بلغت الصين ولا تعد الصلوة فان اعادة الصلوة في هذه المسئلة مذهب يونس بن عبد الرحمن انتهى ولكن ليس ذلك
فيما عندي من نسخ الفقيه بل فيه خلافه فانه قال جاء ان صليت ركعتين ثم قمت فذهبت في حاجة لك فاعد الصلوة ولا تبن على ركعتين وقيل له عليه السلام
ما بال رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقم من مجلسه انتهى ولا يخفى ان الظاهر من هذه الروايات عدم ضرر تخلل المنافي مطلقا حتى الحدث فيشكل ويمكن حمل جواز البناء
ح اذا كان متطهرا بان كان تطهر قبل التذكر بخلاف ما اذا كان محدثا لا استلزام التطهير الفعل الكثير بعد التذكر وهو في حكم الصلوة لا
ما قبله فافهم ويؤيدها ايضا ما يدل عليه تلك الروايات اطلاق روايات اخرى كصحيحة في باب احكام السهو في الصلوة عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر
في رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى انه قد اتم الصلوة وتكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتم ما بقي من صلوته ولا شيء عليه وموثقة
ايضا باب احكام السهو من الزيادات عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها او عن رجل صلى ثلث ركعات وهو يظن انها اربع فلما سلم ذكر انها ثلث قال يبني على
صلوته متى ما ذكر ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو وقد جازت صلوته وروى ايضا في الباب المذكور عن ابي سعيد القماط قال
سمعت رجلا يسئل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وجد غمزا في بطنه او اذى او عصرا من البول وهو في صلوة المكتوبة في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او
الرابعة قال فقال اذا اصابه شيء من ذلك فلا باس بان يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلوته
من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلوة بكلام قال قلت فان التفت يمينا او شمالا او ولى عن القبلة قال نعم كل ذلك واسع انما هو
بمنزلة رجل سهى فانصرف في ركعة او ركعتين او ثلث من المكتوبة فانما عليه ان يبني على صلوته ثم ذكر سهو النبي صلى الله عليه وآله والتايد بهذا الخبر باعتبار
اطلاقه اخيرا واما قوله وان التفت الى قوله انما هو واسع فيمكن توجيهه بان يحمل على ان الالتفات او التولي عن القبلة كان للضرورة حيث لا
يمكنه الوصول الى الماء للوضوء بدونه ويؤيده اعتقاده للضرورة الشرعية فيكون حكمه حكم المكره على القول به فيه كما سنوضح بحيث يوله ما لم ينقض
الصلوة بكلام بالكلام الخارج عن الذي يضطر اليه لتحصيل غرضه ويؤيده الفرق بين الكلام وغيره فلا يغتفر الكلام عمدا وان اضطر اليه لذلك اصلا
والالتفات والتولي فانه لا يظهر لنا وجه الفرق واما حمل الالتفات والتولي على ما يكون نسيانا او على ما لم يبلغ الاستدبار فكانه بعيد جدا هذا وانما
الحكم بالانصراف للوضوء والبناء مع تخلل الحدث فيجيء الكلام فيه في الفصل الخامس في التروك ان شاء الله تعالى ويؤيد القول ببطلان الصلوة ووجوب الاعادة
ايضا روايات منها صحيحة في باب احكام السهو من الزيادات عن جميل قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعتين ثم قام قال يستقبل قلت فما روي الناس
لحديث ذي الشمالين فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يبرح من مكانه ولو برح استقبل وصحيحة ايضا فيه عن جماعة عن ابي بصير وعن قول الاول والشيخ الثاني معروف
قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعتين ثم قام فذهب في حاجته قال يستقبل الصلوة فقلت ما بال رسول الله صلى الله عليه وآله لم يستقبل حين صلى ركعتين فقال
ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينفتل من موضعه وصحيحة ايضا فيه وكذا الكافي باب من تكلم في صلوته عن زرعة وفيه عثمان بن عيسى عن سماعة والثقة الجليل
عن ابي عبد الله عليه السلام وفي اخرها قال قلت ارايت من صلى ركعتين وظن انها اربع فسلم وانصرف ثم ذكر بعد ما ذهب انما صلى ركعتين قال يستقبل الصلوة من
اولها قال قلت فما بال رسول الله صلى الله عليه وآله لم يستقبل الصلوة وانما اتم لهم ما بقي من صلوته فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يبرح من مجلسه فان كان لم يبرح من مجلسه
فليتم ما نقص من صلوته اذا كان قد حفظ الركعتين الاولتين وهذه الروايات تدل على الاستيناف بمجرد القيام عن مكانه او الانتقال عن موضعه
او البروح عن مجلسه لكن بما لم يقل به احد لا بد ان يخص بما حصل المنافي كالانصراف عن القبلة او الفعل الكثير ويدل على خصوص الاول رواية في
الباب المذكور من الزيادات وكذا من الاصل عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلوته وقد سبقه بركعة فلما
فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة يجوز له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلوة
استقبالا وهذه الرواية مع زيادة قوله يجوز له ذلك الى اخره قرينة سقوطها في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة من دلائل القول الاول فيسقط الاستدلال بها هنا
لكن هذا انما يتم لو صح سند المشتمل على الزيادة ايضا مع صحة الاول دونه فيشكل القول بتقييد الصحيحة مع عدم صحته على انه يمكن حمله على اشتراط
عدم التحويل عن القبلة بعد التذكر فلا ينافي الروايات الاخرى هذا وانت خبير بان الصحيحة في الروايات الاولى اكثر منها في الروايات الاخيرة فالعمل
بها اولى ويمكن ايضا الجمع بينهما بحمل الروايات الاخيرة على استحباب الاعادة مع القيام او الانتقال وما في حكمها وحمل الروايات الاولى على جواز البناء
واما حمل الروايات الاولى على خصوص النافلة كما فعله الشيخ في يب في تعليل المص وكري فلا يخفى عن بعده وابعد منه حملها كما ذكره الشيخ ايضا
على ما اذا لم يقع الاستدبار او على ما ذكره ايضا فيه من انه لم يذكر في ذلك على اليقين وانما يذكر ظنا ويعتبر به مع ذلك شك ويصح فيه البناء تماما
الصلوة واستظهار الاوجه ما بين ان بعد الانصراف من الصلوة لا يلتفت الى الشك هذا والاحتياط واضح المرء في البناء ثم الاعادة والله تعالى يعلم
قوله وكذا يوجهه عند المص اعلم ان الظ حمل الالتفات الى ما وراءه في كلام من ذكر ذلك على الالتفات بخصوص الوجه اليه وعلى ما يعمه والكل
بتمام البدن كما فعله الشهيدان وان كان الغرض الاصلي هو فائدة الاول فاما ما فعله في شرح الارشاد حيث قيده بقوله وان كان بكله واستدل له
بعموم رواية الدالة على التقييد بكونه بكله ثم نقل انه اختار جماعة من الاصحاب البطلان مع بلوغ الوجه حد الاستدبار وان كان الغرض بعبارته
لهم بحسنة الحلبي المقيدة بالفاحش اذ لا التفات افحش مما يصير الى حد الاستدبار فلا يخفو ما فيه مادام مع التقييد بما ذكره لم يستقم التعقيب بقوله
وراء اذ الالتفات عمدا بكله موجب للبطلان مط كما صرح به موافقه في اخر كلامه فينبغي حمله على احد ما ذكرنا من الوجهين وبالجملة فكلام

وان كان الغرض بعيدا اما الى ما دون ذلك كالمبين بالصلوة مكره بالوجه ويبطل بالسبب عمدا من حيث الانحراف عن القبلة والاكل والشرب ان كان قليلا كاللقمة اما المنافاة فانهما وضع الصلوة ولان تناول الماكول والمشروب وبلعه في الفم وازدراده افعال كثيرة وكلاهما ضعيف ولا دليل على اصل المنافاة فالاولى اعتبار الكثرة فيهما عرفا فيرجعان الى الفعل الكثير وهو اختيار المصنف في كتبه الثلثة ٤٦

ايضا موافق لما نقله من اختيار جماعة من الاصحاب وليس قولا اخر كما يظهر من شرحه ثم قوله وان كان الغرض بعيدا اعلم ان الشيخ في شرح الارشاد وكذا

الا في الوتر لمريد الصوم وهو عطشان فيشرب اذا لم يستدع منافيا غيره وخاف فجاءة الصبح قبل اكمال غرضه منه

خروج هذا الفرد بالاجماع نعم ما ذكره على اعتبار صدق الفعل الكثير عليهما كما اختاره واضح وكذا التعليل الذي ذكره في الثالث انما يفيد عدم

ولا فرق فيه بين الواجب والندب اعلم ان هذه المذكورات اجمع انما تنافي الصلوة مع تعمدها عند القوم منكم وبعضها اجماعا وانما لم يقيد هاهنا اكتفاء
باشتراطه تركها فان ذلك يقتضي التكليف بترك المتوقف على الذكر لان الناسي غير مكلف ابتداء نعم الفعل الكثير ربما توقف [illegible] في تقييده بالعمد لا يخفى
في البيان ونسب التقييد في الذكرى الى الاصحاب في الدروس المشهور وفي الرسالة الالفية جعله من قسم المنافي مطلقا ولا يخفى اطلاقه هنا [illegible] على التقييد
اتفاقا الرواية [illegible] واستلزم الفعل الكثير ناسيا انمحاء صورة الصلوة ناسيا يوجب البطلان ايضا لكن الاصحاب اطلقوا الحكم **التاسع** الاسلام

[illegible]

فيفتقر في الثواب عليها الى النية الا ما شذ ويكبر اربعا في اول الاذان ثم التشهد بالتوحيد والرسالة ثم الحيعلات الثلث ثم التكبير ثم التهليل مثنى مثنى فهذه ثمانية عشر فصلا والاقامة مثنى
في جميع فصولها وهي فصول الاذان الا ما يخرجه ويزيد بعد حي على خير العمل قد قامت الصلوة مرتين ويهلل في اخرها مرة واحدة فصولها سبعة عشر ينقص عن الاذان ثلثة ويزيد اثنين فهذه جملة الفصول
المنقولة شرعا ولا يجوز اعتقاد شرعية غير هذه الفصول في الاذان والاقامة كالتشهد بالولاية لعلي وان محمدا وآله خير البرية او خير البشر وان كان الواقع كذلك فما كل واقع حقا يجوز ادخاله في العبادات
الموظفة شرعا المحدودة من الله تعالى فيكون ادخال ذلك فيها بدعة وتشريعا كما لو زاد في الصلوة ركعة او تشهدا ونحو ذلك من العبادات وبالجملة فذلك من احكام الايمان لا من فصول الاذان قال الصدوق
ان ادخال ذلك فيه من وضع المفوضة وهم طائفة من الغلاة ولو فعل هذه الزيادة او احدها بنية انه منه اثم في اعتقاده ولا يبطل الاذان بفعله وبدون اعتقاد ذلك لا حرج وفي اطلاق عدم الاثم نظر

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فيفتقر في الثواب عليها الى النية الا ما شذ وهو النظر المعرف لوجوب معرفة الله تعالى فانه عبادة ولا تعتبر فيه النية لعدم تحصيل المعرفة
قبله وكذا ارادة الطاعة اعني النية فانها عبادة ولا تحتاج الى النية والا لتسلسل كما ذكره المص في قواعده وذكر بعض العلماء ان كل عبادة لا تلتبس بعادة

زيادة ونقصا نامع القصد بل مط قال سلطان العلماء اى سواء قصد البدلية اولا فلو زاد نقيضا بطل صلوته وان لم يقصد انه بدل من الركوع او السجود

والحاصل انه على هذا القول يصير التغميض مط بمنزلة الركوع فى السجود فى هذه الصلوة فلو زاد ونقص بطل الصلوة مط كسائر الاذكار فى الصلوة

انتهى ولا يخفى ان بطلان الصلوة بزيادة الركوع والسجود الحقيقيين بعينه بدون قصد كونهما ركوعا او سجودا غير معلوم بل قال الذكرى انه يجب ان يقصد الهوى

الركوع فلو هوى بنية العزيمة او غيرها فى النافلة او حك لقتل حية او لقضاء حاجة فلما انتهى الى حد الركوع **قوله** وان لم يجعله ركوعا لم يجز بل يجب

عليه الانتصاب ثم الهوى للركوع ولا يكون ذلك زيادة ركوع انتهى وفيه حكم بعدم البطلان بزيادة صورة الركوع بدون القصد قال فى بحث السجود يجب الهوى

للسجود فلو هوى لا خذ شىء او قتل حية او عقرب لم يجز الا ان يعود الى القيام ثم يهوى ولو صار بصورة الساجد فى الحالة هذه احتمل البطلان لزيادة صورة

السجود انتهى وفيه تردد فلعل بناء كلام القائل على زيادة صورة الركن مبطلا كما احتمله فى الذكرى ثم جعل حكم البدل حكم المبدل منه مط ثم **قوله**

ولما كان القصد متوقفا على تعيينه لا يخفى ان القصد لا يتوقف الا على تعيين المقصود بوجه ما الا بوجه ممتاز عن جميع ما عداه فى الاول بل قصد الاداء او

القضاء وكذا الوجوب ان كان بيانا وان النية هى القصد الى الصلوة المعينة اى المعينة بالوجه الممتاز والقصد المذكور يتوقف على تعيين المقصود بوجه

ممتاز عن جميع ما عداه فلا تم الاول ان كون النية هى القصد الى الصلوة المعينة بالوجه المذكور لا يجوز ان يكون قصد الصلوة مط اعم من ان يكون

اداء وقضاء واجبة او مندوبة مجزيا وهذا الكلام الاتية بالجملة وجوب تعيين هذه الامور فى النية مما لا دليل على اعتباره والاحتياط فى تعيينه

وكذا كلام متقدمى الاصحاب ولا يبعد الاكتفاء بنية الفعل بوجه القربة مع قصد الاخبار ولكن الاحتياط فى التعيين **قوله** والظ ان المراد بالوجوب غاية

قال سلطان العلماء لا يخفى ان فى جعل الوجوب غاية فعل الصلوة تجوز الظاهر فان غاية الفعل لا بد ان يكون مترتبا عليه متأخرا عنه فى الوجود فلا شك

ان الوجوب ليس مترتبا على فعل الصلوة بل كان مقدما عليه فالغاية الاتيان بما هو واجب لا اصل معنى الوجوب وهو مترتب على فعل الصلوة فى الصلوة

انه اصح صلوة كذا الى تحصيل الاتيان بالواجب لفظ لوجوبه اشارة الى هذا المعنى ثم ايضا يصح تعليله بالقربة فان اصل الوجوب لا يعلل بالقربة ويظهر

قربة الى الله تعليل للتعليل لا الاصل الفعل ولا يحتاج الى ما ارتكبه الشهيد فى الذكرى فى وجه عدم حرف العطف على التعليل بناء على انه تعليل لاصل الفعل

ثم انتهى ولا يخفى ان جعل الوجوب غاية فعل الصلوة لجعله علة غائية حتى يرد الاشكال فيحتاج الى ارتكاب التجوز بل جعله مفعولا له من قبيل تعلق

نهارا ان السنة فيها الجهر كالمغرب وكل صلوة تفعل نهارا ولها نظير في الليل فيما يفعل نهارا والسنة فيها الاخفات كالظهرين وما يفعل ليلا السنة
فيها الجهر كالعشاء والجمعة والعيدان السنة فيهما الجهر لوقوعهما نهارا ولا نظير لهما ليلا والكسوف يستحب الاسرار لانها انما تفعل نهارا ولها نظير
بالليل هي صلوة خسوف يجهر فيها استحبابا وصلوة الاستسقاء كالعيد عندنا والظ انا لعدم ذلك ونوافل النهار تابعة لصلوتها كما ان صلوة الليل
كذلك قال في كرم ... لا قراءة في صلوة الجنازة عندنا ومقتضى ذلك عدم تعلق الجهر والاخفات بها ويمكن ان ينفي البحث عنها من حال الدعاء والاذكار
ولم نجد نصا صريحا باحد الامرين وكل منهما ممكن لانها تفعل ليلا ونهارا انتهى وكان من هب عليك انه يمكن ان يجعل ما لا يختص بالنهار ولا بالليل
كصلوة الزلزلة داخلا فيما له نظير فيكون السنة فيها اذا فعلت بالنهار الاخفات وفي الليل الجهر فيكون ضابطه حاصر الجميع الاقسام لكن ...
اخر في صلوة الجنازة وكل منهما ممكن اه ظاهر التردد فيهما ... بكون ما تفعل في كل منهما خارجا عن الاقسام ... ويمكن حمله على شكل
كل منهما جميعا الجهر في الليل والاخفات في النهار لتطابق ما ذكرنا لكنه بعيد وانما ... جعل الزلزلة فيما لا نظير له فكأنه حمل ما له نظير على ...
يكون نظيره صلوة اخرى تشبهه بها الا ان يكون له جنس تلك الصلوة بعينها والتفاوت بمجرد الفعل في الليل والنهار وجعل فيما سوى ذلك فيما

وفي خبره انه اذا كان يسجد خوى اي جافى بطنه عن الارض ورفعها وجافى عضديه عن جنبيه حتى يخوى ما بين ذلك ثم انت خبير بان هذه الكلمات تدل على ان المراد بالتخوي هو المعنى الاخير واما المعنى الذي ذكره اولا فلا يظهر اطلاقهم [illegible] عليه والظاهر من الحديث ايضا هو المعنى الاخير كما ذكره في [illegible] فلعل البعير الضامر يتجافى بطنه عند البروك دون غيره واما المعنى الاول فكل بعير يسبق بيديه قبل ركبتيه ولا اختصاص له بالضامر الا ان يكون التقييد بالضامر لبيان ان المكروه ذلك مع التاني والطمانينة كما في البعير الضامر لا على سبيل العجلة والاضطراب ويمكن ان يحمل التخوي على التجافي المذكور واستحباب سبق اليدين منه بان حمل البروك على الاخذ فيه وح سبق اليدين لا يستلزم تجافي البطن بخلاف سبق الركبتين ولعل [illegible] في البعير الضامر اظهر ويحمل في ذلك كفاية تعسف الظاهر حمل الحديث على المعنى الاخير والاستدلال به على استحباب التجافي والصحيح كما دل عليه رواية [illegible] والاستدلال على استحباب سبق اليدين بالاحاديث التي تدل عليه صريحا كصحيحة محمد بن مسلم قال رايت ابا عبد الله ع يضع يديه قبل ركبتيه اذا سجد واذا اراد ان يقوم رفع ركبتيه قبل يديه وغيرها من الاخبار وفي صحيحة زرارة ما يدل على استحباب التجنيح جميعا **قوله** لانه القاء الخوى [illegible] لا يخفى ان الاظهر ان يكون الخواء هنا بالمد بمعنى الخواء والخلاء كما ذكر في اللغة واما لو كان بالقصر كما في النسخ فيكون بمعنى الخلاء لكن لا يخلو عن توسع حيث يظهر من اللغة ان الخوا بالقصر بمعنى خلو الجوف من الطعام لا مطلق الخلو فلا تغفل **قوله** في الذكرى [illegible] التجافي في السجود [illegible] يسمى تخوية ايضا لانه القاء الخوى بين الاعضاء وفي بعض النسخ [illegible] اي سمى كل من سبق اليدين والتجافي [illegible] سمى كل منهما تخوية كما ذكره [illegible] اما الثاني فكما ذكره واما الاول فلانه قال [illegible] السنن ومنها التخوية في الهوى اليه بان يسبق بيديه ثم يهوى بركبتيه لرواية حفص عن الصادق عليه السلام قال كان علي ع يتخوى كما يتخوى البعير الضامر يعني بروكه **قوله** ويعتقد مذهب التسليم علينا [illegible] والمراد انه يعتقد المصلي مذهب التسليم علينا وهو الصيغة الاخرى ويحتمل العبارة ان يكون المراد انه يعتقد المحقق في الكتاب الذي اشار اليه [illegible] لكن لم اطلع على كتاب له ذهب فيه الى [illegible] في كتب الثلثة هو التخيير بينهما وانه بايتهما بدا استحب الاخرى **قوله** [illegible] احتياطا [illegible] هذا ابراد على ما ذكره من مذهب التسليم علينا ووجوب الصيغة الاخرى بناء على وجوب نية الخروج بالسلام الواجب [illegible] بالسلم [illegible] لو جوز سلام اخر بعد الصلوة وعلى هذا فنوى الخروج بالسلام الاخير ينافي ما ذكره في الالفية من وجوب جعل المخرج ما يقدمه وانه لو جعل [illegible] لم يجز وانت خبير بانه يمكن منع المقدمة المذكورة والقول بوجوب السلام الاخير لانه خروج عن الصلوة بالاول [illegible] بل في [illegible] بيان الاحتياط الذي يمكن الذهاب اليها السلام الواجب وجوب السلام عليكم علينا الاجماع الامر على نقله وبناء منهما ادل على انقطاع الصلوة بالصيغة الاخرى بما لا [illegible] فكيف يجب بعد الخروج من الصلوة انتهى ومن هنا ظهر ان ما ذكره مع انه مناف لما ذكره في الالفية مناف لما ذكره في الذكرى ايضا [illegible] لا ان يكون كلامه هذا اشارة الى منع المقدمة المذكورة وفيه بعد ويمكن ان يقال ان الاحتياط الذي [illegible] الاتيان بالصيغتين جميعا بناء على القول بالوجوب في كل منهما اما الثانية فكما هو المشهور واما الاولى فقد نقله عن يحيى بن سعيد في الجامع وذكر من الاعتقاد ليس من الاحتياط [illegible] اقوى عنده حيث ذكر ان القول بوجوب الصيغة الاولى لم يعلم به قائل سوى يحيى بن سعيد بل هو خروج عن الاجماع من حيث لا يشعر ولعله لهذا عبر الاستحباب [illegible] واعتقاد سنية الخروج بكون عطفا على الاتيان ويدخل تحت الاحتياط كيف [illegible] الاعتقاد لا يحصل الا بدليل ولا معنى للحكم بانه الاحتياط في ان يعتقد كذا [illegible] مع تردده في ذكرى في وجوب نية الخروج فلعل بناء كلامه ههنا على عكس الوجوب بعد ذلك [illegible] ان الاحتياط في الاتيان بهما بناء على ما ذكرنا واما الاعتقاد المذكور فلعله [illegible] **قوله** ثم يومي بمؤخر عينيه مثال هو من الذي يلي الصدغ ومقدمها يلي الانف [illegible] بمؤخر عينيه بمقدم عينيه كذا في [illegible] ولا يخفى ان [illegible] العين ههنا على [illegible] واكثر الاصحاب نظر [illegible] لان الايماء عن اليمين بمؤخر العينين مما لا يتصور نعم يمكن بمؤخر اليمنى ومقدم اليسرى فلعل في الكلام اطلاق المؤخر على مقدم اليسرى [illegible] على سبيل التغليب [illegible] سهوا او الصواب عنه كما وقع في عبارة الذكرى [illegible] **قوله** وبالتانية [illegible] الامام او المصلي او مقصد [illegible] **قوله** في ذكرى [illegible] تضاعيفها اي تضاعيف كيفية الصلوة التي ذكرت في الفصل السابق وقبلها من الفصلين الاولين والقول بوجوبه [illegible] زيادة تفهيمه ان يقرء بالرفع على انه مبتدا او قوله زيادة خبره اي والقول بوجوب الرفع في تكبير الاحرام دون الركوع وغيره [illegible] على ما ذكره في الوجه الاول [illegible] التكبيرات [illegible] ان يذكر الرفع منه ومجال [illegible] عليه [illegible] ان القول بالوجوب [illegible] كان بناء على تحقق مذاهم ويمكن على تاويل ان يقرء بالكسر فان يدخل عليه اللام ويقرء قوله زيادة [illegible] على الحال والمعنى والقول بوجوبه فيه زيادة [illegible] ما ذكر في الوجه الاول وعلى الاستحباب هذا ولعل القائل بذلك هو ابن الجنيد حيث قال اذا اراد ان يكبر في الركوع والسجود ورفع يديه مع نفس لفظة بالتكبير ولو لم يفعل اجزاه وذلك الا في تكبيرة الاحرام لان الله كما ذكره في الذكرى [illegible] الرفع فيها خاصة ولعله قد فرع [illegible] قول السيد المرتضى بوجوب الرفع في تكبيرات الصلوة كلها [illegible] انفراد الامامية به [illegible] فالوجه كما ترى الا ان يراد القول بالوجوب في تكبيرة الاحرام اكثر [illegible] ان ابن الجنيد ايضا موافق للمرتضى وح فربما ينطبق [illegible] مرتبة والاظهر ان قوله زيادة على ما ذكر على الوجهين فانظر **قوله** [illegible] [illegible] ابتدا الرفع وبالوضع عند انتهائه على اصح الاقوال فان في ذكرى ان الاصح ان التكبير يبتدئ في ابتدا الرفع وينتهي عند انتهاء الرفع لا في حال القرار ولا في حال الارسال كما قاله بعض الاصحاب ولا يخفى انه يمكن ان يكون القولان الاخيران توسعا لوقت التكبير بانه من حال الرفع منتهيا الى حال القرار او حال الارسال او تخصيصا لوقته بحال القرار او حال الارسال وظاهر الثاني حيث يبدء بالتكبير عند ابتدا الرفع وينتهي عند انتهائه ولا يكبر عند ضعفهما في الاصح ولا حال قرارهما ومثله عبارته في شرح الارشاد هذا والعبارة ههنا ظاهرها ان المراد انه يبتدئ بالتكبير

ينبغي الاصلاح [illegible] التشهد عقيب الكبرات [illegible] التي عامها القيام من السجدة الثانية وكذا يجب اخر الصلوة اذا كانت ثلاثية ورباعية وهو اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وال محمد واطلاق التشهد على ما يشمل الصلوة على محمد واله انما يغلب في حقيقة شرعية وما اختاره من صيغة الكلها وهي مجزية بالاجماع الا انه غير متعين عنده [illegible] بلا نص [illegible] حذف وحده لا شريك له ولفظ عبده [illegible] مع اضافة الرسول الى المظهر وعلى هذا فاذكره فاضل يجب تخيره [illegible] بزيادة التسبيح ويمكن ان يريد اختياره منه لدلالة النص الصحيح عليه [illegible] في وجوب باحدهما ثم اختار وجوبه تخيير او يجب للتشهد حال التشهد [illegible] ومسمى التورك كما [illegible] والزيادة في الثناء والدعاء [illegible] ثنائه وبعده بالمنقول يجب التسليم على اجود القولين عنده واحوطهما عنده باحد عبارتين السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته مخيرا فيهما وبايهما بدا كان هو الواجب وخرج به من الصلوة واستحب الاخرى

عند ابتداء الرفع وبوضع اليدين عند انتهاء التكبير وهذا لا ينطبق على المذهب [illegible] على الاحتمال الاول فيه بعد حيث ان [illegible] ومختار المص في كتبه [illegible] في شرح [illegible] والارشاد هو المذهب الاول بل قال انه المعتبر لا اعرف فيه خلافا واما على الاحتمال الثاني فلا ينطبق على المذهب الثاني ايضا كما لا يخفى ويمكن ان يكون مختاره هو المذهب الاول [illegible] لم يكن كالصحيح حال القرار [illegible] بل بما ذكر الرفع والوضع حكم بانه يبتديء به عند ابتداء الرفع وبوضع اليدين عند انتهائه الرفع اي تمام التكبير عند انتهاء الرفع وعلى هذا ينطبق على المذهب المختار بلا كلفة لكن فيه من التكلف ما لا يخفى انه لا يظهر من [illegible] الذكرى ان ما انتفاه من حال القرار و[illegible] بل يمكن ان يكون حال الانتهاء ويكون قوله كما قاله بعض الاصحاب متعلقا بالاخير فقط كما هو ظاهره [illegible] ايضا هذا حيث ذكر على الاصح في الاول والثاني [illegible] على اصح الاقوال نصر [illegible] شرح الارشاد بكونه قولا ان كان بناء على ما يفهم من كلام [illegible] في الكتابين فكما ترى الا ان يطلع على تحقق الاقوال من موضع اخر والله تعالى يعلم واعلم ان ذكر المحقق الاردبيلي [illegible] شرح الارشاد ان الظاهر من الاخبار الرفع اليدين حين التكبير ولا يبعد ان يكون لانهما مرجوعها الى محلهما وقول البعض انهاء بانتهاء الرفع غير واضح مع ان الغالب انه لو بدء التكبير بابتداء الرفع [illegible] وما ادعاه لا يخلو عن وجه واستدلال [illegible] في شرح الارشاد على المشهور برواية عمار قال رايت ابا عبد الله ع يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح ضعيف كما لا يخفى واستدلال صاحب المدارك بان الرفع بالتكبير لا يتحقق الا بما ذكره لكن روى الشيخ بسند حسن عن ابراهيم بن هاشم عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا افتتحت الصلوة فارفع يديك ثم ابسطهما بسطا ثم كبر ثلاث تكبيرات ثم قال الحديث وظاهره ان التكبير بعد رفع اليدين وبسطهما ويصلح سندا لاحد القولين الاخيرين بناء على الاحتمال الثاني **قوله** سرا مطلقا في جميع السنن واما التكبيرة الاحرام فقال يستحب للامام الجهر والسر للماموم ويتخير المنفرد ونقل عن الجعفي انه اطلق استحباب رفع الصوت بها ولم يظهر ماخذه **قوله** وهي مؤنثة سماعية اي الاصبع مؤنثة سماعية قال [illegible] الاصبع مثلثة الهمزة ومع كل حركة تثليث الباء تسع لغات والعاشر اصبوع وقد مر بذكر **قوله** فلذلك اكدها بما بازاء لا يخفى انه لو لم يكن الاصبع مؤنثة ايضا يجوز تاكيد جمعها لان الجمع المذكر الغير العاقل يجوز عليه اجراء جميع احكام جمع المؤنث من التاكيد وارجاع ضمير جمع المؤنث اليه ووصفه بجمع المؤنث وغير ذلك مما صرح به قال الشيخ الرضي في بحث التاكيد يجوز في ذلك اخراج جميع الجموع الا الجمع المذكر السالم مجرى جمع المؤنث نحو القصور والدور كلهن جمع كتع بتع بصع كما تقول المسلمون [illegible] كلهن جمع كتع بتع بصع **قوله** وذكر الابهام لرفع لانها [illegible] **قوله** وبعدها اللهم اي في الفضيلة او في الرتبة كما ذكره بعض العلماء في ترتيب القنوتات قال المص وافضل التكبير ثلثا ليس المراد ان هذا التكبير افضل التعقيبات حتى ينافي ما سيذكره من افضلية تسبيح الزهراء عليها السلام بل المراد ان الافضل في التعقيب ان يبتدا بالتكبير ثم التهليل **قوله** قائلا فيهما الحمد لله شكرا شكرا مائة مرة وذكر الشيخ في المصباح ان علي بن الحسين عليه السلام كان يقول فيهما مائة مرة الحمد لله شكرا ولا ينبغي ان يظن من هذا الكلام ان المكرر هو المجموع فيكرر شكرا مائتي مرة والمص ههنا تبع الكفعمي والاولى اتباع الشيخ **قوله** وعدم فائدة للتامين [illegible] سلطان المحققين لا يخفى فيه هذا الشق مع فرض الدعاء بالفاتحة كما هو الظاهر من لفظه بها فكان المفروض قصد الدعاء بكلمة امين [illegible] ضميرها باعتبار كلمة التامين وح لا وجه في هذا الشق انه لا يبقى بل يصح الشق الاول ان قصد الدعاء بالقران هو بعينه قصد الدعاء بالتامين فلا وجه لان يقول ان ذلك موجب لاستعمال المشترك في معنييه على تقدير هذا لانا نقول المراد قصد الدعاء بالقران من حيث انه قران اي مع قصد القرانية قصد الدعاء بالفاتحة اعم وح ينتظم الكلام فتم **قوله** وفي اطلاق الترك على ترك الترك لا يخفى ان الظاهر من كلامه في اصل الشرح والحاشية ان ترك الترك يعني فعل الضد فيحمل اطلاق الترك عليه تجوز [illegible] بل يمكن ان يقال بعدم تعلق التكليف بترك الترك عليه حتى يقال انه يجب ترك الترك بل ليس الامر الا التكليف بفعل الضد فهو الواجب بما يجب تركه [illegible] فعل الواجب هذا والتكلف في كلام [illegible] على هذا ويؤيد هذا ما نقلناه [illegible] بقوله على نحو ما قيل ما لا يظهر له [illegible] على ظاهره [illegible] على ما ذكرنا فتامل وجه ارتباط كما لا يخفى [illegible] بعده ان يرد عليه بعد ما قيل كما لا يلتبس على من حقق الاصول انه على هذا يلزم ان يكون جميع ما حكم في الفصل الى جوز تركه يرجع الى الوجوب فعل ضده فلو كان يجوز لكان في الجميع لا اختصاص له بترك الترك فتدبر **قوله** واعتذر المص عنه في ذكرى قال في ذكرى يجب في كل ركعة سجدتان هما ركن تبطل الصلوة بالاخلال بهما عمدا وسهوا وجهلا ولو اخل بواحدة منهما سهوا لم تبطل ثم قال وههنا خلاف في موضعين ذكر الاول ثم قال الثاني ان الاخلال بالسجدة الواحدة غير مبطل واذا كان ركنا فهو مبطل معظم الاصحاب بل هو اجماع وفي كلام ابن ابي عقيل ايماء الى ان الاخلال بالواحدة مبطل وان كان سهوا لصدق الاخلال بالركن اذ الماهية المركبة تفوت بفوت جزء منها والجواب ان انتفاء الماهية هنا غير مؤثر مطلقا والا لكان الاخلال بعضو من اعضاء السجود مبطلا ولم يقل به احد بل المؤثر هو انتفاؤها بالكلية ولعل الركن مسمى السجود ولا يتحقق الاخلال به الا بترك السجدتين معا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في الجواب يصلح للحمل على جوابين كما فصله [illegible] ما اورده على الثاني من انه خروج عن المتنازع فيه امر سهل اذ لعل ذلك عدولا عما اختاره اولا من ركنية المجموع ولا يضر ولا يخفى الكلام ههنا مع ابن ابي عقيل في بطلان الصلوة بالسجدة الواحدة لا في تحقيق الركنية واثباتها على الوجه [illegible] تمام او ورده من انه [illegible] بزيادة واحدة فيمكن دفعه بما اعتبره الشهيد من تسمية الكلية في طرف الزيادة واما ما اورده على الجواب الاول فقوله فيه مامر واشار اليه انه خروج عن المتنازع فيه فلا وجه له اذ مراده هذا الجواب على كون الركن هو المجموع لكن يقول ليس انتفاء الركن مطلقا اي سواء كان كلا او بعضا غير مؤثر بل ما ذكره بل المؤثر هو انتفاء ماهية الركن بالكلية وح فانتفاء احد السجدتين مستلزم لانتفاء الركن بعضا وهو غير مبطل بل المبطل هو انتفاؤه بالكلية بان لا يبقى ح وعلى هذا فليس فيه خروج عن المتنازع فيه نعم يرد عليه انه لا يفهم من قولهم ان انتفاء الركن مطلقا مبطل الا لزم عدم البطلان بترك بعض الخصوصيات والنية سهوا مع انهم كما شاؤهم يقولون بالبطلان فيها اللهم الا ان يفرق بين الاركان في بعضها الترك بالكلية ولعل لفظه هنا في عبارة المص اشارة الى ما [illegible] فيه اذ بناء الاركان على الاصطلاح وليس في النصوص منها اثر وبعد ما علم حكم كل منها من كلامهم فلا مشاحة في اطلاق الركن على الجميع مع ما فيها من بعض

كامر في استحباب التسليمين للمأموم والكلام فيه في الايماء بالتسليمة كالايماء بمؤخر العين مع ان الدلالة عليه ظاهراً لكنه مشهور بين الاصحاب ولا رادّ له ويقصد المسلم بصيغة الخطاب في تسليمه الانبياء والملائكة والائمة والمسلمين من الجن والانس بان يحضرهم بباله ويخاطبهم به والا كان تسليمه بصيغة الخطاب لغواً وان كان مخرجاً عن العهدة ويقصد المأموم مع ما ذكر الرد على الامام لان رد احد المسلمين حياه بل يستحب للامام قصد المأمومين به على الخصوص مضافاً الى غيرهم ولو كانت وظيفة المأموم التسليم مرتين فليقصد بالاولى الرد على الامام وبالثانية مقصده وينبغي التسليم ... قبل الواجب هو السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام على انبياء الله ورسله السلام على جبرئيل وميكائيل والملائكة المقربين السلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين لا نبي بعده **الفصل الرابع** في باقي مستحبات الصلاة ... ذكره ... وهو ... التكبير ... [illegible]

[illegible]

قوله ... [illegible]

مجد الركعتين ويستحب القنوت استحباباً مؤكداً بل قيل بوجوبه عقيب قراءة الثانية في اليومية ... قنوتان احدهما في الاولى قبل الركوع والاخرى في الثانية بعده والوتر فيه قنوتان قبل الركوع وبعده وقيل يجوز فعله قبل الركوع وبعده ... على التقية ضعيف لان العامة لا يقولون بالتخيير ولكن القنوت بالمرسوم على الافضل ويجوز بغيره وافضله كلمات الفرج وبعدها اللهم اغفر لنا وارحمنا وعافنا واعف عنا في الدنيا والآخرة انك على كل شيء قدير ... سبحان الله ثلاثاً او خمساً ويستحب رفع اليدين به موازياً للوجه ... والجهر به للامام والمنفرد والسر للمأموم ... قبل الركوع ... الصلاة ... والمراد به هنا مطلق الجائز وهو هنا غير الحرام ...

[illegible]

الفصل الخامس [illegible]

[illegible]

برغم من الخاصر وانما الوجه الذي يذكره ولا يبطل بتركه في موضع التقييد لانه خارج عنهما والانطال في الفعل مع كونه كذلك لاشتماله على الكلام المنهي عنه وكذا ترك الواجب عمدا ركنا
كان ام غيره وفي اطلاق النزاع على ترك الواجب الذي هو فصل القصد وهو الواجب نوع من التجوز او ترك احد الاركان الخمسة ولو سهوا وهي النية والقيام والتحريمة والركوع والسجود فان
معا لما احد بهما طلبت ركنا على التمام مع ان الركن بعضا يكون مركبا وهو يستدعي فواته بفوات اجزائه واعتد والمقرر عنده في كرخي بان الركن مسمى السجود ولا يتحقق الاخلال به الا بتركهما
معا صوا الركن وهو يستلزم الفوات باحدهما فكيف يقال انه تتمها ومع ذلك يستلزم بطلانها بزيادة واحدة يتحقق المسمى ولا قائل به وبيان انتفاء الماهية هنا غير مجوز بطلانها والا لكان
الاخلال بعضو من اعضاء السجود مبطلا بل المؤثر انتفاؤها لما فيه ما مر والفرق بين الاعضاء غير الجبهة وبينها بانها واجبات خارجة عن حقيقته كالذكر والطمأنينة دونها

لكل منهما شيئا علم الامكان يجب ان ينسب اليها على ما فصل في الحكمة وحاصله انه يطلق بين الناس نسبة كل منهما الى الله تعالى لكثرة غرائبها وكفى به لصحة النسبة
منهما ايضا وهذا مع انه لا يلائم طريقة المتشرعين على ما لا يخفى ما لا دفع له اذ لا يكفي لصحة النسبة الى الله تعالى انتهاء السلسلة اليه تعالى وان كان بعضها
سبب بعض ولا حاجة الى التمسك بالشيوع عرفا ويحتمل ان يكون المراد بيان نكتة تخصيص هذه الآيات بكونها سماوية اي منسوبة الى خالق السماء مع ان جميع
الاشياء منسوبة اليه تعالى وحاصل النكتة انه وان كان كذلك لكن شاع بين الناس نسبة امثال هذه الآيات الى الله تعالى لعظمها وغرابتها بخلاف
بعض الاشياء الاخر وههنا وجه آخر وهو ان يكون الغرض بيان نكتة للنسبة الى السماء حين ارادة النسبة الى خالقها دون النسبة الى شيء آخر من مخلوقاته
حاصل النكتة انه يطلق نسبة الى نسبة السماء بناء ويلي الى الله تعالى لكثرة العظمة بها وكثرة ما فيها من لطائف الصنع وبدائع الحكمة بخلاف سائر مخلوقاته تعالى
... اطلاق السماوي في ارادة المنسوب الى خالقها مع انه لا يتعارف النسبة الى المضاف اليه مع ارادة النسبة الى المضاف ...
... الى السماوي الى الله تعالى كثيرا اي يفهم في العرف السماوي الالهي ...
... وجه الصحيح بل الحسن فيه الادعوى شيوع ذلك وهو غير متحقق فتدبر قوله وهو ... كونها غير ركعات هكذا في بعض النسخ ...
... بعضها وحكون ذلك قرينة على كونها غير ركعات ان في رفع الرأس من ركوع الركعة لا يكبر بل يسمع فالتكبير بعد الرفع ...
... قرينة كون الصلوة ركعتين كما اشار اليه بعد ذلك ايضا بقوله تنزيلا للصلوة منزلة ركعتين قوله في الخامس والعاشر ...
... قوله على القول بانه الاخذ في الانحلاء كما هو الحكم قوله نعم لو جعلنا ...
... والمحقق المعتبر قوله والا فالاقوى وجوب القضاء ... الى تقصير المتقدم ويحتمل في صورة تأخير الحاضرة ...
... كما ذكر في شرح ... وينبغي ان يقيد بعدم علمه ... الا في آخر الوقت ...
... ضيق وقت الحاضرة فيجب القضاء فلا مجال للاحتمال اباحة التاخير ... فالاقوى اشارة الى ان الاقوى في
... القضاء ومقابل الاقوى عدم القضاء ... قوله وهو التاسع والعشرون ...

بذكر المتصوره حكم زيادة / الركن مع كون ... / على حدة بنفسه ... / فساد الكلية ... / لحلقه في مواضع كثيرة لا تبطل / بزيادته سهوا كالنية ...

وسقوط سجود السهو لو فعل ما يوجبه بعدها او ترك دون وجب تلافي المتروك بعد الصلوة تلافاه من غير سجود وتحقق الكثرة في الصلوة الواحدة بتخلل الذكر لا بالسهو عن افعال متعددة مع
استمرار الغفلة ولو تثبت بالصلوة تسقط الحكم في الرابع ويستمر الى ان يخلو من السهو والشك فرايض يتحقق فيها الوصف فيتعلق به حكم السهو الطارئ وهكذا ولا للسهو في السهو
اي موجبه من صلوة وسجود كنسيان ذكر او قراءة فانه لا سجود عليه نعم لو كان مما يتلافى تلافاه من غير سجود ويمكن ان يريد بالسهو في كل منهما الشك او ما يشمله على وجه الاشتراك
او بين حقيقة الشيء ومجازه فان حكمه هنا صحيح فان استعمل في الاول فالمراد به الشك في موجب السهو من فعل او عدد كتشهد الاحتياط فانه يبني على وقوعه الا ان يستلزم الزيادة كما تراه في
الثاني فالمراد به موجب الشك كما مر وان استعمل فيهما فالمراد به الشك في موجب الشك وقد ذكر ايضا او الشك في حصوله وعلى كل حال لا التفات وان كان اطلاق اللفظ على جميع ذلك بحثا

على الاكثر ويمكن ان يكون ذكره ههنا الاشارة الى انه بعد البناء على وقوعه لو ظهر تركه فان كان ركنا لم تؤثر الكثرة في عدم البطلان فتدبر قوله
وسقوط سجود السهو هذا معنى عدم الحكم للسهو بمعناه الحقيقي مع الكثرة وربما يجري في الشك ايضا قوله وتحقق الكثرة في الصلوة الواحدة قال
سلطان العلماء ...

الى الكلف ولا للسهو الامام / اي شكه وهو قرينة لما تقدم / مع حفظ المأموم وبالعكس ...

او اضيف اليها سادسة صارت الاحتمالات سبع مائة وعشرين وصحته على الاول من ثلث وستين فريضة وهكذا ويمكن صحتها من دون ذلك بان يصلي الفرائض جمع كيف شاء ويكرر
بواحدة ثم يحتمل بما بدا به منها فيقدم ما عدا الاولتين من ثلث عشر في الثالث واحدى وعشرين في الرابع واحدى وثلثين في الخامس ويمكن فيه بجنسه ايام ولاثم
ولو جهل عين الفائتة من الخمس صلى صبحا ومغربا معيّنتين ورباعيا مطلقة بين الرباعيات الثلاث ويتخير فيها بين الجهر والاخفات وفي تقديمهما ما شاء
وكان في وقت العشاء ردد بين الاداء والقضاء والمسافر يصلي مغربا وثنائية مطلقة بين الثنائيات الاربع مخيّرا كما سبق ولو اشتبه فيها القصر والتمام
ثلاثيا وثنائية مطلقة ورباعية ومغربا يحصل الترتيب عليهما ويقضي المرتد فطريا كان ام مليا اذا اسلم زمان ردته للامر بقضاء الفائت خرج عنه الكافر الاصلي

قوله ولو اضيف اليها سادسة لا يخفى ان السادسة احدى الخمس وتنبيها على مثلها لا يزيد الاحتمال فلا يرتقي الاحتمالات الى سبعمائة وعشرين
بل الظاهر ان الاحتمالات في هذه الصور ثلثمائة وستون وذلك لان الفائتة اذا كان ظهرين وعصرا والاحتمالات ثلثة واذا اضيف اليها مغرب صارت
اثنا عشر حاصلة من ضرب عدد الثلاث في الاربع فاذا اضيف العشاء اليها صارت ستين واذا اضيف صبح اليها صارت ثلثمائة وستين وعلى
هذا فصحته على الاول على من سبع واربعين فريضة وذلك لان في صورة كون الفائتة ظهرين وعصرا مثلا صحته من خمس ثم اذا اضيف رابع فصحته
من احدى عشر حاصلة من فعل الخمس قبل الرابع وبعدها ثم اذا اضيف خامس فمن ثلثة وعشرين فاذا اضيف سادس فمن سبع واربعين هذا وحمل كلام
الشهيد على ان يكون المراد بالفريضة الزائدة غير اليومية كصلوة الكسوف مثلا بعيد جدا ومع ذلك يصرح ماذكره بقوله ويمكن فيه خط الفائتة كما لا يخفى

قوله ويمكن فيه بجنسه ايام هذا على اطلاقه محل تامل فانه اذا فرض ان الفريضة الزائدة هي العشاء مثلا وفرض من الفائتة وكان في نفس الامر هو العشاء
ثم العشاء ثم المغرب ثم العصر ثم الظهر ثم الصبح صلوة خمسة لايام كيف يحصل بالفريضة الزائدة لا يحصل الترتيب كما لا يخفى ... الصور نعم لو
شرط ذلك الابتداء بالفريضة الزائدة اي ان يبتدئ بها في كل يوم ثم ياتي بباقي صلوته فصلى في المثال المفروض ولا العشاء اولا ثم الصبح ثم الظهر ثم
العصر ثم المغرب هكذا في سائر الايام ثم يختم بالعشاء فكان صحيحا يحصل به الترتيب على جميع الاحتمالات كما يظهر بالتامل فيه **قوله** ولو كان في وقت العشاء
وعلى هذا في لفظة الفائتة في هذه المسئلة توسع لو علم انه لم يصل واحدة من الخمس عمدا وح فاذا بقي وقت العشاء تردد في الرباعية بين الاداء والقضاء
ولا يخفى انه يجري هذا الاحتمال في الظهرين بل في العشاء لعله على سبيل التمثيل او حمل الخمس على ما هو المتعارف من صلوة يوم ولا ... الكتاب

ان ينوي عشرة ايام بلدة بالسرح الاجرة مطلق الوارد او يجي عليه اداته ولو تقديرا كالبلد المتخصص والمرتفع ومختلف الارض وعادم الجدار والاذان والسمع والنيو والمعتبر اخر البلد المتوسط وما دون ومحاذاة المنبع وصوت المذن والكلام والاكتفا [illegible]

[illegible] مع اجتماع الشرائط تبعيض القصر [illegible] الاربعة الاخر ان يعتبر من مسجدي مكة او المدينة المعروفين ومسجد الكوفة وحائر الحسين على مشرفه السلام [illegible]

[illegible] الشريفة يتخير فيها بين القصر والاتمام افضل ومستند الحكم اخبار كثيرة [illegible]

[illegible] الصحيحة [illegible] عليهم السلام ولم نقف على ماخذه وطرد الحكم في البلدان الاربع [illegible]

على المحقق [illegible] حيث قال لو قصد المعصية في اثنا السفر المباح انقطع ترخصه فلو عاد الى الطاعة فالظاهر انه يعود ترخصه ولا يشترط مسافة مستجدة لان المانع كان المعصية وقد زالت [illegible]

[illegible]

وضرب بسنين في خمسة ثم في عشر يبلغ ذلك ويجب الزكوة في الزايد عن النصاب مطلقا وان قل بمعنى انه ليس له الا نصاب واحد ولا عفو فيه والمخرج من النصاب مما زاد العشران سقى

الماء الجارى على وجه الارض سواء كان قبل الزرع كالنيل ام بعده او بعلا وهو شربه بعروقه القريبة من الماء او عذيا بكسر العين وهو ان يسقى بالمطر ونصف العشر ان سقى

بالدلو والناضح والدالية ونحوها ولو سقى بهما فالاغلب عددا مع تساويهما في النفع او نفعا ونموا لو اختلفا وفاقا للمصنف ويحتمل اعتبار العدد والزمان مطلقا ومع التساوى

يعتبر التفاضل فيه فالواجب ثلثة ارباع العشر لان الواجب في نصفه العشر وفي نصفه نصفه وذلك ثلثة ارباعه من الجميع ولو اشكل الاغلب احتمل وجوب الاقل

والعشر للاحتياط والحاقه بتساويهما لتحقق تاثيرهما والاصل عدم التفاضل وهو الاقوى واعلم ان اطلاق الحكم بوجوب المقدار فيما ذكر يؤذن بعدم اعتبار استثناء

المؤنة وهو قول الشيخ

الاشتراط كما فيما نحن فيه فدلالته على عدم الحكم عند عدم الشرط بالمنطوق فارجاعه الى المفهوم تعسف جدا فتدبر **قوله** ومضروب ستين قال

سلطان العلماء لما كان المن المعمول الشاهى بدار السلطنة اصفهان في سنة ثلثين والف عبارة عن الف ومائتى مثقال صيرفى كل واحد ضعف

درهم شرعى يكون النصاب العلاة على ما ذكره مائة وستة واربعين منا وربع من بالمن المذكور فتدبر انتهى ولا يخفى ما فيه فان عشرة دراهم

سبعة مثاقيل شرعية كما هو المشهور المعروف والمثقال الشرعى ثلثة ارباع الصيرفى فيكون المثقال الصيرفى على درهمين الا ان كان عشرة دراهم ستة

مثاقيل ... ونصف مثقال ... فهو

مثقالا الصيرفى ...

[illegible]

والثاني لاحد غير موعنيمة بقول مطلق فيصاح احد منا وانما يجب الخمس في الغنيمة بعد اخراج المؤن وهي ما انفق عليها بعد تحصيلها بحفظ وحمل ورعي ونحوها
وكذا انقدم عليه الجعايل على الاقوى **والثاني** المعدن بكسر الدال وهو ما استخرج من الارض مما كانت اصله ثم اشتملت على خصوصية يعظم الانتفاع بها

بقوله وما بعينه المقاتلون بغير اذنه فهو له وقال هذا هو المشهور بين الاصحاب وبه رواية مرسلة عن الصادق عليه السلام منجبرة بعمل الاصحاب انتهى
وبالجملة لم ار في كلامهم التصريح بوجوب الخمس فيها سوى ما ذكره الشيخ لكن ما نقلناه عن هي في وجوب الشافعي كانه انما يتم على القول به الا لو قلنا
بعدم وجوب الخمس فانه حينئذ استدلال الشافعي بعموم الاية ولم يتجه ما ذكره العلامة من جوابه بل لا بد في الجواب من التزام تخصيصها بالخبر واجماع الاصحاب
لو كان لكن ينبغي ح ما ذكره العلامة من قوة قول الشافعي ولا يظهر له وجه اذ لو قيل بوجوب الخمس فيه ايضا فلا يتجه الاستدلال في رده بعموم
الاية كما ذكره ولكن يظهر دليل اخر عليه في هذا يظهر ان ما استدل به صاحب المدارك لما استجوده من اطلاق الاية الشريفة يدل على نفي ذلك
القول ثم ان القول بوجوب الخمس عليه مع كون كله له وان كان لا يخ عن غرابة لكن ليس بالابعد من القول به فانه يرجع الى القول بان اربعة
اخماسه له لو توقعه بغير اذنه وكون الخمس الباقي منها غنيمة بينه وبين سائر الشركاء كسائر الغنائم كانه لا خير فيه كما اذا فرض انه وجد كنزا او
اخذ شيئا من معدن فان الظ ان الحكم فيهما كما ذكرنا والرواية المرسلة التي استند لو ابهاوان كان يترآى منها الفة ظاهرها حيث انها كانت الغنيمة
كلها للامام لكن لا يبعد جدا حمل الكل على ما سوى حصة الشركاء جمعا بينها وبين ادلة الاخرى على انه يمكن ان يكون اطلاق الكل فيها باعتبار
ان الخمس ايضا وجب فيه اليه وان كان عليه قسمته ويؤيده هذا قوله في اخر الرواية واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس فان ظاهره تمام
الخمس فلا بد من حمله على ما ذكرنا هذا واما الحسنة التي استدل صاحب المدارك فيمكن الجمع بينها وبين المرسلة المذكورة المعتضدة بعمل الاصحاب
بان كلمة اذن فيها الخمس يمكن ان يكون باعتبار عفو عن حصة الخاص بعد صيما سوى الخمس فلا يلزم منه كون الباقي لهم فليتدبر **قوله** والثلث لا اخذه منها
ما اخذ من الناصب ولكن ما ذكره من وجوب الخمس فيه لم نقف على خلاف فيه في كلام المصنف تعليل لعدم خروجه فيه وكان وجهه عدم دخوله في
الغنيمة بمعناها الظاهر قال في المدارك وهو قايل بالوجوب يدل عليه ما رواه الشيخ في الصحيح عن حفص البختري عن ابي عبد الله ع قال خذ
مال الناصب حيث ما وجدته وادفع الينا الخمس وعن ابي بكر الحضرمي عن المعلى خذ مال الناصب حيثما وجدت وابعث الينا الخمس انتهى والمراد
بالنحوي هو المفهوم الموافق وفيه تامل فان الاولوية في غير الناصب من الكفار ثم لعدم ظهور وجه لها على انه يمكن ان يكون ايجاب الخمس في مالهم
لاهل البيت وانا ديهم وعمالهم باعتبار نصبهم لهم ع ولا يمكن الحكم به في سائر الكفار وايضا يمكن ان يكون للناصب باعتبار كونهم اشد الكفار
لا يحل ما لهم لاحد الا بعد اخراج الخمس منه كالمال المختلط بالحرام بخلاف مال غيرهم من الكفار بان لا يحتاج في حليته لاخذه الى تحليله بالخمس
وايضا كون المراد بالخمس في الروايتين الخمس فيه بخصوص مثل الغنيمة كما هو ظ القول المنقول غير ظ بل يمكن ان يكون المراد الخمس فيه باعتبار كونه من
الارباح فتدبر **قوله** بنصب اخراجها منها اي من الغنيمة والمعنى انه ههنا المراد **قوله** يقدم عليه الظ ان المراد ان الاقوى تقديم الجعايل على الخمس
فكان الظ تذكير الضمير وحمله على انه يقدم المؤن على الخمس كانه باعتبار ان الغنيمة في الحقيقة هي ما بقي بعد اخراج المؤن وقيل بتقديم الخمس عليها
نظرا الى صدق الغنيمة على الكل ظاهرا واما الاحتمال الذي ذكرنا من تقديم الجعايل على المؤن فكانه انما يصح فيما اذا جعل الجعل شيئا معينا من اموالهم
فالظاهر وجوب اعطائه في الجعالة لا المؤن واما اذا جعل الجعل حصة معينة كالعشر مثلا فيجري فيه ايضا الاحتمالان اللذان ذكرنا في الخمس والمؤن فتفطن
قوله المعدن بكسر الدال كالمجلس من عدن بالمكان اذا اقام به في الارض ومنه جنات عدن كذا في شرح يع ولا يخفى ان المناسب على ما ذكره ان يكون
المعدن هو الارض التي هي منبت ما يخرج منها لاقامته فيها لا ما استخرج كما فسر به ههنا وفي شرح يع والمناسب لما تلك بو ان لاقامة
اهله عنده دائما وفي القاموس فسره بمنبت الجوهر ووجه التسمية باحد الوجهين وهو الوجه **قوله** كالملح والجص وطين الغسل وحجارة الرحى
اعلم ان وجوب الخمس في المعادن وهو مما لا ريب فيه للاجماع والاخبار المستفيضة ولا ريب ايضا في صدق المعدن على البعض كمعادن الجواهر والذهب
والفضة والحديد والنحاس وامثالها ولكن في صدقه على بعض اخر كهذه الاربعة وامثالها تامل لكن الملح قد ورد بخصوصه صحيحة محمد بن مسلم قال
سألت ابا جعفر ع عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس فقلت والكبريت
والنفط يخرج من الارض قال فقال هذا واشباهه فيه الخمس كذا في يب وفي الفقيه نقل الرواية بعينها الا ان فيه بعد قوله فيصير ملحا فقال هذا
مثل المعدن فيه الخمس وانت خبير باختصاص هذه الرواية بهذا القسم من الملح واما الملح الذي يستحيل اليه الحجر فالظ انه اقرب منه في صدق المعدن
اما الثلثة الاخرى التي ذكرها الشارح فقد جزم في تذ بكونها من المعدن وتوقف في المدارك فيها وفي امثالها للشك في اطلاق اسم المعدن عليها على
الحقيقة وانتفاء ما يدل على وجوب الخمس فيها على الخصوص وله وجه وامر الاحتياط واضح واعلم ان المعدن ان كان في ملك احد فهو ملكه لكن ما
اخرجه غيره يجب فيه الخمس ولو اخرجه غيره فهو ايضا له وعليه الخمس وليس للمخرج شيء ولا اجرة فعله من المؤنة الا ان يستجره لذلك فاجرته من المؤنة وان كان
في ارض مباح فمن اخرج منه شيئا فهو له وخمسه الا ان يكون استاجره احد لذلك فما اخرجه يكون لمن استاجره والخمس عليه وقد يتوقف بعضهم في صحة تلك
الاجارة بناء على ان المباحات تصير بمجرد الحيازة ملكا للمحرز فلا تصير ملكا للموجود وهو ضعيف كما سنذكره في الكنز وكذا اذا كان مملوكا فان ما
اخرجه لمولاه لان منافعه له والخمس على المولى كذا اطلقه في كره وقال في تهى اذا اخرجه على انه للسيد والعبد قلنا ان العبد لا يملك واما اذا اخرجه لنفسه
باذن المولى فعلنا ان العبد يملك فالصحيح انه كك خلافا للشافعي لنا العموم والمحقق الاردبيلي قال في قوله او للعبد قلنا ان العبد لا يملك تامل و
كان وجهه انه اذا اخرجه لنفسه قلنا انه لا يملك فالظ انه لا يملكه هو لعدم صلاحيته للملك فينبغي ان لا يملكه المولى ايضا لعدم قصده له وفيه ان
الظ ان منافع العبد المملوك بغير اعتبار قصده فيه لعدم دليل عليه ثم قال في قوله اما اذا قلنا انه يملك ايضا تامل لعدم تسليم العموم الشامل له
لعدم النزاع بل ظ العموم يدل على انه يخرج الخمس وكون الباقي للواجد نعم اذا اخرجه مطلقا او باذن السيد بان يخرج له يكون للسيد لانه منفعة ماله

كالملح والجص وطين الغسل وحجارة الرحى والجواهر من الزبرجد والعقيق والفيروزج وغيرها **والثالث** الغوص اي ما اخرج به من اللؤلؤ والمرجان والذهب والفضة
التي ليس عليها سكة الاسلام والعنبر والمفهوم منه الاخراج من داخل الماء فلو اخذ شيء من ذلك من الساحل او عن وجه الماء لم يكن غوصا وفاقا للمص في س وخلافا
للبيان وحيث لا يلحق به يكون من المكاسب وتظهر الفائدة في الشرائط وفي الحاق صيد البحر بالغوص او المكاسب وجهان

واما مع الاذن بالاخراج لنفسه مع القول بملكه على ما هو المعروض فالظ انه له وحكمه حكم التمليك ويدل على الابقاء له عموم المؤمنون عند شروطهم
وذم ترك العمل بالقول الا ان يقال انه للسيد بمجرد الاذن باخراج ما لم يخرج ما صار ملكا له فتدبر **قوله** فان كونه للعبد مقتضى القواعد انتهى
ويمكن دفع ما ذكره وجه التامل اولا بان ما ذكره العلامة بناء على ما نقله يكون المخرج بالحقيقة هو السيد والعبد بمنزلة الالة فيكون الباقي للمخرج
على ما ذكره ولكن ما ذكره من الظ على تقدير الاذن بالاخراج لنفسه مع القول بتملكه متجه وكانه لا يبعد حمل قول العلامة فالصحيح انه كك على ان الصحيح انه
كما شرطه يكون للعبد ويجب الخمس ان الصحيح كونه للمولى في هذه الصورة ايضا كما في الصورتين السابقتين وح فيوافق ما جعله هذا الفاضل ظاهرا
خلاف الشافعي كانه في هذه الصورة بعدم وجوب الخمس على العبد كما نقله عنه في الفرع السابق عليه القول بعدم وجوبه على المكاتب فيحتج
عليه في الموضعين بالعموم وهو متجه **فروع الاول** قال الشيخ يمنع الذمي من العمل في المعدن لنفسه فان خالف واخرج شيئا ملكه واخرج
خمسه والظاهر انه لا دليل على ما ذكره من المنع والعلامة في تهى نقل عنه ذلك وسكت عن القول فيه وانما تعرض لتحقيق وجوب الخمس عليه في النفقة
المذكور ونقل الخلاف فيه من الشافعي انه لا يؤخذ منه شيء ورد عليه بالعمومات الواردة لوجوب الاخراج من المعادن ونقل احتجاجه انه زكوة بان
المأخوذ زكوة ولا زكوة على الذمي واجاب بمنع المقدمتين ومنع المقدمتين بناء على ما سلف منه من اثبات الخمس وان الزكوة يجب على الكافر
ايضا لما ثبت في الاصول من تكليفهم بالفروع ايضا كالاصول لكون الكفار مخاطبين بالعبادات وان لم يصح منهم لانها مشروطة بنية القربة ولا
تصح منهم واذا اسلموا اسقط عنهم لان الاسلام يجب ما قبله **الثاني** الظ وجوب اخراج الخمس من العين واخراج القيمة لا بد له من دليل ولم يظهر
ولم اقف في كلامهم ايضا على التصريح بجوازه بل صرح في تذ بان الخمس يتعلق بعين المعدن لا بقيمته وظاهره وجوب دفع العين وان احتمل ان يكون المراد
عدم تحتم دفع القيمة فافهم **الثالث** الظ ان اخراج الخمس بعد تصفيته من الخالص لو اخرج خمس التراب لم يجز لجواز الاختلاف في الجواهر الا ان يعلم التساوي
الرابع الغوص قال في هي هو كل ما يستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان وغيرهما ذلك يجب فيه الخمس وهو قول علمائنا اجمع انتهى ومنه يظهر ما
في عبارة الشرح من القصور لاحتمالها التخصيص فلا تعدو ما ورد فيه من الاخبار روايات منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن العنبر وغوص اللؤلؤ
قال عليه الخمس ومنها رواية محمد بن علي عن ابي عبد الله ع قال سألت ابا الحسن ع عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة
هل فيه قال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس كذا في يب وفي يه هكذا عن محمد بن علي عن ابي الحسن ع قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والمرجان والياقوت و
الزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس ومنها مرفوعة احمد بن محمد قال الخمس من خمسة اشياء الكنوز والمعادن و
الغوص الحديث ومنها رواية حماد بن عيسى قال روى لي بعض اصحابنا ذكره عن العبد الصالح ابي الحسن الاول ع قال الخمس من خمسة اشياء من الغنائم ومنها الكنوز
ومن المعادن والملاحة وفي رواية يونس العنبر وما في بعض كتبه هذا الحرف وحده العنبر ولم اسمعه ولا يخفى اختصاص بعضها بالعنبر وغوص اللؤلؤ وضعف اسناد
الباقية مع اختصاص الاول بعضها بالثلثة المذكورة فكانهم انما عولوا في الحكم بالعموم على الاجماع والذهب والفضة التي ليس عليها اثر الاسلام لم ار هذا القيد في
كلام غيره ولم يذكره هو ايضا في المسالك وكانه اخذه ههنا مما ذكره في تذ لكن حيث شرط الاكثر فيه ان لا يكون عليه اثر الاسلام وحكموا بانه اذا كان عليه
اثر الاسلام فهو لقطة وسيظهر للبيان هذا الاشتراط هناك لدليل دل عليه فكيف ههنا اذ الظ عدم صدق اللقطة على ما يخرج من البحر وصدق
الغوص عليه فان الظ من اللقطة هو ما يؤخذ من وجه الارض ولا يشمل ما يخرج من البحر واما الغوص فلا ريب في شموله لكل ما يخرج من البحر فالظ من كلام العلماء
الذين عدوا اقسام ما يجب فيه الخمس الغوص وادعوا الاجماع عليه اطلقوا ولم يتعرضوا لهذا القيد شمول الحكم للذهب والفضة المذكورين ايضا وههنا
كلام اخر وهو انه روى الشعيري قال سئل ابو عبد الله ع عن سفينة انكسرت في البحر فاخرج بعضها بالغوص واخرج البحر بعض ما غرق فيها فقال اما ما اخرجه البحر
فهو لاهله الله اخرجه لهم واما ما اخرج بالغوص فهو لهم وهم احق به وظ الشيخ في ية العمل بمضمونها فانه قال ايضا لكن قال بعد رواية ضعيف
وذكر في المسالك ان وجه ضعف سندها ان فيه امية بن عمرو وهو واقفي والظ ان المراد بالشعيري اسماعيل بن زياد والسكوني وهو عامي لكن لا يبعد حكم
الله لضعف سندها وحكمها الاكثر انما يجبر الضعف لو اشتهر وهذا الامر كك وابن ادريس رد الرواية على اصله وحكم بان ما اخرجه البحر لاصحابه وما
تركوه فهو لمن وجده وغاص عليه لانه بمنزلة المباح كالبعير يتركه من جهد في غير كلاء ولا ماء فانه يكون لواجده وادعى الاجماع على ذلك الا ان يتحقق
اخذ ما يتخلف منه باعراض صاحبه عنه قطعا ومعه يكون اباحة للاخذه ولا يحل اخذه بدون الاعراض عملا بالاصل انتهى ولا يخفى انه على تقدير العمل
بالرواية فلا وجه لما ذكره الشارح ههنا ايضا ولو لم يعمل بها فالظ ان ذلك فيما اذا علم صاحبه واما اذا لم يعلم صاحبه ولا
يظهر طالب فالحكم بوجوب التعريف على ان يظهر له طالب محترم ولم يتلبس به مع ان الظ انه اعرض مشكل جدا لا سيما انهم لم يقولوا بالخمس فيه
فلو ... كونه واما ... ما اخرج بالغوص ولم يعلم انه من ... صدق تعريفهم بناء على ما ذكره في باب الخمس و
حكموا به في الغوص مطلقا ولو اراد احد الاحتياط في الذهب والفضة المذكورين بما ذكره الشارح ايضا فالاحتياط ان يعرفه سنة وان لم يظهر صاحبه خمس وملك
الباقي ان شاء وان ظهر صاحبه فالاحتياط ان يتفقا على اخراج الخمس ويتسالمان في البقية ومن لم يكن لها صاحب ولم ياخذها شيئا فهو له الخمس والفاضل
كانه اولى بذلك **قوله** والعنبر قد اجمع الاصحاب على وجوب الخمس في العنبر وهو منصوص بخصوصه في صحيحة الحلبي التي نقلناها في الحاشية السابقة واختلف
كلام اهل اللغة في حقيقته فقال في ق العنبر من الطيب روث دابة بحرية او نبع عين فيه ونقل ابن ادريس في السرائر عن الجاحظ في كتاب الحيوان انه قال العنبر
يقذفه البحر الى جزيرة فلا ياكل منه شيء الا مات ولا ينقره طائر الا نصل فيه منقاره واذا وضع رجليه فيه نصلت اظفاره وحكى المص في البيان
عن اهل اللغة جماجم يخرج من عين في البحر اكبرها وزنه الف مثقال ونقل في هي عن الشيخ انه نبات في البحر **قوله** والمفهوم منه الاخراج من داخل الماء

والتفصيل حسن الحاقا لكل بحقيقته **قوله الرابع** ارباح المكاسب من تجارة وزراعة وغرس وغيرها مما يكتسب من غير الانواع المذكورة فيه فيما هادو لو نما ونولدوا وتفاعيه وغيرها خلافا للقوم

وظاهرهم اخراجه بعوص المخرج في الذاكر بان يقال ان في حكم الغوص ما يخرجه من داخل الماء بالة مع عدم دخول المخرج في الماء فللتامل فيه مجال بل لا يبعد ادخاله في المكاسب **قوله** والتفصيل حسن اي التفصيل بانه لو اخرج من داخل الماء وكان غوصا او لا من المكاسب وقال الشيخ في قط الحيوان المصاص البحر لا خمس فيه فان اخرج بالغوص او اخذ قفا على وجه الخمس والظاهر ان المراد بالمصاص ان يصاده من وجه الماء بطعنه وضربه عليه او اخذه منه حيا او باخراجه من الماء بالة جار بما اخرج بالغوص ان يخرج بدخول الماء واخراجه منه وما اخذ قفيا او مذبوحا فكان نظره الى ما يصاد منه على احد الوجوه المذكورة لا يسمى في العرف غوصا بل صيدا بخلاف ما دخل المخرج في الماء واخراجه بانه يسمى غوصا وكذا ما اخذ من وجه الماء مذبوحا بناء على ان ما يوخذ من وجه الماء ايضا غوص اخرج منهما صيد منه فيبقى الباقي وقال العلامة في هي بعد نقل كلام الشيخ وغيره بعد والاقرب الحاقه بالارباح والفوائد التي يعتبر فيها مؤنة السنة لا الغوص كيف كان ولا يخفى ان ما ذكره فيما اخذ مذبوحا على وجه الماء هو الوجه لان الظاهر عدم صدق الغوص على ما اخذ من وجه الماء واما ما اخرج بالغوص من داخل الماء فبعيد ان لا يصدق الغوص عليه الا ان يقال ان الغوص لا يطلق عرفا على الحيوان وان اخرج كك بل يطلق عليه الصيد مع انك قد عرفت انه لا نص صحيحا في عموم الغوص وبعض الاخبار الذي ظاهره العموم ليس بصحيح ولا يتحقق الاجماع على وجه يشمل الحيوان غير ظاهر فكان الحكم باد خاله في الارباح اظهر وان كان ما ذكره الشيخ احوط ثم ان المحقق الاردبيلي ره بعد نقل ما نقلنا من كلام هي نقل عن هي ايضا انه قال السمك لا شيء عليه وهو قول اهل العلم كافة الا في رواية عن احمد بن عمرو بن عبد العزيز لنا انه صيد فلا شيء عليه كصيد البر ثم قال ويمكن ادخاله تحت الفوائد والمكاسب بل صيد البر ايضا خصوصا اذا كان على وجه الكسب والاكتساب ويدل عليه قوله بتل هذا والاقرب بالارباح والفوائد التي يعتبر فيها مؤنة السنة الا بالغوص كيف كان الا ان يستثنى بالاجماع فت وسيجي دليل الاكتساب ويمكن الوجوب من جهة الغوص ايضا على تقدير اخذه منه كما دل عليه كلام المتقدم للشيخ الا ان يكون لا جماع اخرجه انتهى وكتب عليه في سالف الزمان ان عند نا ثلث نسخ من هي وفي احدها منها السمك كما نقله وفي اثنتين منها المسك وهو الصحيح موافقا لما عندنا من كره وكانه ذكر في شرح الغوص مع عدم دخوله فيه استطرادا للعنبر لا نسبة منهما من ناحية المناسبة والمراد المسك الذي يوخذ مع فارة بعد ذبح الظبي الحامل له وقوله كصيد البر اي كسائر صيود مادر المسك الذي يوخذ في البر من اماكن الظبيات الحاملة له او مما تماوج فلا يحتاج الى تحمل المذكور وقد انتوى كره لانه من الصيد فلا شيء عليه فيه وعلى هذا فلا يتجه ما نقله سابقا من الشيخ ولا حاجة الى التمسك بخروجه بالاجماع نعم فيه ايضا على الوجهين يحتمل دخوله في مطلق الصيد احتمال الالحاق بالفوائد ولو قيل بالتعميم فيها كما يشمل ويمكن ان كلامه على وجه عدم وجوب الخمس فيه بخصوصه كما تقدم في عبر انتهى في هذه الادوات رايتان الشيخ ذكر في الخلاف انه كل ما يخرج من البحر من لولو او مرجان او عنبر او ذهب او فضة فيها الخمس الا السمك بما يجري مجراه وخالف للشعر بعض اهله ونقل عن الشافعي ومالك وابي حنيفة ومحمد بن الحسن كلا لا شيء فيه الا الذهب والفضة فان فيهما الزكوة وقال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه وايضا قوله تعالى واعلموا انما غنمتم وهذا غنيمة وعلى ما نقلنا فلا يبعد ان يكون استثنا السمك اجماعيا وفي نسخ السمك ايضا ثم لا يبعد استثناؤه من باب وجوب الخمس فيه بالخصوص فلا ينافي دخوله في الارباح ووجوب خمسها فيه ايضا وقال المص في شرح صيد البحر يلحق بالمكاسب على الاصح وفي قول لا خمس فيه وفي وجه من الغوص قال في البيان الحيوان المصيد من البحر من الارباح وقال الشيخ لا خمس فيه والظاهر انه اراد نفي كونه من الغوص فكان بعض من عصرنا يجعله من الغوص ومنه يظهر انه لا اجماع في صيد البحر فيكون ما ذكره الشيخ ره في الخلاف فتوى منه وحده فالصحيح عبارة هي وهو المسك كما ذكرنا لا السمك فتدبر **قوله** مما يكتسب من غير الانواع المذكورة فيها او انما اكتسب من تلك الانواع فهو داخل فيها فلا حاجة الى جعله قسيما على حدة بل لا يبعد اختلاف هذه القسمة مع ساير الاقسام في الشرائط فلا وجه لادخال ما دخل فيها فيه وهو ظ بعض عبائر العلماء لما راى صدق ذلك على الميراث والصدقة والهبة مع انه سيجيء الخلاف فيها فلا يحسن الحكم بالجزم فيها بالعموم حمل قوله فيها تخصيصا المكاسب بما جعلوه قسيما للانواع السنة المذكورة بان يكون منصوبا على الحال او مجرورا بالبدلية من غير الانواع ولا يخفى ان هذا مع ما فيه من التعسف فيه ما فيه اذ الغرض تعريف هذا القسم واذا عرف بهذا الوجه فلا يخرج عن الجهالة لانا لا نعرف بعد ان ما جعلوها فيها ما هو بل يبين الكلام الاتي تعينه وتميزه واما ما بعثه على ذلك فالامر فيه هين اذ يمكن ان يكون اجماله ههنا بناء على ما سيفعله بعد ذلك ويكون بناء على ان مختار الوجوب فيها ايضا او بناء على ان منشا الخلاف هناك دخولها تحت الاكتساب وعدمه فمن قال بدخولها فيه اوجب الخمس فيها ومن لم يدخل لم يوجبه وهذا ارجح هناك القول بالوجوب لظهور كونها من الاكتساب وعلى هذا فعلى القولين يصح ما ذكره من الكلية فافهم ثم ان العلامة في كره وهي نقل الاجماع على ذلك قال في كره الصنف الخامس مما يجب فيه الخمس ارباح التجارات والصناعات والزراعات وساير الاكتسابات بعد اخراج المؤنة السنة له ولعياله على الاقتصاد من غير اسراف ولا تقصير عند علمائنا كافة خلافا للجمهور كافة وقال في هي الصنف الخامس ارباح التجارات والزراعات والصنايع وجميع انواع الاكتسابات وفواصل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد فهو قول علمائنا اجمع وقد خالف فيه الجمهور كافة انتهى والشيخ ايضا ادعى الاجماع على ذلك في الخلاف وكذا ابن زهرة في الغنية ولكن المحقق في المعتبر نقل الخلاف فيه فانه قال الرابع ارباح التجارات والصنايع والزراعات وجميع الاكتسابات وقال كثير من اصحابنا الخمس بعد المؤنة على ما ياتي وقال ابن ابي عقيل وقد قيل الخمس في الاموال كلها حتى على الخياط والنجار وغلة الدار والبستان والصانع في كسب يده لان ذلك من الله وغنيمة وقال ابن الجنيد واما ما استفيد من ميراث او كد بدن او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك ولان لفظ فرضه يحتمل هذا المعنى ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة التي لا خلاف فيها انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلام ابن الجنيد وجود الخلاف فيه وصريح في عدم حكمه بالوجوب وكذا ظاهر كلام ابن ابي عقيل حيث نسب الحكم الى القيل ولهذا ادل المص في البيان وظ ابن الجنيد وابن ابي عقيل العفو عن هذا النوع فانه لا خمس فيه وكان مراده بالعفو عفو الله تعالى عنه

وعدم ايجابه فيكون قوله ع وانه لا خمس فيه للتعبير لا ظاهره وهو عفو الائمة عنه بعد وجوبه من الله تعالى فانه لا ظهور لكلامهما فيه الا ان يبنى ذلك على عموم الاية الكريمة وشمولها للجميع فلا بد ان يكون اسقاطه فيه على تقدير القول به بعنوان العفو عنهم ع ويكون ان لا خمس فيه اي بعد العفو لكن فيه ان قولهما بعموم الاية غير ظاهر لاحتمال ان يحملاها على خصوص غنيمة الجهاد ويعتقدا ثبوت الخمس في غيرها بالاخبار ويعتقدا عدم وجود اخبار تثبتها الحكم في هذا الصنف فلم يحكما بالوجوب فلا يلزم ان يكون ذلك بعنوان العفو وكيف كان فيظهر منهما الخلاف فلا ثمرة مهمة في تحقيق انه على اي وجه من الوجوه المذكورة ثم ان العلامة انه مع نقله الاجماع كما نقلنا عنه نقل في هي عن بعض الفروع ما نقل من عبارة ابن الجنيد ولم يتعرض لما ينافيه للاجماع الذي نقله وبعضها ونقل ايضا عبارة ابن ابي عقيل ولكن بعد قوله وقد قيل عطف ما نقل لا ينافي الاجماع الذي نقله ثم انه قال بعد نقلها ويدل عليه قوله ع في رواية عبد الله بن سنان حتى الخياط يخيط قميصا ا ه ولا يخفى انه لا وجه لنقلها ولا الاستدلال لها فانه موافق لما ذكره هو وادعى عليه الاجماع واستدل عليه بالروايات فلا وجه لذكر عبارتهما بخصوص والاستدلال لها فت ثم انهم احتجوا لذلك تارة بالاجماع وقد عرفت ما فيه وقد حكم المحقق في البيان وتبعه صاحب المدارك بانعقاد الاجماع في الازمنة السابقة لزمانهما ولا ادري انهما من اين حكما به وبالجملة فلم يظهر ذلك لنا وتارة بالكتاب والاخبار اما الكتاب فبالاية الغنيمة ووجه الاستدلال كما ذكره في هي ان الغنيمة اسم للفائدة فكما يتناول غنيمة دار الحرب باطلاقه يتناول غيرها من الفوائد وفيه ان الظاهر ان الغنيمة كما جاءت بمعنى مطلق الفائدة كذلك جاءت بمعنى خصوص ما اخذ بالحرب قال في ق الغنيمة والغنم بالضم الفي والفوز بالشيء بلا مشقة وقال في النهاية قد تكرر فيه ذكر الغنيمة والغنم والمغنم والغنائم وهو ما اصيب من اموال اهل الحرب واوجف عليه المسلمون بالخيل والركاب وفي المغرب للمطرزي عن ابي عبيد ما نيل من اهل الشرك عنوة والحرب قائمة وحكمها ان يخمس وسائرها بعد الخمس للغانمين والفي ما نيل منهم بعد ما يضع الحرب اوزارها وتصير الدار دار الاسلام وحكمه ان يكون لكافة المسلمين ولا يخمس والنفل ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه او نصفه ولا يخمس وعن طلب بن حبيب الغنيمة اعم من النفل والفي اعم من الغنيمة لانه اسم لكل ما صار للمسلمين من اموال اهل الشرك انتهى وقال في مجمع البيان الغنيمة ما اخذ من اموال اهل الحرب من الكفار بقتال وهي هبة من الله تعالى للمسلمين والفي ما اخذ بغير قتال وهو قول عطاء ومذهب الشافعي وابو سفيان وهو المروي عن ائمتنا وقال قوم الغنيمة والفي واحد وادعوا ان هذه الاية ناسخة لاية الحشر ما افاء الله الاية انتهى وعلى هذا فلا يمكن الحكم في المعنى العام بلا قرينة ولا قرينة ههنا بل الظاهر بقرينة الايات السابقة واللاحقة هو اراده المعنى الخاص ولو سلم ان معناها الحقيقي هو العام فقط فاقول ان ما في الاية موصوص للمعنى الخاص بالقرينة المذكورة فيشكل الحكم بها في المعنى العام بعمومه ويؤيد ذلك ايضا ان الحمل على المعنى العام يحتاج الى تخصيصات كثيرة عند الاكثر وهو خلاف الظاهر بخلاف الحمل على المعنى الخاص فانه لا يحتاج الى تخصيص ويؤيده ايضا ان الظاهر من الاية الكريمة ثبوت الخمس في كل شيء من الغنيمة قل او كثر وعلى تقدير الحمل على غنيمة اهل الحرب يبقى ذلك على عمومه بخلاف ما اذا حمل على العموم فانه لا بد من التخصيص بما اذا بلغ حد النصاب في بعض اصنافها او بما يبقى بعد المؤنة في الارباح فالحمل على المعنى الخاص انسب بعموم الاية الكريمة على ان كون معناها العام هو مطلق الفائدة المتناولة بلا مشقة يتناول الارباح التي تحصل بالكسب والحمل والتعب من صاحب مجمع البيان انه بعد ما نقلنا عنه ذكر في المعنى انه قال اصحابنا ان الخمس واجب في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات والكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك مما هو مذكور في الكتب ويمكن ان يستدل بهذه الاية على ذلك فان في عرف اللغة يطلق على جميع ذلك اسم الغنيمة والغنم انتهى وكانه مراده انها صارت في عرف اللغة ظاهرة في المعنى العام وبعيد دعويهما ذلك ولكنه محل تامل وقد استدلوا من الكتاب باية يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه فالاستدلال على ما ذكره في هي انه قد اتفق اكثر الفقهاء على ان المراد بالمخرج من الارض المعادن والكنوز والمتفق فيها هو الخمس على ما تقدم فكذا في المعطوف عليه انتهى وفيه تامل فان الظاهر مما اخرجنا هو الغلات والثمرات ايضا وحمله على المعادن والكنوز بعيد وما ذكره من اتفاق اكثر الفقهاء على التفسير على ان المراد به هو المعادن والكنوز كانه ليس كذلك قال في مجمع البيان انفقوا اي تصدقوا من طيبات ما كسبتم اي من حلال ما كسبتم بالتجارة عن ابن مسعود ومجاهد وقيل من جياد وجيادات ونظيره قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا في سبيل الله مما تحبون ثم بعد نقل كلام واختلفوا في ذلك على وجوه فقيل هذا امر بالنفقة في الزكوة عن ابن عبيدة والنيسابوري والحسن وقيل هو في الصدقة المتطوع بها لان المفروض من الصدقة له مقدار من القيمة ان قصر عنه كان دينا عليه الا ان يؤدي بتمامه واذا كان مال الملك كله خبيثا جاز له ان يعطي منه عن ابي علي الجبائي وقيل هو الاصح انه يدخل فيه الفرائض والنوافل المراد به الانفاق في سبيل الخير واعمال البر على العموم وفيه دلالة على ان ثواب الصدقة من الحلال المكتسب يعظم منه من الحلال الغير المكتسب اذ ما كان ذلك لانه يكون اشق عليه ومما اخرجنا لكم من الارض اي ومما انفقوا من الغلات والثمار مما يجب فيه الزكوة ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون اي لا تقصدوا الرديء من المال مما كسبتم ومن اخرجنا لكم من الارض فتنفقون منه وقيل المراد بالخبيث ههنا الحرام ويبقى القول الاول قوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا لان الاغماض لا يكون الا في الشيء الرديء دون ما هو حرام انتهى ومنه يظهر انه المعروف بينهم هو تفسير ما اخرجنا بالغلات والثمار لا بالمعادن والكنوز كما ذكر نعم قد احتمل بعضهم حمل الانفاق المذكور على ما يعم الخمس ايضا ويكون ما اخرجنا شاملا للكنوز والمعادن وفيه تكلف واما التخصيص بالخمس وحمل ما اخرجنا على خصوص الكنوز والمعادن فلم اقف عليه في التفاسير المعروفة لا بنو الامر حقيقة في الوجوب فالظ حمله عليه والظ ايضا ان حمل الكلام على ما اجمل اولى من حمله على المجمل فيتبع ذلك حمل الطيب على الحلال وحمل ما اخرجنا على ما ذكرنا ووجوب الخمس في الصنفين بلا اجمال فيه وهذا بخلاف ما اذا حمل على الصدقة المندوبة او الاعم اذ ح لا يمكن حمل الامر على الوجوب وكذا اذا حمل على خصوص الصدقة للزوم الاجمال لانها ليست واجبة في جميع ما اكتسب وفي جميع ما اخرجنا فيكون مجملا لانا نقول حمل الانفاق على خصوص الخمس وحمل ما اخرجنا على خصوص المعادن والكنوز بعيد جدا فمحل الكلام عليه

لعين يا ظهر من حمله على الندب وما يتبعه او حمله على الصدقة الواجبة وان كان فيه اجمال اذ امثال هذه الاجمال في الكتاب العزيز ليس بعزيز نحو اقيموا
الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل مع ما فيه من كمال الاجمال بل فيه اطلاق للانفاق وارادة الخمس وكذا ارادة المعادن والكنوز من مطلق ما اخرجنا لكم
الاجمال وايضا الظاهر من سياق الاية الكريمة انه ليس الغرض للامر بالانفاق الواجب او الندب بل يكون الانفاق اذا انفقوا بالطيبات لا بالخبيث اي الحرام او
الردي فح لا اجمال فيه غاية الامر انه اذا حمل الطيب على الجيد يحمل الامر على الاستحباب ولا ريب انه اظهر جدا من حمل الامر على الوجوب وحمل الانفاق
على الخمس وحمل ما اخرجنا على ما ذكر فتدبر واما الاخبار فادعى فيها تواترها وذكر منها انه روى الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع
على كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة ع ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤا او حرم عليهم
الصدقة حتى الخياط ليخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا
انه يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا وكان وصفها بالصحة كما نقله فيه وفي لف ايضا سهو منه لان في سندها في يب والاستبصار
عبد الله بن هاشم الحضرمي قال هو في الخلاصة واتفق وكان كذابا ماروى من الغلات ولا خير فيه ولا يعتد بروايته وليس بشئ في حديث كذاب غال روى
عن الغلاة ولا خير فيه ولا يعتد بروايته وفيها اشكال فانه يدل على انه لفاطمة ع وحدها في زمانها والائمة بعدها وهو غير معروف بين الاصحاب
وليس مذهب لعالم ايضا واضطرابه ظاهرا وايضا مخالف لاية الغنيمة على تقدير حمل الغنيمة فيها على كل فائدة على ما نقلنا عنه وذكر المحقق الاردبيلي ره ان
فيها دلالة ايضا على عدم اخراج المؤنة في الكسب معللا بانه لم يذكر وعدم وجوبها على الشيعة وان عدمه موجب للزنا وعدم وقوع نكاح حلال
وهو في غيرها من الاخبار ايضا وفيه تامل واضح فتامل انتهى وفيه تامل فانه استفاد ولا لهما على عدم اخراج المؤنة من الحكم فيها بان المائة دانق من غير
ذكر المؤنة واستثنائها فالامر هين اذ يمكن عدم التعرض لها اعتمادا على ما ذكر في غيرها من الاحاديث الاخرى اذ لا يجب في كل حديث يشتمل على حكم ان
يذكر فيه جميع شرائطه خصوصا مع واستفادة ما ذكره من دلالتها على ان عدم تحليله موجب للزنا فانه انما يتم على تقدير عدم استثناء المؤنة اذ على
تقدير استثنائها كل ما صرف في النكاح لكونه من المؤنة يكون مستثنى فيكون مباحا ولا يلزم وقوع زنا فيه اذ المستفاد منه ليس الا ان عدم تحليلهم
موجب لوقوع الزنا منهم في الجملة او كثيرا لا انه موجب للزنا كليا ولعدم وقوع نكاح صحيح اصلا كما ذكره وهو ظاهر ويمكن ان يكتفي في ذلك علمهم ع بان كثيرا
من الشيعة لا يحتاطون في الخمس ولا يؤدونه وهذا موجب لوقوع الزنا منهم اذا صرفوا ما فضل من مؤنة سنتهم في المهر وابتياع الجواري في سنة اخرى
واذا صرفوها في السنة ايضا زائدة على الاقتصاد الذي هو المستثنى في المؤنة كما يقوله العلماء وايضا يمكن ان يكون المراد بالتحليل تحليل ما عدا المؤنة
لا تحليل كل الخمس اي يكون الواجب عليهم بحسب اصل الشرع كل الخمس بدون استثناء المؤنة لكنهم ع حللوا للشيعة حقهم في قدر مؤنتهم فقد اشار الى انه
مع علمهم انهم لا يؤدونه وقد وقع منهم كثيرا او لا التحليل ايضا لا يبعد ان يكون اباحة المؤنة لهم مشروطا بان يكونوا ممن يؤدي الخمس من الفاضل
واما من لا يؤديه فيكون جميع تصرفاته حراما باعتبار ما خالطه من الحق الذي لا يؤديه لعدم ابتنائه في حقه فيكون تحليلهم ع لعدم وقوع الزنا منهم واما ما
ذكره من دلالته على عدم وجوبها على الشيعة وعدم وقوع نكاح حلال ان عنى تاملا فان كان تاملا في الاول فخفى ظهوره بعد ما قررنا من الوجوه وان كان تاملا
في لزوم عدم وقوع النكاح حلالا فهو متجه بل لا ريب في عدم لزومه لكن قد عرفت ان الرواية لا دلالة لها اصلا على ذلك بل انما تدل على لزوم الزنا في الجملة
وكثيرا على عدم التحليل هذا واعلم ان ابيحوا في اخر الرواية فيما رايناه من نسخ يب كذا في شرح الارشاد للفاضل الاردبيلي فعل ماض مجهول من الاباحة وكذا
على الخلاف في الايصال اي ابيح لهم حقنا وصرفوه اي ابيح لهم النكاح وصرفوا حقنا فيه وهو انسب بسياق السابق وفي نسخة عندنا من في انتجوا وكانه فعل
ماض معلوم من الانتاج اي بما ولدوا ونكحوا وحصلوا الولد بذلك ويؤيده ان في الاستبصار نكحوا فيكون السؤال عن الوالدين ويمكن ان يكون السؤال
من الماضي المجهول فيكون السؤال عن المولودين وعلى التقدير من لعل التعبير بهذه اللفظة الشايعة في الدواب للاشارة الى انهم كالدواب في نسخة
عندنا من كرم نتجوا بلا نقطة وهو ايضا يوافق ما نقلنا من نسخة يب بان يكون نتجوا معلوما او مجهولا قال في الصحاح نتجت الناقة على ما لم يسم فاعله تنتج نتاجا
وقد نتجها اهلها وقال الكسائي نتجت الناقة كعنى وانتجت وقد نتجها اهلها واما النتج المعلوم فهو شايع رايج كما يرى في الضروب غيرها والظاهر انه
على احد الوجهين وما في الاستبصار اظهر مما في نسخ يب ولا يبعد ان يكون ما فيه تصحيفا من الناسخ لا نتجوا على ما نقلنا من نسخة في والله يعلم
قال وفي الصحاح عن محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع
الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة وكانه اراد الضرب الى محمد واما محمد بن الحسن الاشعري فهو غير معلوم الصفات وان
كان يمكن لكن يبعد كونه في الرواية لان الراوي عنه هو ابن مهزيار والصفار قد روى عنه واما روايته عنه فغير معلوم وايضا لم يبعد التعبير عن
الصفار بذلك بل انما يطلق له محمد بن الحسن او يقيد بالصفار او يطلق الصفار وعلى تقدير احتماله فلا يمكن الحكم به وكانه لهذا قال في لف وابن محمد
ولم يصفها بالصحة وقال الفاضل الاردبيلي ره بعد الاعتراض عليه في السند بما ذكرنا والدلالة ايضا غير صريحة وهو ظاهر وفيه ان الاستدلال بها لا
يتوقف على كونها صريحة بل يكفي فيه ظاهرة وكانها لا تخلو عن ظهور فلان الظاهر ان السؤال كان عن الخمس هل هو على جميع ما يستفيده الرجل من قليل او كثير
من قليل او كثير او لو وضع منه شئ ويشترط فيه نصابا خاصا فالجواب بقرينة السؤال يكون صريحا في الجمع بعد المؤنة وانه لا يوضع منها الا المؤنة فيدل الا انه
يعم المؤنة يحتمل ان يكون مؤنة السنة او مؤنة الاستفادة وهو لا يضر بها والغرض من الوجوب في جميع الفوائد بل هو مقام اخر ويبين فيه بقرينة
الروايات ان المراد مؤنة السنة ايضا فتدبر ثم قال وعن علي بن مهزيار قال قال لي ابو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت
مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شئ حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شئ فقال في امتعتهم وصنايعهم قلت والتاجر عليه

والصانع

والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم انتهى قال الفاضل الاردبيلي ره ابو علي بن راشد غير مصرح بتوثيقه بل قيل انه وكيل فيكون ثقة وكانه
لذلك ما سماه بالصحة ويمكن كونها حسنة فتامل انتهى وما ذكره اخذه في الرجال في ترجمة ابي علي بن راشد فانه قال كان وكيلا مقام علي بن حسين بن عبد ربه
مع ثنائه وشكر له واقتصر عليه ولكن في كتاب الغيبة للشيخ ورجال الكشي روايات تدل على عظم منزلته زائدا على التوثيق ومع ذلك نقل في توثيق
الخلاصة ورجال الشيخ عند ذكر اسمه وهو الحسن بن راشد وعلى هذا فالرواية صحيحة وعدم وصف العلامة لها بالصحة كانه وقع غفلة ويمكن ان قوله
في الصحيح في الرواية السابقة يجب عليهم ايضا وصاحب المدارك ايضا غفل عما ذكرنا وذكرها على انه موثق صريحا وقوله ع في امتعتهم كانه لا بد من حمله
على امتعتهم التي يتجرون بها وان الخمس في ربحها او على ما انتفع فيه امتعتهم فالخمس في ارتفاعها على القول به وقوله فالتاجر عليه اي عليه الخمس وقوله
الصانع بيده في اكثر نسخ يب الصانع مع الواو وهو الظاهر والغرض منه ذلك التوكيد لقوله ع في امتعتهم وصنايعهم على الوجه الاول الذي ذكرنا
لقوله ع في امتعتهم وعلى الوجه الثاني يكون قوله فالتاجر عليه تاسيسا وقوله والثاني تاكيدا وفي بعض نسخ يب بل اكثرها بدل صنايعهم ضياعهم
وعلى هذا يكون الاول على الاول تاكيدا والثاني تاسيسا والثاني يكون كل منهما تاسيسا وقوله اذا امكنهم وفي اكثر نسخ يب لك اذا امكنهم اي امكن
الايصال الينا وقوله بعد مؤنتهم ظاهره مؤنته ومؤنة عياله كما يقوله الاصحاب ويحتمل مؤنة العمل وفي بعض نسخ يب مؤنتها وهو ظ في الثاني وفي كل
نقل الرواية هكذا فقال في امتعتهم وضياعهم والتاجر عليه والصانع بيده وذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم وظاهره انه كان في نسخة هكذا وبما ذكرنا
ظهر توجيهه لكن لم اره في نسخ يب ما يوافقه وحكم صاحب المدارك بان هذه الرواية ايضا كالاولى في الدلالة اي تدل على اختصاص الحكم بالائمة ع
وهو خلاف المعروف ولا يخفى ان قوله ع يجب عليهم الخمس لا يدل على كونه بيانا لحقه بانه هو الخمس بل يمكن ان يكون بيانا لحقه باعتبار ما هو المعلوم من
حقه ع في الخمس وعلى تقدير ان يحمل على انه تفسير لحقه بالخمس فالامر فيه هين اذ يكفي فيه كون نصفه له وكون اختيار نصف النصف الاخر له ايضا وهذا
بخلاف الرواية الاولى لكونها كالصريح في كون الجميع لهم ع ثم قال في هى وعن علي بن مهزيار وقد اختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس
بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعياله فكتب وقراه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان انتهى
صدر الرواية في يب هكذا علي بن مهزيار قال كتب اليه ابرهيم بن محمد الهمداني اقراني علي كتاب ابيك فيما اوجبه على اصحاب الضياع عليه الخمس بعد مؤنته
ومؤنة عياله وخراج السلطان الضياع انه اوجب عليهم نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤنته نصف السدس بعد ولا غير ذلك
واختلف من قبلنا الى اخر ما نقله قال الفاضل الاردبيلي ره طريق الى علي بن مهزيار صحيح مع توثيقه ولكن المكتوب اليه غير صريح وابرهيم مجهول
لعله يضر لان الظاهر انه حكى انه كتب فوصل وان كان صدر الرواية يدل على انه لا يضر فيحتمل ان الحاكي هو علي مع انه منافي لكتابة والمتن لا يخلو
عن اجمال مع انها مكاتبة انتهى ولا يخفى ان حكاية كتابة ابيه الى علي صريح في ان المكتوب اليه هو ولد ابي جعفر الثاني ع لان ذلك الكتاب لم يعلم
هو منه كما يجئ فلا يحتمل سوى ابي الحسن الثالث واخيه موسى واحتمال كونه موسى ونقل علي بن مهزيار كتابه مع جلالة شانه وعظم منزلته عند ابي جعفر
ابي الحسن ع وتوكيل لهما بعيد جدا فالظاهر بل المعلوم انه الامام ثم حكمه بكون ابرهيم مجهولا غلط كما هو ظاهر كلا موافق ولعل حكم العلامة ره في صدر
انه وكيل كان حج اربعين حجة وانه روى الكشي عن ابي محمد الرازي قال كنت انا واحمد بن ابي عبد الله البرقي بالعسكر فورد علينا رسول من الرجل فقال لنا
الغائب العاصل اي العمري ثقة وايوب بن نوح وابرهيم بن محمد الهمداني وابن حمزة واحمد بن اسحق ثقات جميعا انتهى فكان عليه ان يشير الى كونه ممدوحا بل ثقة
يكون ذلك مضرا وان الظاهر انه الحاكي لانه كتب قراءة علي بن مهزيار كما ترى فانه لا ينتظم الرواية على ما اصلا بل يجب ان يكون الحاكي هو علي بن مهزيار
لكنه في قوله وقراه علي بن مهزيار عبر بنفسه لعل ابن الحسين في ذلك بعض في نقل الحاوي ان او انه قال قراءة غيره الراوي عنه الى قراءة علي بن مهزيار
يشتبه على احد ان القاري هو علي بن مهزيار بعد ما كونه منافيا للكتابة ابيه فكانه باعتبار انه قد حكم فيه بوجوب الخمس بعد المؤنة وفي كتاب ابيه ع
اوجب نصف السدس في كل عام وهي مندفع بما سنذكره في تلك الصحيحة على ان ايجاب نصف السدس تخفيف منه ع فيما وجب باصل الشرع من خمسه
من الخمس وهو نصفه على ما هو الحق والا كما انت بمعنى السدس او تخفيف في جميع على ان يكون لهم الاختيار في امثال ذلك فح يحمل على ما ذكره هنا من
الخمس على انه بيان لما هو الواجب باصل الشرع فانه الخمس وان لم يستقر التخفيف منهم ع في نصف السدس في الكل او في حقهم ع هذا اذا جعل التخفيف
هناك عاما شاملا لسائر الازمان وان حمل على انه تخفيف منه ع في خصوص سنة فلا يبعد حمله على وجوب الخمس كله في سنة بانه لم يرض بالتخفيف
المذكور في سنة هذا وما ذكره من عدم خلو المتن عن اجمال لا يظهر له وجه اذ لا اجمال فيه الا عدم التعرض في الكتاب لمؤنة الضيعة واستثنائها
والامر فيه هين فان الظاهر انه لم يكن استثناؤها محل خلاف بل كان الخلاف في مؤنة الرجل وعياله وربما كان خراج السلطان ايضا محل الاشتباه عنده
فصرح بان الخمس بعدهما واما كونه بعد مؤنة الضيعة ايضا فلما لم يكن محل الخلاف فلم يكن حاجة الى ما ذكره واما كونه مكاتبة فهو كذلك لكن المكاتبة
وان قصرت عن المشافهة فهو حجة ايضا سيما اذا كان الراوي مثل علي بن مهزيار واعلم ان هذه في الكافي هكذا سهل عن ابرهيم بن محمد الهمداني
قال كتبت الى ابي الحسن ع اقراني علي بن مهزيار كتاب ابيك فيما اوجبه على اصحاب الضياع نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم تقم
ضيعته بمؤنته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل
وعياله فكتب ع بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان ولا يخفى ان فيه تصريحا بان المكتوب اليه هو ابو الحسن ع ولكن الراوي هو ابرهيم
مجهولا انه تغرقه زائدا على سهل ضعيف ايضا لكن يصح الثانية روايته في الراوي فيها علي بن مهزيار كما ذكرنا فتدبر ثم قال في هى وعن حكيم مؤذن بني عيسى
عن ابي عبد الله ع قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك في حل

ليزكوا

لبن كو انتهى وفي سنده علي بن الحسن بن فضال وهو معروف بالتوثيق والعلة وحسن بن علي بن يوسف وهو غير مذكور في كتب الرجال ومحمد بن
سنان وهو ايضا معروف بالضعف لكن قد وثقه الشيخ المفيد ره وعبد الصمد بن بشير وهو على ما في صه ثقة ثقة وحكيم ذكر في اصحاب الصادق ع
وذم قال المحقق الاردبيلي السند ضعيف لعدم معلوم وثقه واحدة منه وايضا الحصر في افادة يوما فيوما ليس بمذهب كذا العموم انتهى وضعف
السند كما ذكره ولكن الثقة الواحدة موجودة فيه كما ذكرنا الا ان يكون رايه اشتراط تعدد الاثنين وعدم الاكتفاء بتوثيق واحد وان وثق الثنين
واما ما اورده ثانيا ففيه من الوجهين فكانه لا يتوجه الوجهان معا بل انما يتوجه احدهما فانه ان حمل الافادة يوما فيوما على الافادة اي الاستفادة
في كل يوم بدل يوم اي الاستفادة المستمرة له في كل يوم كما في ارباب الصنائع فالحصر المستفاد من تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل ليس بمذهب
لثبوت الخمس في غير تلك الاستفادة ايضا من الضروب الاخرى للخمس لكن ح لا يتوجه كون العموم ليس بمذهب لان ثبوت الخمس في كل استفادة كذلك
منهم وان كان نظره الى انه يمكن فرض استمرار الميراث والهبة والهدية لا جدا مع ثبوت الخمس فيها على المشهور ففيه ان ذلك فرض نادر فيمكن حمل الخبر
على الافراد الشايعة لتلك الاستفادة لو حملها على ما يكون من شانه الاستمرار عرفا كما في الصنائع وظ ان الميراث ونحوه ليس من شانها ذلك وان
حمل الافادة يوما فيوما على الاستفادة في كل يوم بدل يوم اي كل استفادة وقعت في كل يوم من الايام فالحصر هو المذهب فيكون مفاده بحرج الا ان المراد
بالغنيمة ليس هو غنيمة دار الحرب بل كل استفادة وح فلا خدشة في الحصر ولكن يتوجه ان عموم الخمس في كل استفادة ليس بالمذهب المشهور نعم لو وافق
مذهب ابي الصلاح فان الظاهر ان مذهبه عموم الخمس في كل فائدة وان كان المنقول عنه التعبير بالنسبة الى الثلاثة المذكورة فيما سيجيء او الاربعة
باضافة الصدقة ايضا على ما نقله في شرح الشرايع الظاهر ان مستنده في التعميم المذكور ليس الا عموم الفوائد في الاخبار لكن لما كان جعل الفوائد التي
لا يوجبون فيه الخمس على المشهور هي هذه الثلاثة او الاربعة فنقل عنه التعميم بالنسبة اليها فقط انتهى ثم قال فهم من الاحاديث في ذلك كثيرة تدل على الاطلاق
انتهى وكان الاحاديث التي اشار اليها منها ما رواه في الحسن عن ابرهيم بن هاشم عن سماعة وهو ثقة واقفي قال سألت ابا الحسن ع عن الخمس فقال في
كل ما افاد الناس من قليل او كثير ومنها ما رواه ايضا عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن يزيد قال كتبت جعلت فداك تعلمني ما
الفائدة وما حدها رايك ابقاك الله تمن علي ببيان ذلك كي لا اكون مقيما على حرام لا صلاة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة
من ربحها وحرث بعد الغرام وجائزة ولحد هذا لم يذكر في كتب الرجال ولم يذكر المكتوب اليه لكن الظ انه الامام والمراد بالغرام المؤنة لا
مؤنة التجارة والحرث وح فالظ ان يكون المراد وجائزة فرد آخر للفائدة التي يجب فيه الخمس فيوافق ما نسب الى مذهب ابي الصلاح والمراد ما يلزم من
مؤنة الشرع وح فالجائزة يحتمل ما ذكرناه ويحتمل ايضا ان يكون المراد وبعد جائزة اي بعد عطاء ايضا يعطيها ان لم يكن من المؤنة الا منه فافهم
ومنها ما رواه علي بن مهزيار قال حدثني محمد بن علي بن شجاع النيشابوري انه سأل ابا الحسن الثالث ع عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى
فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك
عليه شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته وظ هذه الرواية اختصاص هذا الخمس بالامام وسندها الى محمد بن علي صحيح ولكنه غير مذكور في كتب
الرجال الآن ورواية علي بن مهزيار عنه لا يخ عن دلالة على اعتباره رواية ومنها رواية الريان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ع ما الذي يجب علي يا
مولاي في غلة رحى في قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس ان شاء الله تعالى لكن القطيعة على ما ذكره
في الصحاح طائفة من ارض الخراج وقال في ق محال ببغداد اقطعها المنصور اناسا من اعيان دولته ليعمروها ويسكنوها وقال ايضا واقطعه قطيعة اي طائفة
من ارض الخراج وعلى هذا فيحتمل ان يكون الخمس فيها باعتبار انها كانت من غنائم اهل الحرب ولم يخرج خمسها وبما ذكرنا ظهر وجه ضعف ما ذكره في هج
قال بعد نقل الحديث التقييد بالقطيعة لبيان الواقع لا لخصوصية في غلتها كما قد يتوهم وذلك يشهد صدقه لنا ما سل ولا يخ للتشكيك في دلالته على ثبوت
الخمس في الغلات ومن هذه الجهة انتهى ومنها صحيحة الحارث بن المغيرة النصري على ما في التهذيب عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات
ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آباءهم فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ
الشاهد الغائب الظ ان حقه ع هو الخمس الذي ورد في الروايات الاخرى التي نقلناها وان امكن ان يكون حقه في الغلات باعتبار كون الاراضي التي
كانوا يزرعونها كانت مفتوحة عنوة ووجب الخمس منها اكلها الامام وان يكون حقه في التجارات باعتبار كون رأس مالها من الاموال التي وجب فيها
الخمس وهذا بعيد جدا ومنها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا
الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل وجه الاستدلال بها ايضا هو ما ذكرنا من ظهور كون حقهم ع هو الخمس في الفوائد فانه الحق الذي يوجب
هلاك الناس بسبب عدم ادائه اما سائر ضروب الخمس فانه ليس بين تلك العموم ومن هذا القبيل روايات اخرى ايضا ومنها صحيحة الصنعاني عن احمد بن محمد
وعبد الله بن محمد عن علي بن مهزيار قال كتب اليه ابو جعفر ع وقرأت انا كتابه اليه في طريق مكة قال الذي اوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين
ومائتين فقط لمعنى من المعاني اكره تفسير المعنى كله خوفا من الانتشار وسافسر لك بعضه ان شاء الله تعالى ان موالي اسأل الله صلاحهم او بعضهم قصروا
فيما يجب عليهم فعلمت ذلك فاحببت ان اطهرهم وازكيهم بما فعلت في عامي هذا من امر الخمس قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها
وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والله سميع عليم الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وان الله هو التواب الرحيم
وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون ولم اوجب عليهم ذلك في كل عام
ولا اوجب عليهم الا الزكوة التي فرضها الله عليهم وانما اوجب عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول ولم اوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية

ولا دواب

ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة الا ضيعة سأفسر لك امرها تخفيفا مني عن موالي ومنا مني عليهم لما يغتال السلطان من اموالهم
ولما ينوبهم في ذاتهم فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى و
المساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي
الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله
ومثل مال يؤخذ لا يعرف له صاحب ومن ضرب ما صار الى موالي من اموال الخرمية الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالي فمن كان
عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله فاما الذي اوجب من
الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤنته ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك
ولما كان هذا الحديث الشريف من الاحاديث الصعبة المستصعبة كتبت في سالف الزمان حواشي ترفع عنه غبار الخفاء وتدفع الاشكالات التي توهمها
فيه المحققون من الفضلاء فلا باس بنقلها ههنا بعينها اذ بعد التامل فيها يظهر ايضا وجه الاستدلال الذي ذكرناه وهي هذه قال اليه ابو جعفر ع الظاهر ان
فاعل قال كل واحد من احمد بن محمد وعبد الله بن محمد وكذا فاعل قرأت وضمير اليه في الموضعين الى علي بن مهزيار ويحتمل ان يكون فاعل قال علي بن
مهزيار وهو قال الى لكن نقله الراوي بالمعنى وقال اليه واما قوله وقرأت فالظ على هذا الوجه ايضا انه من كلام كل واحد من الراويين عن علي ويحتمل
ريب ان المكتوب اليه هو علي بن مهزيار وما ذكره المحقق الاردبيلي من انه بعيد لامور المنافية للاصل مع عدم ظهور المكتوب اليه كما ترى على تقدير
تسليمه فهو مما لا يؤثر بعد ظهور ان الكاتب هو الامام وهو ظ قوله ع سافسر لك بعضه كان اشارة الى ما سيفسره من علة تطهير الشيعة والزاجب
تطهيرهم وتزكيتهم بما اوجب عليهم وان ذلك تخفيف منه عنهم ومن عليهم لما يغتال السلطان من اموالهم ولما ينوبهم واما البعض الذي لم يفسره خوفا من انتشاره
فلا يبعد ان يكون علة يوقت تلك السنة فلعله انهم لو وقع ذلك فيها او انه يعلم قوله ان موالي او بعضهم يمكن ان يكون هذا الترديد منه ع لئلا ينكسر
قلوب الشيعة قوله ع قال الله تعالى خذ من اموالهم الاية واعترض بان الكلام في الخمس والاية الشريفة انما هي في الصدقة هي الزكوة على ما هو راي الاكثر
او صدقة كفارة الذنب التي صدرت عن ابي لبابة واصحابه حيث تخلفوا عن الجهاد على ما نقل عن بعضهم كالحسن البصري ووجه مناسبته بكرها ايضا ان يكون
بناء على علمه ع بشمول الاية للخمس ايضا ولو على سبيل التوسع ايضا او بناء على مشاركتهما في بعض المقاصد كالتطهير والتزكية ثم انه قد اورد على ظاهر هذا الحديث
الاشكالات ولعله لاجلها توقف فيه بعض الراغبين عليه ع بحكم بعض النحو بمخالفته للاصول الاول ان المعهود المعروف من احوال الائمة انهم خزنة العلم
وحفظة الشرع يحكمون بما استودعهم الرسول ص واطلعهم عليه وانهم لا يعرضون الاحكام بعد انقطاع الوحي وانسداد باب النسخ فكيف يستقيم قوله ع اوجبت في
سنتي هذه ولم اوجب ذلك عليهم في كل عام الى غير ذلك من العبارات الدالة على انه يحكم في هذا الحق بما شاء واختار الثاني ان قوله ع ولا اوجب عليهم الا
الزكوة التي فرضها الله تعالى ينافيه قوله بعد ذلك فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام الثالث ان ايجاب الخمس في الذهب والفضة التي قد حال
عليها الحول مما لا يظهر له وجه اذ الحول انما يعتبر في الزكوة لا الخمس وكذا قوله ع ولم اوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا خدم فان تعلق الخمس بهذه الاشياء
غير معروف الرابع ان ايجاب نصف السدس في الضياع والغلات في كل عام لا يظهر له وجه بل الواجب هو الخمس وذكر بعض المحققين ان الاشكال الاول مبني
على ما اتفقت عليه كلمة المتأخرين من استواء جميع انواع الخمس في المعروف ولا دليل عليه بل في الاخبار ما يؤذن بخلافه وان خمس الغلات ونحوها من الارباح
مختص بالامام ويعزى الى جماعة من القدماء ما يلوح ان يكون ناظرا الى ذلك وعلى هذا فيندفع الاشكال الاول فان له ع التصرف في ماله باي وجه شاء
اخذا وتركا وبهذا يحل الاشكال الرابع وانما يتوجه السؤال على وجه الاقتصار من حقه على ما شاء قال واما الاشكال الثاني فمنشأه نوع اجمال في الكلام
اقتضاه تعلقه بامر معهود بين المخاطب بفتح الطاء كما يدل عليه قوله ع بما فعلت في عامي هذا وسوق الكلام يشير الى البيان ويبنيه على ان الخمس في الزكوة
كان في محض نحو الغلات ومنه يعلم ان قوله ع والفوائد يرجع في الخمس عموم يجب تناول الغلات ونحوها بل هو مقصور على ما سواها ويقرب ان يكون قوله والجائزة
وما عطف عليه الى آخر هذا الكلام تفسيرا للفائدة وتنبيها على نوعها ولا ريب في مغايرته لنحو الغلات التي هي متعلق الحصر هناك ثم ان في هذا التفريع بعونه
ملاحظة الاستشهاد بالاية وقوله بعد ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد حين دلالة واضحة على ما قلناه من اختلاف حال انواع الخمس وان خمس الغنائم ونحوها
مما يشتمل عليه الاية ليس للامام ان يرخص عنه ويضع على حد ماله في خمس نحو الغلات وما ذلك الا لاختصاص هناك والاشتراك هنا انتهى وكان محصله
انه جعل قوله ع ولا اوجب عليهم الا الزكوة مخصوصا بالغلات ونحوها من الارباح وهذا لا ينافي وجوب الخمس في سائر الغنائم الذي هو المراد من قوله ع فاما
الغنائم والفوائد انما جعل الحصر اضافيا لانه حكم ع في آخر الخبر بوجوب نصف السدس في الضياع التي تقوم بمؤنته فلا يستقيم الحكم بعد بوجوب ما سوى
الزكوة في الغلات فجعل الحصر اضافيا بالنسبة الى الخمس فقوله ع ولا اوجب عليهم في الغلات الا الزكوة اي لا اوجب فيها الخمس وهذا لا ينافي وجوب
نصف السدس فيها في كل عام هذا ولا يخفى ما فيه من التكلف قال وبقي الكلام على الاشكال الثالث ومحصله ان الاستغناء التي عددها ع في ايجاب الخمس في
ارادها مما يكون محصلا ان الذهب الخراج من نحو الغلات فاقتصر في الاخذ على ما حال عليه الحول من الذهب والفضة لان ذلك امارة الاستغناء عنه فيليق
الاخذ منه فعلى من هو بيده وترك التعرض لهم في بقية الاشياء المعدودة طلبا للتخفيف كما صرح ع انتهى وعلى ما هو المشهور المعروف بين الاصحاب من استواء
انواع الخمس في التصرف يمكن ايضا دفع الاشكالات بان يحمل الكلام على نصف الخمس الذي هو حقه ع فله الحكم فيه بما شاء ولا يلزم منه تغيير الاحكام بعد
انقطاع الوحي بل لو قيل بتفويض الجميع اليهم ع وان لهم الرخصة في التخفيف فيه بعد ما راوا من المصلحة امكن ذلك ولا استبعاد فيه بناء على ما هو
المشهور من انه مع الاعواز يجب الاعواز عليهم ع وح فيندفع الاشكال الاول وهو ظ وكذا الثالث والرابع فانه اذا كان له الحكم في حقه او في الجميع كما شاء

اصحابهم

ورأى

ورأى المصلحة فيه فتوى انه رأى المصلحة في الاقتصار من السنة المذكورة على اخذ الخمس مما وجد عندهم من الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول الذي هو
امارة الاستغناء عنه وترك ما سواه تخفيفا منه ع ومنا عليهم ثم كذا الاقتصار على نصف السدس في الغلات عوضا عن تمام الخمس منها او نصفه واما
الاشكال الثاني فنقول انه موضع ان المراد اني اوجبت ما اوجبت في هذه السنة من الخمس من الذهب والفضة المذكورين ولم اوجب عليهم في السنوات الآتية
الا الزكوة التي فرضها الله تعالى انه لا يتعلق بهما في اصل الشرع الا الزكوة وانما اوجبت عليهم في هذه السنة خاصة عوضا عما بقي عندهم من الخمس في السنوات
الماضية اذ ربما كان ذلك اقل من هذا او اكثر ليكون تخفيفا عليهم وان خبر بان ما حكم بنفي الخمس فيه من المتاع والآنية او يقتضي يمكن ان يخص بما اذا كان
محتملا لما وجب فيه الخمس كما ذكره هذا المحقق ويمكن ان يحمل على العموم والاشكال بان تعلق الخمس بهذه الاشياء غير معروف على ما سبق مما لا وقع له كما لا يخفى
لا سيما في هذا المقام فانه ليس من موارد الخمس المعروفة في الشرع بل انما اقتصر عليه عوضا عما في اموالهم من حقوقه فلو جعل ذلك في جميع اموالهم من النقود
وغيرها لكان له ذلك لكن لم يجعل له ذلك جعل في الذهب والفضة المذكورين خاصة منا عليهم ولا بعد ان يبقى ان اخذه الخمس من اموالهم عوضا عما
عليهم من الحقوق ماخوذ من وجوه الخمس في الحلال المختلط بالحرام فلعله رأى اموالهم كذلك بحيث لا يمكنهم التمييز فكان له اخذ الخمس من جميع اموالهم
لكنه اقتصر على ما اقتصر تخفيفا عليهم هذا ولعله على هذا يحتمل ان يكون تعصب الشيعة او بعضهم كان في باب الخمس والزكوة جميعا وكان غرضه
تطهير اموالهم من الجميع فاوجب ما اوجب لذلك ولا استبعاد في تفويض الامر في مثل ذلك كله اليهم ع وبهذا يظهر وجه الاندفاع ما اوردنا اولا من عدم
مناسبة ذكر آية الصدقات في هذا المقام فتدبر ثم ان الظاهر ان قوله ع ولا اوجب عليهم في تلك انما هو بيان الحكم في السنة المذكورة اي انه في تلك
السنة اقتصر من حقوق الماضية ومن حقوق تلك السنة على الخمس من الذهب والفضة المذكورين ولم اوجب في شيء آخر من اموالهم المذكورة ولا زرع عليهم
في غلات تلك السنة وهذا لا ينافي وجوب الخمس في ارباح التجارات على ما هو المشهور ويستفاد من قوله ع فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل
عام بناء على ما هو الظاهر من حمله على العموم واما قوله الا ضيعة سافسر لك امرها فهو اشارة الى ما سيجيء منه ع من قوله فاما الذي اوجب من الضياع
او الظاهر انه بقرينة ما ذكرنا انه عام يشمل هذه السنة والسنوات الآتية ويمكن ان يجعل ذلك مختصا بالسنوات ويحمل الاستثناء ههنا على الانقطاع اي لم
اوجب في هذه السنة ضيعة الا ضيعة سافسر لك امرها من وجوب نصف السدس فيها في السنوات الآتية وفيه بعد واما قوله واما الغنائم والفوائد فكانه على
عموم بيان لما اوجب شرعا من الخمس في كل عام ولا يدلهم من اخراجهم في السنوات الآتية الا انه اقتصر منه ما بقي في السنوات الماضية وفي تلك السنة
على ما اقتصر لما رآه من المصلحة ع ونحو قوله فهي الغنيمة يغنمها المرء يكون عاما لكل استفادة والفائدة يفيدها اي يستفيدها عطف تفسير عليه
والجائزة وما بعدها من قبيل ذكر الخاص بعد العام ويمكن ان يخص الغنيمة بغنيمة الحرب ع ويكون قوله والفائدة تعميما بعد تخصيص وما بعده
بالعكس ان الظاهر ان تخصيص الغنيمة بما ذكره ويحمل الفائدة تعميما على الاكتسابات الشائعة من التجارات والزراعات والصناعات ويحمل على ما ذكر
بعدها على اشياء اخر لا تعد اكتسابا في العرف فيراد الخمس ولا يبعد ان يكون الجميع تفسير الغنيمة المذكورة في الآية بناء على حمله بان المراد بها المعنى
العام وانه ما فصله فافهم وقوله ع ومثل عدو يصطلم لعل المراد به من كان من اهل الحرب فان مال الحربي فيء للمسلمين فمن اخذ منه شيئا من غير قتال
فهو له وعليه الخمس لانه غنيمة والمراد انه اصطلم اي استؤصل او هلك بسبب من الاسباب فيمكن اخذ من اخذ ما له فاخذه او المراد ما يعم كونه لا اخذ قتلا
ايضا فان القتل الذي … عن آحاد الناس لا للدعوة الى الاسلام بل لاخذ المال ونحوه مثلا ليس من الجهاد والقتال الذي فيه حكم غنيمة فلو
قتل احد احدا منهم واخذ ماله فالظاهر انه انما يجب فيه الخمس والباقي لآخذه ولو قيل ان حكمه ايضا حكم الجهاد الذي وقع بغير اذن الامام كما احتمله ابن
الاعلام وقيل فيه ان الكل للامام كما هو المشهور فلا اخر كما سيظهر وجهه عنقريب قوله ع ومثل مال يوجد لا يعرف له صاحب يمكن حمله على الكنز او
اللقطة بعد التعريف والتملك واما ما اخذ من الغير حلالا او حراما ثم تبين صاحبه فالحكم فيه كما اشتهر به روايات كثيرة انه مع اليأس صدقة لمالكه
لكن لا يبعد حمل الرواية عليه ايضا بل هو ظاهر فيه فيحمل اجازة التصديق على التصدق بالباقي بعد الخمس المعلوم لهم من خارج او على التصدق بالجميع
ويكون ذلك اذنا منهم ع في تصدق الخمس الذي هو حقهم ايضا اما بناء على ان يكون هذا الخمس مختصا به ع وعلى ان يكون لهم الاختيار في نصيب الشركاء
ايضا لكن القول بالخمس في ذلك غير معروف بين الاصحاب الا اذا فرض اختلاطه بالحرام اما مطلقا كما وقع في عبارة جمع من الاصحاب او بحيث لا يمكن التمييز وجهل
قدره كما حققه المحققون منهم ويمكن حمل الرواية على هذه الصورة هذا واما قوله ع فمن كان عنده شيء من ذلك فيحتمل ان يكون بيانا للحكم في السنوات
الآتية لا في السنة المذكورة وما سبق عليها فانه اقتصر فيها على ما اقتصر ويحتمل ان يكون متعلقا بضرب ما صار اليهم من اموال الخرمية وبيانا لعدم
تناول التخفيف له فانه وجب عليهم ايصال خمسه اليه ع ولو بعد حين ولعل هذا اظهر ثم لو قيل ان مثله انه من الغنيمة بغير اذنهم ع وقيل فيها انه كله لهم ع
لا خمسها فالامر هين اذ بعد تسليم الامرين لعل اقتصاره ع على الخمس من باب التخفيف ويحتمل ايضا ان يحمل الكلام على ان الغنائم والفوائد واجبة عليهم
في كل عام لكن الواجب في بعضها الخمس وفي بعضها الجميع ولعل الاول اظهر والله تعالى يعلم ثم ان المحقق الاردبيلي بعد ما نقل عن ابي الصلاح الحلبي انه
ذهب الى ان الميراث والهبة والهدية فيه الخمس ونقل عن ابن ادريس انه انكر ذلك قال هذا شيء لم يذكره احد من اصحابنا غير ابي الصلاح قال ره
يمكن ان يحتج لابي الصلاح بما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار ونقل بعض هذه الرواية ثم قال هذه مكاتبة طويلة وفيها احكام كثيرة مخالفة
للمذهب مع اضطراب في تصور عودها لانها على ما نجده بعد ذكر الخمس يجاوز رجوع ضمير فهي الى الزكوة على الظاهر ولا الزحمة الخبر على سقوط الخمس عن
الشيعة وقصرها في الذهب والفضة مع حول الحول والسقوط عن البعض وللتقييد ببعض الارث وبالجملة هذا الخبر مضطرب بحيث لا يمكن الاستدلال
به على شيء انتهى ولا يخفى على المتأمل ان رجوع الضمير الى الزكوة مما لا وجه له بعدما نقلنا من الخمس بعده ثم فصل الغنائم والفوائد بما فصل بل لا ريب ان

الضمير راجع

الضمير راجع اما الى الخمس او الى المذكور اولا اعني سهمه من اموالهم او الى الغنائم والفوائد والمراد لوجوبها في كل عام وجوب اخراج الخمس منها والاول
من الخمس والجميع على ما ذكرنا من الاحتمال اما ما ذكره من دلالة التصديق الخبر الى قوله والسقوط فقد ظهر سقوطه بما تلونا عليك فلا حاجة الى اعادته
كذا قوله والسقوط عن البعض فقد ظهر حاله في الاعادة واما ما افاده من التقييد ببعض الارث فهو كذلك لظهور تقييدها ببعض الارث وكذا الجائزة
فالاستدلال بها على ما نقل عن ابي الصلاح الظاهر العموم لا يخلو عن اشكال اما القدح فيها بهذا الاعتبار لعدم انطباقها على مذهب احد من الاصحاب
ولو سلم اعتبار المذهب فيمكن دفعه بان التخصيص لعله على سبيل التخفيف منهم ع فينطبق على مذهب ابي الصلاح ومنه يظهر توجيه الاستدلال بها
على مذهبه كما لا يخفى او يحمل الخمس في بعض الموارد المذكورة على الاستحباب فينطبق على المشهور فتدبر وقال صاحب المدارك واما رواية علي بن مهزيار فهي
معتبرة السند لكنها متروكة الظاهر من حيث اقتضائها وجوب الخمس فيما حال عليه الحول من الذهب والفضة ومع ذلك فمقتضاها اندراج الجائزة الخطيرة
والميراث ممن لا يحتسب والمال الذي لا يعرف صاحبه وما يحل تناوله من مال العدو في اسم الغنائم فيكون مصرف الخمس فيها مصرف خمس الغنائم واما مصرف
السهم المذكور في آخر الرواية وهو نصف السدس في الضياع والغلات فغير مذكور صريحا مع انا لا نعلم بوجوب ذلك على الخصوص قائلا انتهى وربما
لبيان كونها متروكة الظاهر من قوله من حيث اقتضائها الى قوله ومع ذلك فقد ظهر حاله مما قررنا واما قوله ومع ذلك فمقتضاها فالظاهر انه ليس قدحا
في الرواية بل المراد مجرد تحقيق ان المستفاد من الرواية ان التصرف فيما سوى القسم الاخير هو مصرف خمس الغنائم واما مصرف السهم الاخير فغير مذكور صريحا
فيمكن ان يكون موافقا للباقي للاقسام ويحتمل ان يكون مخصوصا بالامام ع واما قوله مع انا لا نعلم الخ فالظاهر انه قدح في الرواية باعتبار القسم الاخير لانا لا نعلم
بوجوب نصف السدس على الخصوص في الضياع قائلا وقد ظهر لك دفعه بما حققنا ويمكن ان يكون غرضه القدح في القسم الاول ايضا اما باعتبار تقييد
الجائزة والميراث كما ظهر وجهه مع وجه دفعه او باعتبار القسمين … ايضا لكن قد عرفت انه يمكن توجيهها بحيث لا يكون مما لا يعلم القائل به فتذكر وبحضر
انتهى ما كتبت سابقا من الحواشي على هذا الحديث الشريف اذ قد سمعت ما تلونا عليك من حجج القول المشهور ان كلا منها وان كان يمكن المناقشة فيه
في السند او المتن او الدلالة لكن من جميعها يحصل الظن القوي بوجوبه في الارباح في الجملة فهو قطع الشهرة العظيمة بين الاصحاب بما قالوه كانه يصلح حجة للقول
الآخر وكان يشهد به الاعتبار ايضا فانه تعالى لما حرم الزكوة على بني هاشم فلا بد ان يجعل لمستحقيهم عوضا عنها وقد عوض لهم كما يشهد به اخبار الخمس فلو انه لو لم
يجب الخمس في الارباح لا الاقسام الباقية لم يحصل لهم ما لا بد منه الا بغي بمؤنتهم فالظاهر وجوبها على الوجه المشهور لا اقل هذا وقال المحقق الاردبيلي ره في رسالة
من المشكلات لعدم صراحة الآية الشريفة وعدم صحة غير دال على الظاهر على انها اذا اخذت لعمومها تدل على اكثر مما قالوه ويحدث الايجاب مع كونه خلاف
الاصل وخلاف عموم بعض الآيات مثل … وغيرها وكذا الاخبار وعدم دليل صريح عسرا وضيقا وشبهها منفي غالبا في الشريعة السهلة والاجماع
المدعى غير معلوم فان الظاهر ان ابن الجنيد مخالف كما نقل عنه في المختلف انتهى وقد عرفت ان كلا من الادلة وان كان يمكن المناقشة فيه لكن من مجموعها يحصل
الظن القوي بما ذكرنا وما ذكره من انه لو اخذت بعمومها تدل على اكثر مما قالوه اي لو وجب في كل فائدة انما يتجه في بعضها وهو مجرد ذلك لا يكفي حجة بل مجموعها
على ما ذكرنا يصلح حجة لما قالوه وهو لا يدل على اكثر مما قالوه واما كونه خلاف عموم بعض الآيات مثل … وغيرها فكانه باعتبار ان … في ابحاث
… نعم … اهل الخلاف الذين لا يخمسون مع عدم صحة النكاح باعتبار كون مؤونتهم كلا او بعضا من مال الخمس ولذا حكم في الاخبار المذكورة بكونهم اولاد
زنا وكذا الفوائد مثلها من الآيات والاخبار كما ورد منها في ميراث الازواج والاولاد وغيرها وفيه تأمل فان كون ذلك خلاف عموم تلك الاخبار
غير ظاهر اذ لا ريب في ان … عامة في كل زوجة شرعية لهم ولا يشمل من ليست زوجة شرعا فاذا لم يكن زوجة احد منهم زوجة شرعا باعتبار ان نكاحها
لم يحل … ولا يضر هذا بعمومها وكذا الفوائد امثالها من الاولاد وغيرهم فان قيل لا ريب في حرمة … اهل الخلاف عليهم باعتبار دلالة
تلك الآيات ولو قلنا بالايجاب المذكور فمن حصل منهم نكاحها لكان الخلو يشملهما الآية فلا تعمها الحرمة التي … منها وهو المراد بكونه الايجاب
المذكور خلاف ذلك بل يمكن ان يكون باعتبار اجراء الحكم على كل من يتدين بدين على مقتضى دينهم فيهم لما اعتقدوا وصحة نكاحهم … فيجري
عليهم احكام النكاح الصحيح فان … في الواقع وقد وقع في الشريعة كثيرا واما ما ذكره من حديث العسر والضيق فكانه ليس حجة يحكم بنفيه في الشريعة فانه
لما كان وجوب الخمس في الارباح فيما فضل من جملتها بعد اخراج مؤنة السنة فالظاهر انه لا عسر ولا ضيق فيه جدا اذ ليس ضبط ارباح السنة اجمالا وانه ما
زاد منها على مؤنتها بها او بقوله زائدا على ما صرف في مؤنته فيها عسر وضيق زائد يمكن الحكم بنفيه في الشريعة السهلة نعم لو وجب الخمس في زائد كل
ربح ربح بخصوصه على التفصيل فربما كان فيه ما ذكره من العسر واما ما ذكره من عدم معلومية الاجماع فهو كذلك لكن الشهرة العظيمة بين الاصحاب تصلح
مؤيدا ومؤكدا لسائر الادلة بحيث يصلح الجميع مناطا للحكم والله تعالى يعلم واعلم ان في مصرف الخمس ترددا انه هل هو مصرف خمس الغنائم كما هو ظاهر
الاكثر او يختص بالامام ع كما هو ظاهر بعض الاخبار التي تلونا عليك لكن الاول فيه بعد … كما سيجيء ان حق الامام ع في زمان الغيبة يجوز صرفه في المستحقين
من الفرقة الظاهرة فاذا صرف كل ذلك الخمس فيهم جاز على الاحتمالين هذا واما ما نقل سابقا عن ابن الجنيد من اختلاف الروايات في هذا الخمس وانه
ينبغي لك يكون اخراجه احوط فلم اقف على رواية تدل على عدم وجوبه فيها بالخصوص نعم كثير من الروايات لا تشملها وهذا ليس خلافا للروايات فيه ويمكن
ان يكون نظره الى صحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليس الخمس الا في الغنائم وفيه ان الغنائم لا بد ان يحمل على مطلق الفوائد لا للاشكال
بما تقرر من وجوبه في غير الغنائم كالمعادن والكنوز والغوص … من ارتكاب التخصيص في بغيره ولذلك لا يبعد ان يكون ذلك القول منه ره حين السؤال عن
الارباح ان يكون محمولا على التقية لان العامة قاطبة متفقون على الخمس فيها او يكون المراد ان الخمس بنص القرآن ليس الا في الغنائم بناء على ان الغنائم في
الآية ليست نصا في غنائم اهل الحرب فتدبر **قوله** حيث نفاه في الارتفاع وقال فهي لا فرق بين جميع انواع الاكتسابات في ذلك فلو زرع …

الحلال المخلوط بالحرام ولا يتميز ولا يعلم صاحبه ولا قدره بوجه فان اخراج خمسه يطهر المال من الحرام فلو تميز كان الحرام حكم المال المجهول المالك حيث لا يعلم ولو
علم الحبر او في حكمه يخرج منحصر بين فلا بد من التخلص منه ولو بصلح ولا خمس فان ابى فالحاكم التذكرة

فلو زادت قيمته لزيادة نما يجب عليه الخمس في الزيادة اما لو زادت قيمته السوقية من غير زيادة فيه لم يجب عليه شيء ثم نقل صحيح الريان بن الصلت [illegible]
سابقا وكان نقلها للاحتجاج على ما ذكره اولا واما التفصيل الذي ذكره في [illegible]
قوله الحلال المخلوط بالحرام [illegible]

[illegible]

دفع الخمس ان لم يعلم زيادته وما يغلب على الظن ان علم زيادته او نقصانه ولو علم قدره كالربع والثلث وجب اخراجه اجمع صدقة خمسا او لو علم قدره جملة لا تفصيلا
فان علم انه يزيد عن الخمس خمسه وتصدق بالزائد ولو ظنا ويحتمل قويا كون الجميع صدقة وعلم نقصانه عنه اقتصر على ما يتيقن به البراءة على الظن وخمسا في وجه و
هو احوط ولو كان الحلال الخليط مما فيه خمس خمسه بعد ذلك بحسبه بين المالك بعد اخراج الخمس في الضمان علم وجها الجود هو اذاك والسادس الكنز وهو

[illegible]

ولا يمكن الحكم بتحريم الجمع بينهما وبين صحيحتي محمد بن مسلم لان الاحتمال موجود ومن شاهد بل الظاهر في الجمع بينهما حملهما على ما يوجد على وجه الارض لموافقة الاخبار
اللقطة وحمل الصحيحتين على ما وجب مدفونا فيها لئلا تنافيا تلك الاخبار وح فلا حاجة الى التقييد بما لا يكون عليه اثر الاسلام بدون شاهد
على ذلك فان قلت عندك ان الموجود في الخربة واجده احق به سواء وجد على وجه الارض او مدفونا فيها فالحكم في اخر الصحيحتين عام فينبغي تخصيص
اولهما بالمدفون بل الظاهر حمله ايضا على الشمول للمدفون وغيره فلا يمكن الجمع بينهما وبين الموثقة وما ذكرت من التخصيص فلا تجمعوا بينهما بالتفصيل
المذكور قلت لو كان ما ذكرت اجماعيا لكان كذلك لكن للشبهة لكن الاجماع عليه غير ظاهر فالكلام عليهم انهم حملوا الصحيحتين على العموم حتى يلزم الجمع بينهما عليهم م
وبين الموثقة بما ذكر بلا شاهد له بل كان ينبغي لهم حمل الصحيحتين على المدفون وحمل الموثقة على الموجود على وجه الارض ليطابق الاخبار العامة الواردة
في اللقطة على انه لا يبعد ان يقال ان مرادهم الحكم في الخربة بان الموجود فيها لواجده سواء مدفونا فيها او وجد على وجه الارض مما اراد بما وجد على وجه الارض
ما لم يكن مدفونا على نحو الكنز لكن كان معلوما او الظاهر كونه من اهل الخربة اما انه سقط منهم حديثا بان كان عليه اثر قدمه اذ الحكم بكونه لواجده
مع عدمهما واما ما وجد على وجه الارض كان معلوما او الظاهر سقوطه منهم حديثا فالحكم باخراجه عن الحكم العام اللقطة بانه لواجده باعتبار وجدانه في
الخربة ولا يظهر له وجه اعتبار انتهى وعلى هذا فيمكن حمل الموثقة على ما وجد على وجه الارض مع عدم العلم او الظن المذكورين وحمل الصحيحتين على المدفون
او الظاهر على الوجه الاخر لئلا تتنافيا انتهى واعلم ان كلام الفاضل الاردبيلي ره في شرح الارشاد لا يخلو عن تشويش واغلاق ويتراءى ظاهرا خلاف ما
نقلناه من المذهبين من العلماء فلا باس بنقله صحيحا وتوضيحه لئلا يتوهم منه متوهم ذلك فنقول انه ره ذكر في صورة علم الورثة او اعترافهم بانه
ليس من مورثهم انه ينقل الى المالك المتقدم على المورث وحكمه حكم الثاني وهو انه يعرف المالك الاول الاول حتى ينتهي فان عرفه مالك فعطاه
له بغير بينة ولا يمين لانه بحث بيده مع دعواه له بغير منازع ولكن ينبغي له عدم اخذه مع قرائن الخلاف وظنه وان لم يعرفه مالك او عدم المالك
ولا امارة فهو لقطة مع كونه في دار الاسلام واثره فيه مثل المراد به سكة الاسلام بنحو الشهادة واسم النبي صلى الله عليه واله والسلطان المسلم بل ما يدل على ملكية
من ماله قرينة وكذا يجوز اخذه بعد ذلك بنية التملك مع عدم العلم بزوالها وظاهرهم عدم الخلاف فيه لصدق اللقطة وان صدق عليه الكنز ايضا ولكن الظاهر
ان المعتبر في الكنز الذي يتملك بعد اخراج الخمس عدم العلم بكونه ملكا لمن لا يجوز اخذ ماله والظاهر انه يكفي ح الاثر الدال على ذلك مع عدم العلم
بالزوال وانما ما لم تكن عليه العلامة ولم يعلم كونه مالا لمن لا يجوز التصرف في ماله فالظاهر كونه ملكا للواجد بعد الخمس لعموم ادلة الخمس مع عدم العلم
بملكية لمن لماله حرمة وان مجرد الملك في الوجود لا يدل عليه وان كان في دار الاسلام لعدم ظهور مالك محترم لذلك ولاحتمال كونه ملكا لمن يجوز
التصرف في ماله مستقلا او تبعا للارض خصوصا مع القرائن وظهور المالك الحي مع امكان انه لو قيل انه لقطة لصدق تعريفها هذا مع ظن كون المال
او الارض لمن لماله حرمة غير بعيد انتهى ويتراءى ظاهرا من قوله بل ما يدل على ملكية انه تعميم بعد ما نقله من التخصيص فالمراد انه لقطة مع وجود
الاثر الذي نقله وكذا مع كل ما هو مثله ما يدل على ملكية من لماله الحرمة وان ظاهرهم عدم الخلاف فيه وايضا يتراءى من قوله وان مجرد الملك او
ان مجرد علامة الملك في الوجود ولا يكفي وان كان في دار الاسلام بل لا بد من علامة لكونه لمن لماله الحرمة ويتراءى ان القول الذي نقله من انه لقطة هو مما
دل على مجرد كونه ملكا وان النزاع بينهم في كونه لقطة ام لا انما هو في هذه الصورة ولا فيما عليه اثر الاسلام لوجه الذي ذكره اولا فلا خلاف بينهم في كونه لقطة
كما ذكره اولا وهذا كله فاسد لما نقلنا من خلافهم فيما عليه اثر الاسلام بالمعنى الذي ذكره اولا ايضا لا اقول بكونه لقطة مع وجود علامة لمطلق الملكية بل
لا بد من علامة لكونه ملك مالك محترم والذين قالوا بكونه لقطة مع سكة الاسلام زعموا ان سكة الاسلام تدل على جريان ملك مسلم عليه فالظاهر ان مراده
بقوله بل ما يدل ... الاضراب عما نقل من القائل من معنى اثر الاسلام وانه لا يكفي فيما في الحكم بكونه لقطة بل لا بد على ملكية من لماله حرمة والاثر بالمعنى الذي ذكره
لا يدل عليه ومراده بقوله وظاهرهم عدم الخلاف فيه عدم الخلاف في كونه لقطة فيما عليه اثر الاسلام بالمعنى الذي حققه اي ما وجد معه ما يدل على انه ملك
مالك محترم والظاهر ان قوله وان مجرد الملك في الوجود سهو والصحيح ان مجرد السكة في الوجود اي السكة الاسلامية لا يكفي ثم نقل القول بكلا بيها وانها
لقطة معها وحكم برفع البعد عنها مع ظن كون المال او الارض لمن لماله الحرمة فان لم يكن الجزم وعلى هذا فليس في كلامه ما يخالف ما نقلناه منه. **قوله**
ولو في دار مسبوق كان المالك ملكا للواجد في الحال ولكن انتقل اليه ببيع او نحوه من غيره فيجب عليه اعلام المالك الذي انتقل منه اليه ذكر في
المدارك انه يمكن المناقشة في وجوب اعلام المالك سواء كان مالكا في الحال او مالكا سابقا اذا احتمل عدم جريان يده عليه لاصالة البراءة من هذا
التكليف مضافا الى اصالة عدم التقدم قال ولو علم انتفائه من بعض الملاك فينبغي القطع بسقوط تعريفه لانتفاء فائدة ولا يخفى انه لو كان اعلام
المالك لاحتمال ان يكون ملكه فاعترف دفع اليه والا اعلم المالك السابق عليه وهكذا على ما ذكره العلماء فما ذكره من المناقشة الاولى متجه لعدم
دليل تام على وجوب هذا الاعلام ولا صل البراءة منه اذا احتمل عدم جريان يده وما اضاف اليها من اصالة عدم التقدم وضع الكنز ايضا
على ملكه اذ الاصل في كل حادث تاخره الا ان يعلم اول ملكه في الاصل تاخره عن وضع الكنز فيه وكذا ابتناؤه على ما ذكره اذا علم انتفاؤه عن بعض
الملاك فينبغي القطع بسقوط اعلامه لكن ههنا شيء وهو ان ظاهر صحيحتي محمد بن مسلم السابقتين على تقدير حملهما على الكنز كما هو الظاهر على ما ذكرنا
او العموم كما يظهر مما نقلنا من العلماء انما وجد من الكنز في تلك معمورة فيها اهله فهو لهم اي مالكه وان لم يعرفوه ولا استبعاد فيه ولذا اجاب بحكم الله
بكونه لواجده مجانا بلا تعريف وبعد التعريف فلا يجوز ان يحكم بكونه لمالك الملك الذي وجد فيه بان يكون ذلك من توابع الملك الذي وجد فيه
وح من وجد في ملك احد وجب عليه دفعه اليه او يصير ملكا له وان لم يعرفه ويسقط اعلام من تقدم على تقدير عدم معرفته وعموما وجوب
الخمس لا ينافي ذلك اذ ليس فيها وجوب الخمس على الواجد فيجوز ان يجب فيما وجد من ملك احد عليه فيما وجد في ارض مباحة على واجده ويؤيده ما ذكرنا

انهم اطلقوا الحكم بان ما وجده احد في ملكه الذي لا يشاركه فيه غيره حل للمالك الواجد لانه من توابع ملكه المحكوم له وقال ايضا فيما سيجيء في كتاب اللقطة مما
اذا لم يقطع بانتفائه عنه والا اشكل الحكم بكونه له بل ينبغي ان يكون لقطة الا ان كلامهم ههنا مطلق كما ذكره المص وانت خبير بانه اذا حكم فيما تحت وجه
الارض بكونه له وان علم انتفائه منه كما هو ظاهر اطلاق كلامهم ووجه ذلك بانه لعله من توابع الملك فيجري مثله في الكنز الموجود في ملكه ايضا بالطريق
الاولى ويكفي ظاهر الصحيحتين حجة له لو لم يثبت الاجماع على خلافه وهو لم يثبت لنا ويمكن الاستدلال لما ذكره العلماء بموثقة اسحق بن عمار قال سئلت
ابا ابرهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل
عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قال فان لم يعرفوها قال يتصدق بها اذ لا يخفى ان ظاهرها ما ذكره العلماء من اعلام المالك لاجل انه ادعاه دفع اليه لانه ملك
له لكنه انما يدل على اعلام المالك في الحال ولا يدل على تتبع من سبقه من الملاك على ما ذكروا وحمل المنزل على كل من علم انه اهله بالترتيب على ما ذكره العلماء
بعيد جدا وكانه لهذا حكم العلامة في عد فيما لو وجده في ملك انتقل اليه من غيره بوجوب اعلام المالك السابق وانه لو عرفه فهو احق به والا فهو
لواجده واستشكل في وجوب تتبع من سبقه من الملاك وكذا كلام الشيخ في النهاية ايضا هو حكاية اعلام المالك الاول لكن هذه الرواية لعدم صحة سندها كما
لا يقاوم بمعارضة ظاهر الصحيحتين ويمكن حملها على انه لو لم يعرفها اهل المنزل استحب لهم ان لا ياخذوها الا انه يجوز لهم اخذها وتملكها وح يحمل الصحيحتان
على ان لاهل الدار تملكه وهم احق به ان شاؤا وبما يؤيد هذا الحمل على ان الحكم بالتصدق الذي وقع في هذه الرواية لا بد من حمله على الاستحباب فان ان لم
يكن عليه اثر الاسلام فلا خلاف في انه يجوز لواجده تملكه وان كان عليه اثر الاسلام فكذلك على القول الاظهر وعلى القول الاخر يجب تعريفه وبعد التعريف اذا
لم يظهر طالب يتخير بين تملكه والتصدق به فالحكم بخصوص التصدق مطلقا لا بد ان يحمل على الاستحباب واذا حمل ذلك على الاستحباب فلا يبعد حمل ما يظهر منه
من عدم اخذ اهل المنزل له على تقدير عدم معرفتهم به ايضا على الاستحباب هذا واعلم انه يمكن الجمع بين الصحيحتين وهذه الموثقة بحملهما على انهما في الموجود على
وجه الارض والموثقة مصرحة في المدفون فلا تنافي بينهما لجواز ان يكون الموجود على وجه الارض في ملك احد له لا الكنز والمدفون فيجب ان يعرف الكنز فان
عرف فهو له والا فلا لكن لما ذكرنا في وجه الجمع بين الصحيحتين والموثقة السابقة ان الوجه فيه ان تحملا على المدفون وتحمل الموثقة على الموجود على وجه الارض
موافقا للاخبار اللقطة فلا يتاتى ههنا هذا الجمع لكن ههنا كلام اخر وهو انه يمكن الجمع بين الصحيحتين وهذه الموثقة بانهما لو فيما وجد في دار كانت ملكا له
كما هو الغالب في هذه الموثقة فيما وجد في بيت من بيوت مكة شرفها الله تعالى لم يثبت ملكا لاهلها ولا يجوز لهم بيعها او اجارتها سواء فتحت عنوة ام لا
لشمول للغير لحج جميع الحجيج بلا كراية الاثري وغيرها فيجوز ان يختلف حكمها بان يكون الموجود في ملك احد ملكا له يتبعه الملك والموجود في بيت مكة لا يكون
ملكا لاهلها لعدم مالكيتهم لها بل يكون من حقهم ان يعرفوه فان عرفوه دفع اليهم والا فلا وتفصيل حكم الكنز على ما ظهر لك مما تلوناه عليك انه ان وجد
في دار الحرب فهو لواجده مطلقا وكذا ان وجد في دار الاسلام في ارض مباحة على القول الاظهر وعلى القول الاشهر بين المتاخرين فان لم يكن عليه اثر الاسلام
فهو لقطة وكان حكمهما ان وجده في ارض مملوكة فاما ان يكون ملكا للواجد او لغيره فان كان ملكا للواجد فاما ان يملكه بالاحياء او بالميراث او
بالانتقال اليه من غيره ببيع ونحوه فان ملكه بالاحياء فحكمه حكم ما لو وجده في المباح وان ملكه بالميراث فان احتمل ان يكون لمورثه فالظاهر انه يكفي في جواز ان
يحمل ذلك فعلى الم يعرفه المالك وهكذا الى اخر من يمكن معرفته فان ادعاه واحد منهم دفع اليه بلا حاجة الى بينة او حجة وظاهر منهم ... فهو ان
ابوا جميعا فالاقوى انه يجوز تملكه ان شاء وان لم يشأ يتصدق به سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وعليه الخمس ان كان بقدر النصاب وعلى القول الاخر
ان لم يكن عليه اثر الاسلام فكذلك وان كان عليه اثر الاسلام فيعرف سنة فان جاء طالب له بينة او شاهد عادل مع يمين يدفع اليه والا فهو مخير
بين ان يتملكه او يتصدق به ولا خمس في الصورتين وعلى ما نقلنا عن عد فيه يحتمل الاكتفاء باعلام المالك الذي قبله فقط فان ادعاه دفع اليه فان لم يدعه فله
ان يتملكه مطلقا على قول وكذا على القول الاخر ان لم يكن عليه اثر الاسلام وان كان عليه اثر الاسلام فيعرف سنة الى اخر ما ذكرنا وان تعدد وارث ذلك
المالك واتفقوا بالجزم بكونه لمورثهم او عدمه فالامر واضح وان اختلفوا فلكل منهم حكمه فح ان انتقل اليه من غيره ببيع ونحوه فعليه اعلام المالك
السابق على التفصيل الذي ذكرنا في صورة عدم تجويزه ان يكون لمورثه وعلى ما نقلناه عن المدارك يسقط من جميع الصور اعلام كل مالك قطع بانتفائه عنه
ويحتمل سقوط اعلام المالك احتمل انتفائه عنه وعلى هذا فهو لواجده وعليه الخمس الا اذا علم كونه لمالك من ملاكه فيدفع اليه ولا خمس فيه على هذا ما ذكره العلماء
من المذاهب واما على ما هو ظاهر الصحيحتين اللتين نقلناهما فالظاهر انه في جميع الصور لمالك الارض ولا اعلام عليه ولا تعريف حتى انه لو كان المالك لمورثه وكان
له في ميراثه شريك واقتسموا المال ثم ظهر المال في حصة احدهم فالظاهر اختصاصه به وعدم شركة باقي الورثة معه فيه الا ان يعلموا ان ذلك كان لمورثهم فح
لشركتهم الكل وان وجده في ملك غيره فعليه اعلام مالكه فان ادعاه دفع اليه بلا حاجة الى حجة وان لم يدعه فعليه اعلام المالك السابق عليه وهكذا الى اخر
مالك يمكن من معرفته فان ابوا جميعا فله تملكه مطلقا على الاظهر وكذا على القول الاخر فيما لم يكن عليه اثر الاسلام واما ما كان عليه اثر الاسلام فلقطة لا بد من
تعريفه سنة فان ظهر طالب فالظاهر بحجة شرعية دفع اليه والا فله تملكه ان شاء وان لم يشأ يتصدق به وعلى ما ذكره العلامة في عد يحتمل كفاية اعلام مالكه في
الحال فقط فان ادعاه دفع اليه والا فله تملكه مطلقا على الاظهر او على التفصيل المذكور على القول الاخر واما ما نقلناه عن المدارك فيسقط اعلام من قطع بانتفائه
عنه من الملاك ويحتمل سقوط اعلام كل من احتمل انتفاءه عنه ويكون لواجده الا اذا علم لواحد منهم فيدفع اليه هذا على ما ذكره العلماء واما على ظاهر
الصحيحتين فيجب دفعه الى مالكه في الحال لانه تملكه مطلقا سواء عرفه او لم يعرفه وسواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وظاهرهما عدم خمس عليه حيث لم يذكر فيهما
لكن الاحوط له اخراج الخمس لعموم ما دل على الخمس في الكنز او اطلاقه وان لم يرد تملكه فللمالك التصدق به ولكن الاحوط له اخراج الخمس والتصدق بالباقي ان اراد ومما
تلوناه عليك يظهر انه اذا وجده في ملك احد فوجوب اعلامه قوي جدا وكذا وجوب الدفع اليه اذا ادعاه واما اذا لم يدعه ولكن اراد تملكه باعتبار انه وجد في ملكه

فان تعددت الطبقة وادعوه اجمع فتم عليهم بحسب النسب لو ادعاه بعضهم خاصة فان ذكر سببا يقتضي التشريك سلمت اليه حصته خاصة والا اجمع وحصة الباقي كما لو نفوه
اجمع فيكون للواجد ان لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة ومثله الموجود في جوف دابة ولو سمكة مملوكة بغير الحيازة اما ايضا فللواجد لعدم قصد المحيز الحيازة لما في
بطنها لانه لا يعلم وهو شرط الملك على الاقوى وانما يجب في الكثير آه

وانه من توابع ملكه فيه اشكال لظاهر الصحيحين وفتوى العلماء بخلافهما والاحوط ان يقع صلح بينه وبين الواجد فان الظ على تقدير عدم كونه للمالك كونه
للواجد ومما ذكرنا من اعلام المالك السابق وهكذا لا دليل عليه يصلح للتعويل ولكن الاحوط كما الاتفاق على اخراج الخمس والصلح فى الباقى وكان الاحتياط
ان لا يختار شيئا فى هذه الصورة بل يتفقا على اعلام المالك بالترتيب الذى ذكرنا فان ادعاه احدهم دفع اليه بلا حاجة الى حجة لكن عليه فيما بينه وبين الله تعالى
ان لا يدعيه الا اذا علم كونه له وان لم يدعه احد منهم فان لم يكن عليه اثر الاسلام فالاحوط ان يتفقا على التعريف فان ظهر صاحبه واقام حجة دفع اليه والا
اخرجا الخمس واصطلحا فى الباقى والله تعالى يعلم **قوله** فان تعددت الطبقة اى كان من كان فى الطبقة الواحدة متعددا **قوله** ومثله الموجود فى جوف
الدابة ظاهره انه مثله فى تمام الحكم فيجب اعلام المالك السابق فان ادعاه دفع اليه بمجرد دعواه والا اعلم المالك السابق وهكذا الى اخر مالك يمكن ... فان
كان بواجبها فعليه الخمس وله الباقى ان لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة والخلاف السابق والاقوى عندى كونه لقطة ومستندهم فى ذلك صحيحة عبد الله بن جعفر
قال كتبت الى الرجل اسئله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحى فلما ذبحها وجد فى جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهرة لمن يكون ذلك فقال فوقع عليه السلام عرفها
البايع فان لم يكن يعرفها فالشىء لك رزقك الله اياه ولا يخفى ان ظاهرها كفاية اعلام البايع الذى باعه وعدم وجوب تتبع الملاك قبله وحمل البايع على
كل من باع ذلك قبله بعيد جدا وهذا مما يؤيد الاحتمال الذى نقلناه عن العلامة وقلنا انه ظاهره من كفاية اعلام المالك السابق فى المسئلة السابقة
وكذا الظ فيه عدم الفرق بين ما كان عليه اثر الاسلام وعدمه لاطلاق الحكم بل الظ كون الدراهم فى ذلك الوقت مسكوكة بسكة الاسلام وكانه لهذا
ان بعضهم ممن فصل فى المسئلة السابقة اطلق الحكم هيهنا وقال الشهيد فيما يجىء من كتاب اللقطة ظاهر الفتوى والنص عدم الفرق بين وجود اثر الاسلام عليه
وعدمه والاقوى الفرق واختصاص الحكم بما لا اثر له عليه لا فهو لقطة جمعا بين الادلة ولدلالة اثر الاسلام على يد المسلم سابقا ولم يظهر لى دليل على كونه
لقطة سوى ما ذكره من دلالة اثر الاسلام على يد المسلم سابقا وقد عرفت ضعفه هذا والعجب ان الفاضل الاردبيلى ره انه لم ينقل الصحيحة التى هى مستندهم
بكونه للمشترى على تقدير عدم معرفة البايع وناقش فيه باحتمال كونه لقطة الا ان يعتقد بعدم العلامة وقال مع ذلك بحمل التامل ظهور كونه للمسلمين على
تقدير وجوده فى دار الاسلام واثار تصرفهم انتهى واما وجوب الخمس فيه فلا يستفاد منها بل ظاهرها خلافه فيه ولكنهم قطعوا به وظاهرهم الاجماع
الكنز وهو بعيد نعم لا يبعد دخوله فى الارباح فتدبر **قوله** وله سمكة مملوكة بغير الحيازة كان تناسلت فى ماء محصور مملوك للبايع وكانت تنتهى الى وقت
البيع فانها ح كالدابة المعلوفة اما المملوكة بالحيازة فللواجد وليس عليه تعريف لعدم قصد البايع المحيز الى ما فى بطنها اذ لا يعلمه وهو شرط الملك فى حيازة
المباحات ولا يخفى ان الحكم بعدم قصده مشكل وعدم علمه به لا يجب ان يملك لجواز ان يقصد تملك ما فى بطنها ايضا ان كان فى بطنها شىء ومعه كفاية ذلك القصد
من تملكه واشتراط العلم به ليس بعيد بل الظ كفاية ... لاظهر ان يقال ان ذلك القصد من المحيز غير معلوم وانما المعلوم منه مجرد الحيازة للسمكة وهو لا يفيد
الملك لما فى جوفها بدون القصد اليه واذا لم يظهر قصده اليه فالاصل عدمه ويلوح من كلام العلامة فى كرة الميل الى الحاق السمكة بالدابة لان القصد الى حيازتها
يستلزم القصد الى حيازة جميع اجزائها وما فى الجوف ليس من اجزائها ودعوى الاستلزام فيه ايضا غير ظاهرة فالظ ان للواجد تملكه اما مط كما هو الظ
اذا لم يكن اثر الاسلام والا فلقطة على ما هو المختار عند الشهيد كما اشار اليه فيما يجىء فى كتاب اللقطة ومن هذا يظهر انه لا بد من تقييد الدابة فى كلامهم بالمعلوفة
كما هو مورد الرواية واما اذا كانت وحشية كالظبى المصاد من البر فحكمها حكم السمكة المحازة ذلك ان يحمل قول الشهيد مملوكة قيد المطلق لا لخصوص السمكة
وح فى كلامه اشارة الى التقييد فى كل منهما واما اطلاق الحكم فيهما فكانه مبنى كلامه على ما هو الغالب فى كل منهما ثم ان الشهيد ذكر فى كتاب اللقطة انما ذكروه فى
الموجود فى السمكة ايضا من انه للواجد انما هو اذا لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة كما اذا كان عليه اثر الاسلام مع عدم احتمال عدم الحكم له فيهما لاطلاق
النص والفتوى وقد ظهر لك ان الاظهر هو الاحتمال الذى ذكره لعدم صدق اللقطة على الموجود فى جوف الدابة او السمكة والا لوجب ان لم يكن عليه اثر الاسلام
وهم لا يقولون به وكونه فى حكمها باعتبار دلالة اثر الاسلام على سبق يد مسلم قد عرفت ضعفه هذا ما سمعت من ظهور صحيحة عبد الله بن جعفر فى عدم
الفرق وثم هيهنا شىء اخر وهو ان اطلاق حكمهم فى الموجود فى السمك بانه للواجد يمكن ان يكون فى السمكة التى اخذت من البحر او من الانهار التى لها طريق
الى البحر فيكون بناء حكمهم بعد ما ذكروه من شرط التملك بالحيازة على ان الموجود فى جوف سمكة كذلك انما يمكن حصوله فى البحر كالدرر والعنبر فلا يظهر
كونه مملوكا لاحد اصلا فيجوز تملكه ولا وجه لاحتمال اللقطة فيه اصلا وانه يمكن ... بل علم كونه مملوكا كالدرة المثقوبة او المموهة بالذهب ثم لم يظهر كونه
ملكا لمسلم يجوز عندهم تملكه ايضا اذا لم يظهر كونه ملكا لمسلم كالدرهم والدينار اللذين عليهما اثر الاسلام فيمكن ان يكون حكمهم فيه ايضا بانه للواجد
بناء على ان ما غرق فى البحر يخرج عن ملك مالكه ويحل لمن اخرجه كما هو احد القولين مستندا الى ما نقلناه سابقا من حديث الشعيرى وعلى هذا
فالموجود فى السمكة لا يمكن الحكم بوجوب تعريفه وان كان عليه اثر الاسلام فان غاية ذلك ان يدل الاثر على كونه لمسلم ولا عبرة به بعد غرقه فى البحر واخذ
السمكة له من هناك نعم يحتمل ان لا يملك الغريق ما لم يعرض عنه فيمكن ان يكون بناء حكمهم على ان الظ فيما غرق فى البحر اعراض صاحبه
عنه وان ذلك يكفى فى عدم وجوب تعريفه لاصالة البراءة الا ان يعلم خلافها واما السمكة الماخوذة من سائر الانهار التى لا طريق لها الى البحر فان
كانت من الانهار العظيمة التى كان حكمها حكم البحر فى حصول ... عما سقط فيمكن ان يعتقد جريان حكم البحر فيها ايضا بناء على اتحاد الطريق واما سائر
الانهار التى ليست كذلك فكان الظ شمول اللقطة للماخوذ منها فلا يبعد ان يخصص كلامهم بما سوى ذلك كما خصصه الشهيد بالسمكة المملوكة بالحيازة فتدبر
واعلم ان العلامة ره فى عد قال فى كتاب اللقطة ما يوجد فى المفاوز او خربة قد باد اهلها فهو لواجده من غير تعريف اذا لم يكن عليه اثر الاسلام والا
فلقطة على اشكال وكذا المدفون فى ارض لا مالك لها ولو كان لها مالك فهو له ولو انتقل عنه بالبيع اليه عرفه فهو احق به والا فهو لواجده
وهل يجب تتبع من سبقه من الملاك اشكال وكذا التفصيل لو وجده فى جوف دابة اما لو وجده فى جوف سمكة فهو لواجده وبخمس رقيقا انتهى و

بحث

يخفى ان ما ذكره من حكم ما عليه اثر الاسلام على اشكال يمكن ان يكون جابرة عنده فى الدار والدابة معا وانما لم يصرح به فيهما احالة على ما ذكره فيهما
ويمكن ان لا يحكم به فيهما ويقول بعدم الحاجة الى التعريف لظاهر الصحيح الذى كون فى الدابة ومثلها السمكة بل الاولى يحمل ان يقول بجريانه فى الدابة بخلاف
السمكة لما ذكرنا من الفرق بينهما فيكون اطلاق فهو لواجده اشارة الى هذا الكثير ره فى كتاب الخمس جعل الاقرب اشتراط عدم اثر الاسلام فى الجميع ثم ان
شارحه المحقق حكم بان عبارته غير محررة لان الموجود فى جوف السمكة لا يكون لواجده وهو مشتريه من الصياد على الاطلاق كما هو مقتضى اول الكلام ح
ذلك فقوله ونحن دقيقة لا ينطبق على ذلك لان الدقيقة هى ان تملك المباح يحتاج الى النية وهذا انما يكون فى المطوق فيكون مباحا بالاصالة فلا
ينتظم مع اول الكلام انتهى ح كان غرضه من الايراد الاول ان الموجود فى جوف السمكة لا يكون لواجده مط بل يجب ان يريد بما اذا لم يوخذ من ماء محصور فيه
والامر فيه هين اذ لا يبعد تنزيل كلامه على ما هو الغالب ويمكن ان يحمل على عدم صحة الاطلاق بناء على ما نقل عنه فى كتبه الاخرى حيث نقل عن كرة
فى الموجود فى جوف السمكة اذا كان درهم او دنانير او درة مثقوبة بما ذهب فضة او غير ذلك بما يكون اثر الادمى انه نقل عن احمد انه لقطة ونفى عنه
البأس ونقل عنه فى التحرير انه حكم بوجود التعريف فيه سواء وجده الصياد او المشترى ثم قال اطلق علماؤنا القول فى ذلك فوجود التعريف البايع ثم
عرفه فهو له والا اخرج الخمس وحل له الباقى ولم يجعلوه كاللقطة ونقل عن التقى ان الموجود ان يكون عليه اثر الاسلام او لا فان كان وجب تعريفه من
البايع وغيره لسبق ملك مسلم ويكون حكمه حكم اللقطة لان مال المسلم ضايع فوجب التعريف حولا والحيوان هنا كالالة وان لم يكن عليه اثره فقال بعد
كلام طويل وليس عندى بعيدا من الصواب القول بوجوب التعريف لما يجده فى بطن الدابة مطلقا سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وكذا ما يجده فى بطن السمكة
مما ليس اصله البحر اما اذا كان اصله البحر فلا انتهى ثم ما اطلقه هنا لا يطابق شيئا من الاقوال المنقولة فلا بد من تقييد كان ويقيد بما كان اصله البحر ليطابق
ح ما فى كرة ولا يخفى ما فيه اذ لا يبعد ان يكون مختاره فى كتاب مخالفا لمختاره فى الكتب الاخرى اذا كان له وجه وقد عرفت ان لاطلاق الحكم بكونه
للواجد فى السمكة فى الماء الغير المحصور وجها لا يبعد الاستناد اليه على ان كلامه لا يابى عن التقييد بما لا يكون عليه اثر الاسلام وح يكون حكمه بالتملك
فيه بناء على عدم ظهور مالك مسلم له فالاصل جواز تملكه بخلاف ما عليه اثر الاسلام فانه بزعمهم امارة جريان يد المسلم عليه فيجب تعريفه لذلك
ويكون الفرق بينه وبين الدابة الرجوع الى المالك فى الدابة لظهور كون ما وجد فى بطنها قد ابتلعته فى ملكه بخلاف ذلك فى السمكة اذ الظ فيها ان يكون قد
ابتلعته فى البحر وما فى حكمه فيسقط حكم البايع فيه هذا واما ايراده الثانى فلا يخفى ما فيه اذ الدقيقة التى اشار اليها دليل على الحكم حتى لا يطابق الدعوى
لعدم جريانها فى غير المطوق من البحر لما اراده من الدقيقة ان من الحكم فى السمكة بكونه لواجده تظهر دقيقة وهى ان المباحات لا تملك بمجرد الاخذ بل لا بد فيه
من نية التملك او العلم به لا اقل اذ لو كفى مجرد الاخذ فينبغى ان يكون ما فى جوف السمكة من الدرة ونحوها للصياد الحائز لها فلا يستقيم اطلاق الحكم
بكونه لواجده وعلى هذا فلا ايراد عليه ح لا يخفى انه لو حمل كلام العلامة على الفرق بين الدابة والسمكة فيما عليه اثر الاسلام ايضا فى وجوب التعريف فى الاولى
دون السمكة فيمكن ان يكون الدقيقة اشارة الى ما ذكرناه من وجه الفرق بينهما فتدبر وكتب فخر المحققين ره فى الايضاح على قول الده ما لو وجده فى جوف
سمكة الى اخر الفرض ان ذلك الشىء الموجود فى السمكة مباح فى الاصل والدقيقة هى افتقار تملك المباحات الى النية لانه لو كان المباح يملك بمجرد دخوله
فى تعيين المملكة تملكه ... لصيادها ... تملك الصياد ذلك الشىء لكن التالى باطل فالمقدم مثله انتهى ولا ادرى ما الرواية التى اشار اليها وشيعهم علم
واعلم ان حكمهم بكونه للمشترى لا ينافى عن ظهوره دليلا على تملك المباحات بمجرد الاخذ مع عدم الشعور بنية التملك فالاصل عدمه وح فالاصل جواز تملكه له
وعدم حرمة تصرفه فيه فما ذكره الفاضل الاردبيلى ره من عدم دليل واضح على ما ذكروه وان الظ كون السمكة وما معها ملكا للصايد لا يبعد لو ان كان
فيه اثر الاسلام لان الظ انه وان كان للمسلم الا انه معرض عنه لوقوعه فى البحر الا ان يظهر خلافه فيكون لقطة واحتمال كون المشترى ملتقطا لعدم شعور
الصايد به وكونه ملتقطا لعدم اشتراط الشعور لعين شىء وما ذكره كان وربما يمكن حكمهم بوجوب الخمس فيه ايضا ولا يظهر له وجه وكانهم جعلوه مندرجا
فى الكنز كما ذكرنا فى الموجود فى الدابة ولا يخفى بعده كما ذكرنا هناك ويحتمل هنا الحاقه بالغوص ايضا وهو ايضا بعيد نعم لو قيل بعموم الارباح اتجه الحكم
بوجوب خمسها فيه فتدبر والحفظ **فروع** فى الكنز الاول قال فى هى لو استاجر اجيرا ليحفر له فى الارض المباحة لطلب الكنز فوجده فهو للمستاجر
لا للاجير لانه استاجره لذلك فصار بمنزلة ما لو استاجره للاصطياد او الاحتشاش وان استاجره لامر غير ذلك فالواجد هو الاجير والكنز له انتهى وقال
الفاضل الاردبيلى ره فى شرح الارشاد بعد نقله تامل لعل تعين مقصود الحفر ونية تامل من عدم جواز الاستيجار للمباحات لاحتمال دخولها فى الملك بغير اختيار
والظ الجواز وتوقف الملك بعدم قصد ملكية الغير وبعدم ملكية منفعة الغير على تقدير عدم احتياجه الى النية كما هو الظ وسيجىء تحقيقه انتهى والظ
ان قوله لعل هو تغير من النساخ والصواب العمل بتعيين ثم لا يخفى ما فيه اذ يمكن فرض تعيين مقدار يكون نظر المستاجر وجدانه فيه او تعيينه بجعل
كيوم او يومين واما ما نقله عن العتل فما قاله عليه من الظ حسن لكن فى حكمه بكونه للظ عند احتياجه الى النية تامل بل الظ خلافه لاصالة عدم ملكه
ما لم يثبت خلافه ولم يثبت ذلك بدون النية فتدبر التذكرة قال فيما يجده العبد من الكنز لمولاه يخرج منه الخمس والباقى له لانه اكتساب فاشبه الاحتشاش
والاصطياد الا ان قوله ... وفى الركاز الخمس يدل بعمومه على وجوب الخمس فى كل ركاز ويفهم منه على ان الباقى لواجده انتهى وفيه تامل فانه اذا ملك
مفهومه من ان الباقى لواجده ولعموم الانتفاع للكلام الباقى فيه على ما ذكره وليس لواجده بل لمولاه الا ان يقال ان الواجد حقيقة غير هو المولى والعبد له
كالالة ثم لا يخفى ان اطلاق كلامه هيهنا يؤيد انه مراده بما نقلناه عنه فى المعدن ما فهمه الفاضل الاردبيلى ره من ان الصحيح انه مع الاذن
القول بالملك للعبد ايضا يكون ما وجده لمولاه كما وعدنا هناك لكن الحكم به بعيد جدا فالظ حمل كلامه هناك على ما حملنا وتنزيل كلامه هيهنا
على التفصيل المذكور هنا لاستحالة ما ذكره هناك نعم لو قيل بالفرق بين المباحات فى الاصل كالاحتشاش والاحتطاب وبين اللقطة لانها ليست مباحة

فى الاكثر

في الاصل وانه للمولى في التملك انما يفيد تملكه في المباحات الاصلية فيما كان ملكا لاحد فيخرج اطلاق الحكم بانه للمولى وان اذن له السيد فقلنا بملكه في
الجملة لا في خصوص هذا ايضا لكن هذا الايراد يتم كلام العلامة لانه حكم اولا بانه باشتراط الاحتشاش والاصطياد فتدبر الثالث قال اذا استأجر دارا
ووجد فيها كنزا فهو للمالك قال بعض الجمهور وهو للمستأجر لان المالك يده ثابتة على الدار فهي ثابتة على ما فيها فيقضى له به وهذا قول ابي حنيفة ومحمد
الحسن واحتج المخالف بان الكنز لا يملك بملك الدار وهو قول ابو يوسف بطلانه واضح الرابع قال لو اختلف المستأجر والمالك في ملكه قال الشيخ القول قول
المالك وبه قال المزني والشيخ قول آخر ذكره في الخلاف ان القول قول المستأجر وبه قال الشافعي وعن احمد روايتان كالقولين والاحتجاج ... ان المالك
كيده فيقضي له به ولان الدفن تابع للارض والثاني انه مال مودع في الارض وليس منها فيكون القول قول من يده على الارض كما في الدار من الاقمشة ولان المال
لا تكرى داره ... لا نادرا اما لو اختلفا في مقداره فالقول قول المستأجر على القولين لانه منكر انتهى وقد ذكره في كره ايضا هذه الفروع بلا تفاوت
في العبارات وانت خبير بان الظاهر منه انه فرض انهما مختلفان ولا يظهر له وجه الا ان يقال ان النزاع في الاول في دعوى كل واحد له باعتبار تبعيته للملك او ...
مع اعتراف كل منهما بعدم معرفته له وصدمه وضعه فيها والنزاع في الثاني في ان كلا منهما يدعي انه وضعه فيها ولا يخفى انه على هذا لا يتجه شيء من القولين في النزاع
الاول على مقتضى ما فصله اصحابنا فانهم لم يحكموا بتبعيته الكنز للدار حتى يقال انه هل المالك او المستأجر بل قالوا انه يعرف البائع فان عرف به فهو له
والا يعرف المالك وهكذا فان لم يعترف به احد منهم فهو للواجد اما مطلقا واذا لم يكن عليه اثر الاسلام والا فلقطة او انه يكفي اعلام المالك ان يدعه
بان هذا التفصيل على هذا فاذا اعترف كل منهما بعدم معرفته لا يحكم للواجد باعتبار تبعيته ملكا اولها المستأجر وهو ظ نعم لو قيل بما قلنا انه ظاهر
الصحيحين اللتين نقلنا سابقا وهو ان الكنز لاهل الدار وانهم يعرفونه اتجه تحقق ان اهل الدار هل هو مالكها او يكون لهما اجمعين ... الكنز وكان
الاول اظهر والله تعالى يعلم ولك ان تعلم ان كلام العلامة لا يمكن حمله على هذا الخلاف اذ لم يسلف منهما ما يدل على بطلان ما ذكره المخالف فهذا هو
هو ما سلف منه وهو بطلانه حين ادعى المالك معرفته من غير نزاع المكترى ... الفاضل الاردبيلي ثم لم يذكر الا نزاعا واحدا فانه قال لو استأجر دارا فوجد
فيها كنزا فهو للمالك وقال بعض العامة وهو بعيد فالمالك اولى ... على المستأجر الاثبات لو ادعيا انتهى وهو فرع الثاني على ما ذكرنا ولم يتعرض
للاول اما لعدم اتضاح المقصود منه او لجعلهما نزاعا واحدا بان يكون في الثاني زيادة تفصيل للاول بعضل الى الشيخ واحتجاجهما ثم حكمه بعد القول الثاني
منه لا يخلو عن اشكال بل ... مما نقل من احتجاج الشيخ ويؤيده ايضا اصالة عدم تقدم وضع الكنز على الاجارة اذ اعلم كما هو الغالب نعم ربما يبعد
دعوى المكتري بالقرائن الموجبة فيما وجده الدالة على سبق وجوده على الكراء ولكن ربما وجدت تلك بالنسبة الى المالك ايضا فالظ عند وجود القرائن الحكم
الحكم بها والنزاع انما هو في الموجود عنها وح يكون القول قول المكتري وهذا اظهر كما احتاج ... في ملك مثله القول وكل ما وقع النزاع بين ذي اليد
السابقة واللاحقة كالمعير والمستعير مع سلب الملك عنهما ثم ان بعض المتأخرين ان العلامة في الارشاد في آخر البحث قال القول قول المالك للدار
قال هذا الفاضل يعني لو تداعى مالك الدار ومستأجرها في كنز وجد فيها فالاكثر على ان القول قول انه المالك فالمستأجر خارج وعليه البينة وعلى المالك
اليمين لان المالك له فهو واضع اليد عليه فكذا جميع ما فيه فهو تحت يده ونقل عن الشيخ ان القول قول المستأجر لانه واضع اليد على المالك
الظ والمنتفع له فيكون واضعا يده شرعا على ما فيه وهو بعيد لانه ما وضع الا ما اباح له المالك وهو منفعة البيت والكنز خارج عنها جزما
قد مر ايضا انتهى ولا يخفى ان هذا بعينه هو الفرع الذي مر ذكره هنا وما نقله من دليل الشيخ هو الدليل الاول الذي نقلنا وحمله على ان الكنز
من جملة المنافع فيكون يده شرعا عليه لتسلط المالك عليها فاعترض عليه بما ذكره وانت خبير بانه ليس بناء الدليل على ما ذكره بل على ان الدار بالفعل
بيده ويتبعها جميع ما فيها وهو ما وجد من الكنز فيها ويحتمل ان يكون لواضع له فيها فحكم له به بمقتضى اليد في الحال كما في الاقمشة التي وجد فيها ...
لا يرد عليه اعتراضه فتدبر الخامس قال المكاتب عليه الكنز لانه اكتساب فكان كغيره من انواع الاكتسابات يخرج منه الخمس والباقي له لان تسلطه
على مكتسبانه منقطع بالكتابة السادس قال الصبي والمجنون يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس الباقي لمستحقيه يخرجه الولي عنهما عملا بالعموم وكذا
المرأة وحكي عن الشافعي ان المرأة والصبي لا يملكان الكنز واحتج المخالف بما تقدم من انه اكتساب فيما من اهله السابع قال يجب الخمس في الكنز على من وجده
من مسلم او ذمي حرا او عبد صغيرا او كبيرا ذكرا او انثى وعاقل او مجنون الا ان العبد اذا وجد الكنز فهو لسيده وهو قول اهل العلم فانهم اتفقوا على
انه يجب على الذمي الا الشافعي وقال الفاضل الاردبيلي في الدليل تامل لعله دليل العموم عموم الادلة ويكون المكلف بالاخراج الولي في غير المكلف
انتهى ووجه التامل ان اتفاقهم عدا الشافعي على وجوب الخمس على الذمي لا يصير دليلا على تمام العموم الذي ذكره ولا على اتفاقهم عليه كما هو مراد العلامة
اتفاقهم على جميع ما ذكره الا الخلاف من الشافعي في وجوب الخمس على الذمي فلا عبرة به فصلح الدليل دليلا على اتفاقهم وكذا على الحكم لكن الظ ان
مراد العلامة هو الدليل على اتفاقهم لا دليل الحكم فانه قال بعد ما نقلنا ونقله هذا الفاضل بعد قوله الا الشافعي فانه قال لا يجب الخمس الا على
من يجب عليه الزكوة ولنا في ايجاب الزكوة على الذمي ولان سلفا عمومه قوله في الركاز الخمس وقول الباقر وكلما كان ركاز ففيه الخمس ولانه مال ظهر
عليه فيجب فيه الخمس كالمسلم والغنيمة واحتجاج الشافعي بانه زكوة ضعيف انتهى فجعل دليل الحكم هو ما ذكره العلامة من الاستدلال بالعموم والحديثين
وافاد دليلا آخر فهو استدلال بالقياس على الشافعي القائل به ثم قال هذا الفاضل لعله يريد بالصبي والمجنون من قدر على التملك تميزا وبعقل
الملك لهما بالاخذ وبالقبض وبالولاية والارث انتهى وظ كلام العلامة هو الاحتمال الثاني الذي ذكره وهو تملكهما بمجرد الاخذ والقبض ولو
بنحو الحيازة كالمباحات فلعله على انه بمجرد اخذها يجب على الولي ان ينوي تملكهما لهما واخراج الخمس لمستحقيه واما الاحتمال الثالث الذي
ذكره وهو تملكهما بالارث او بالولاية اي اذا اخذها الولي بالولاية او لنفسه ثم مات فارثه لهما لا انهما يكونان من الظهور كما يصلحان للذكر سيما الاخير

ان بلغ عشرين دينارا عينا او قيمة والمراد بالدينار المثقال كغيره وفي الاكتفاء بمائتي درهم وجه لحملة القمي من مع نقطه بالاكتفاء بها في المعدن وينبغي القطع بالاكتفاء بها هنا لان
صحيح البزنطي عن الرضا تضمن ان ما يجب الزكوة منه في مثله ففيه الخمس في المعدن كالكنز بشرط بلوغه عشرين دينارا ويستدل القول الذي على نوع تضرره مع جزمه به في غيره وصحيح البزنطي
دال عليه فالعامل متعين فحكمه المبلوغ بمائتي درهم كما عند المتقدم مع ان الرواية هنا لا تدل عليه وقال الشيخ في اعلاق النصاب ما يجب خمساه وهو ظاهر الاكثر نظرا الى الكل
والرواية حجة عليهم واعتبر ابو الصلاح ... النفي الحلبي فيه دينارا كالغوص استنادا الى رواية قاصرة في تعيين الدينار ونفيه في الغوص ظاهرا واكتفى المص ... بالتشبيها
ويعتبر النصاب في الثلثة بعد المؤنة التي غرمها على تحصيله من حفر وسبك في المعدن والغوص وادامتها واجرة العوامل في الغوص او اجرة الحفر ونحوه في الكنز ويعتبر النصاب بعدها

قوله ان بلغ عشرين دينارا هذا هو المعروف بين الاصحاب ولم يذكروا فيه خلافا ومستندهم صحيح البزنطي الآتية ومقتضاها كما ذكرنا كما سيجيء الاكتفاء
ببلوغ احد النصابين ولكن اكثرهم اقتصروا على ذكر نصاب الذهب كما نقله المص والعلامة في هي وكره صرح بان عشرين دينارا معتبر في الذهب والفضة يعتبر
فيها مائتا درهم وما عداهما يعتبر فيه قيمته باحدهما قوله المثقال اي المثقال الشرعي الذي هو ثلثة ارباع المثقال الصيرفي كما في غيره اي كما في غيره مما ذكر من النوع
فانه كلما ورد فيه الدينار فهو المثقال قوله لان صحيح البزنطي رواه ابن بابويه عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز
فقال ما يجب الزكوة في مثله ففيه الخمس ولا يخفى ان عبارة الجواب يحتمل عمومها المعدن ايضا لكن يحتمل بقرينة السؤال التخصيص بالكنز فالكنز اولى القطع به
من المعدن كما اشار اليه الش هذا ولا يخفى انه يمكن ان يستفاد من الرواية اعتبار النصاب الثاني في الخمس ايضا لكن العلامة في هي وكره صرح بانه ليس للكنز
نصاب آخر بل لا يجب الخمس فيه الا ان يكون عشرين مثقالا فاذا بلغها وجب الخمس فيه وفيما زاد قليلا كان الزائد او كثيرا ولم يذكر خلافا فانه والرواية لا تاباه
تحمل الحمد قوله بل في المعدن كما هذا قول الشيخ في نه وط واختاره ابن حمزة وعامة المتأخرين وهو المعتمد اشار اليه الش من صحيح البزنطي وهو ما رواه
الشيخ عنه في الصحيح قال سألته ابا الحسن عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين
دينارا قوله مع ان الرواية ههنا لا تدل عليه لكن قد عرفت ان صحيحته في الكنز يشمل ظاهرها المعدن ايضا لكن لا يبعد تخصيصه بالكنز بقرينة السؤال كما
بناه كلام الش على هذا فلا تغفل وهو ظ الاكثر فانهم لم يتعرضوا الذكر النصاب له فالظاهر انهم لم يعتبروا فيه نصابا واوله ابن ادريس في السرائر وصرح بعدم
اعتبار النصاب فيه وادعى اجماع الاصحاب عليه وقال العلامة دعوى الاجماع في صورة الخلاف ظ البطلان نظرا الى الاسم اي صدق اسم المعدن القليل الكثير
فهو الادلة الا يشمل الجميع والرواية حجة عليهم لانها لضعفها اصلح مخصصة للعموم قوله استنادا الى رواية قاصرة وهي ما رواه الشيخ عن احمد بن محمد بن ابي
نصر عن محمد بن علي عن ابي عبد الله عن ابي الحسن قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل فيه زكوة فقال
اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس وفي سنده ضعف لجهالة محمد بن علي المذكور ولكن ابن ابي نصر ممن اجتمع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ورواه في الفقيه عن
عن الكاظم وهو ايضا قاصرا بالارسال وقال الشيخ في ب ليس بين الخبرين تناف لان الخبر الاول يتناول حكم المعادن والثاني حكم ما يخرج من البحر وليس
احدهما هو الآخر بل لكل واحد منهما حكم على الانفراد انتهى وهو كما ترى فان السؤال في الثاني يتناول المعادن ايضا فكان مراده انما يحمل الجواب في الثاني
على انه جواب عما يخرج من البحر خاصة ولا يخفى بعده وقال العلامة في هي في الجواب عن الاحتجاج لقول ابي الصلاح هذه الرواية والجواب يحتمل ان يكون المراد
ما يخرج من البحر والاول يتناول المعادن خاصة وقال الشيخ وايضا فان دلالة الحديث الذي اعتبرناه من النصاب اقوى من دلالة حديثكم وايضا حديثنا
المعادن وهو لفظ عام وحديثكم يتناول معادن الذهب والفضة خاصة واذا احتمل كان الاستدلال بحديثنا اولى على ان حديثنا معتضد بالاصل
وهو براءة الذمة ونفي الضرر انتهى ويمكن قوله وايضا ليس بظاهر لكون دلالة حديثنا اقوى الى احتمال الحديثين فان قوله فيه الخمس يحتمل الاستحباب
واما الوجه الثاني الذي ذكره العلامة فكانه اراد به ترجيح مذهبه بان حديثنا يدل على تمام مذهبنا وحديثهم يدل على بعض مدعاهم فيبقى البعض الاخر
بلا دليل وقوله واذا احتمل كانه مبني على الوجه الذي نقله عن الشيخ والوجه الاول منه وجه الوجه الثاني الذي ذكره اذ لا يرتبط به الا ان يقال مراده انه
اذا احتمل حديثكم الاختصاص بالبعض المذكور فيه ولا يكون عاما كان الاستدلال بحديثنا اولى لا فادته العموم بخلاف حديثكم وعلى ما قررنا يمكن ان يكون
مراد الش بقصورها قصورها بحسب الدلالة ايضا فافهم واعلم ان الرواية رواها المفيد في المقنعة مرسلا وفيها بدل من اللؤلؤ كاللؤلؤ فلا اختصاص لها
بالمعدن ولكن لا يمكن التعويل عليها مع مخالفته الكتابين قوله نعم يعتبر الدينار او قيمته في الغوص قطعا كان دعوى القطع بذلك لثبوت الاجماع عليه
كما يظهر من المنتهى حيث قال ذهب اليه علماؤنا اولما ذكره في المدارك من ان اعتبار النصاب فيه موضع وفاق بينهم ولا قائل باعتبار ما دونه فلولا الاجماع
فلا يظهر من الاخبار حجة لذلك سوى رواية محمد بن علي المتقدمة وهي لضعف سندها يشكل من ادعاء القطع بها في عمو الغوص مع اختصاص الرواية على ما في
الكتابين بالبعض المذكور فيها هذا وسنفصل بعده للتعريف المعيد انه يحصل نصاب عشرين دينارا وهو يخالف ما نقلنا عنه وكذا لم يظهر له مستند ولو لم
يثبت الاجماع على اعتبار الدينار لكان القول بعدم اعتبار نصاب فيه قويا للعموم ولا يعتبر في الزائد عن النصاب نصابا اجماعا بل لو زاد قليلا او كثيرا وجب
الخمس قوله واجرة الغوص في الغوص هذا اذا استأجر اجيرا للغوص له واما اذا غاص احد لنفسه فليس فيه وضع شيء للاجرة وهو ظ قوله واجرة الحفر
ونحوه في الكنز هذا اذا احفر لوجدان الكنز اما لو حفر لغرض آخر فظهر كنز فلا يحتسب مؤنة اجرة ما حفره وهو ظ قوله ولا يعتبر اتحاد الاخراج لعموم الادلة
وعدم دليل على اعتباره قوله واعتبر العلامة عدم نية الاعراض اي اعتبر في الوجوب مع اتحاد الاخراج عدم نية الاعراض فلو اخرج من المعدن اقل من النصاب ونوى
الاعراض ثم بدا له واخرج ما كمل به النصاب يجب عليه في الاول شيء وكذا في الثاني اذا نقص هو ايضا منفردا عن النصاب ونوى الاعراض ثانيا وكانه لا يبعد دعوى
فهم ذلك في العرف من اخراج النصاب ويؤيده ايضا انه لو اخرج ما نقص عن النصاب واعرض عنه فالظ انه يجوز له التملك الجميع ... فيما شاء ولا يجب عليه اقرار
الخمس الى آخر عمره اشتبه وثانيا العود اليه فيخرج فاذا بدا له ثانيا واخرج ما كمل به النصاب فالحكم بضمانه واغترامه ما اتلفه من الخمس مع اصالة عدمه بلا
من دليل لو كان مخرج العموم لا يصلح دليلا لذلك لذلك وهذا مع ما في التكلف بضبط حسنا ما اخرجه بحيث يمكن معرفته اذا اتفق له اخراج آخر الى
آخر عمره من العسر والحرج هذا واذا احتمل الاعراض على نيته تركه بالكلية ولكن الظ من كلام العلامة في هي وكره انه يريد ذلك فانه ذكر اذا اشتغل بالعمل
وانما تركه بين الدفعات للاستراحة مثلا والاصطلاح الآلة او طلب اكل او ما اشبههما فالاقرب وجوب الخمس اذا بلغ النصاب المتعددة النصاب واما اذا ترك
العمل بينهما ترك اهمال فلا يضم بعض الدفعات الى بعض والظ منه انه اراد بترك الاهمال في مقابل ما ذكره اولا تركه زمانا يعتد به بحيث يقال في العرف
انه تارك له وان اراد العود اليه بعد حين او لم يخطر بباله شيء من العود وعدمه او كان مترددا بينهما والحاصل ان الاتصال العرفي وعدمه وعلى

منه في ظاهر الاصحاب ولا يعتبر الاخراج في الثلثة بل يضم بعض الحاصل الى البعض وان طال الزمان او نوى الاعراض فاقالم واعتبر العلامة عدم نية الاعراض وفي اعتبار اتحاد النوع وجهان ١٢

بموجبها اعتبار في الكنز والمعدن دون الغوص فانه لا اعتبار به ولو اشترك جماعة اعتبر بلوغ نصيب كل واحد نصابا بعد مؤنته **والسابع** ارض الذمي المنتقلة اليه من مسلم سواء اشتراها ام غيره وان تضمن بعض الاخبار لفظ الشراء وسواء كانت مما فيه الخمس كالمفتوحة عنوة حيث يصح بيعها ام لا وسواء اعدت للزراعة ام لغيرها حتى لو اشترى بستانا او دارا اخذ منه خمس الارض عملا بالاطلاق وخصها

هذا فكانه يسقط ما ذكرنا من الشارح بعدم الضم في صورة الاعراض ولكن لا يبعد ايضا دعوى فهم ما ذكره من اخراج النصاب فانهم **قوله** اعتبار في الكنز والمعدن الاظهر وجريهما في المتفرقة بينهما وبين الغوص والظاهر عدم اعتباره في شيء منها بعض الانواع الى بعض في الجميع الا ان يقع بينهما فصل يمنع ذلك من الحكم بالضم في شيء بحث المعدن ولا فرق بين ان يكون الاخراج دفعة او دفعات كالكنز وان تعددت نوعيها او اتحدت بها واعلم انه ذكر العلامة ذكر ما نقلنا عنه من الكنا بين المعدن لا في الثلثة كما هو ظاهر كلام الشهيد بل فانه ذكر في بحث الركاز لو وجد ركازا دون النصاب ثم وجد ركازا آخر دون النصاب فاجتمعا نصابا فهي وجوب الخمس اشكال اقربه عدم الوجوب لان الركاز لا يوجد شيئا بعد شيء فكانه بمنزلة ما التقط لقطا كثيرة كل واحدة اقل من درهم وكل منها مكررة ايضا قريب منه والظاهر ان مراده انه يكفي في وجدان الكنز وتعلق الخمس به وصول الى الحد بحيث يجب الاخذ منه وان لم ياخذه بالفعل وعلى فاذا وجد كنزا فاذا كان بقدر النصاب وجب عليه الخمس والا فلا فلو وجد كنزا فهو بمنزلة ما لو وجد لقطة بعد لقطة اخرى فانه لا يضم احديهما الى الاخرى وهذا بخلاف المعدن فانه لا يملك منه الا ما اخذه منه ولا يجب الخمس عليه الا فيما اخذه فاذا اخذ شيئا فشيئا يأتي فيه ما ذكره من التفصيل في الكنز نعم الظاهر انه يجري في الغوص ايضا بان يجعل ما يخرج دفعة بالغوص بمنزلة الاخذ من المعدن دفعات هذا والظاهر ان ما ذكره في الكنز من انه لو وجد كنزا آخر فهو بمنزلة اللقطة الاخرى انما يجري مع اختلاف مكانهما عرفا واما مع اتحادهما بان فرض حفر مكان الى ان يظهر فيه شيء ثم حفر فيه على التوالي الى ان يظهر شيء فهكذا فانه بوجدان الكنز في دفعات دفعات يأتي فيه الحكم باعتبار النصاب في المجموع او التفصيل فيه باعتبار الاعراض وعدمه بل الظاهر ان ما ذكره من الحكم في اللقطة تعددها ايضا انما هو مع اختلاف مكانهما عرفا واما مع اتحادها عرفا بان وجد فيه شيئا ثم تفحص فوجد فيه شيئا آخر وهكذا فالظاهر ان الجميع لقطة واحدة في بلوغ الدرهم انما يعتبر في الجميع لا في كل واحد الا مع اختلاف الزمان عرفا واحتمال سقوطها من شخصين فتدبر وما نسبناه الى العلامة من موافقته في التفصيل الذي ذكره لم اتفق عليه بل كلامه في المعدن صريح في خلافه فانه قال ولو اشتمل المعدن على جنسين كالذهب والفضة مثلا ضم احدهما الى الاخر وكذا ما عداهما وقال بعض الجمهور لا يضم احدهما الى الاخر وقال آخرون لا يضم في الذهب والفضة ويضم فيما عداهما حملا على الزكوة ويكون المخرج خمسا لا زكوة وهو معتبر بالقيمة فلا اعتبار باتحاد الجنس بخلاف الزكوة انتهى وهو صريح في خلاف ما ذكره الشهيد في المعدن ودليله يجري في الكنز ايضا الا انه لا يتعرض لهذا الفرع ايضا فيه ولا في الغوص وذكر ايضا ذكر في المعدن مثل ما نقلنا عنه في من الحكم بالضم مطلقا ونقل القولين عن الجمهور الا انه لم يتعرض له بل بحكايات وبعد وجود التفصيل في كتاب غيرهما والله تعالى يعلم **قوله** وان تضمن بعض الاخبار لفظ الشراء يفهم منه ان جميع اخبارنا ايضا او خبر الا اقل ليس فيه خصوص لفظ الشراء وليس كذلك فانهم لم يذكروا فيه الا رواية ابي عبيدة الحذاء التي ذكرناها فانها هكذا قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فان عليه الخمس والظاهر ان الرواية في كتب الحديث والفقه وسندها هكذا سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب ابراهيم بن عثمان عن ابي عبيدة الحذاء ولعلها في التهذيب بارائه الخمس مضبوطا وفيه بعد احمد بن محمد ابو جعفر وهو ايضا احمد بن محمد فان احمد بن محمد بن عيسى على ما ذكروه في كتب الرجال يكنى ابا جعفر والعلامة في المختلف عدها موثقة وكانه سهو فان ما نقلناه من السند صحيح غاية الصحة وليس في احد منهم من يتوهم كونها موثقة باعتباره الا انه ابي ايوب الخراز في كتب الرجال الخلاف فانه هل هو ابن عثمان او ابن عيسى وهما ضعيف بان ابن عثمان ثقة في رواية صحيحة في فوت الجمعة تصريح بانه ابن عيسى وعلى التقدير فهو ثقة كريم الشرائع روى عنه الحسن بن محبوب لا اختلاف له كونه لا يخرجها عن الصحة الى التوثيق والظاهر ايضا فيما سيجيء عدها موثقة وكانها تبع الشهيد في ... من ابي عبيدة في فوائد القواعد استضعفها وهو ايضا مبني على ذلك فان رايت استضعفا الموثقات **قوله** كالمفتوحة عنوة قال في المسالك بصحيح المفتوحة عنوة تبعا للاثار المتصرف ببناء وشجر وبهذا الاعتبار يخرج خمسها لا باعتبار نفس الارض ولا فرق بين ان يخرج الخمس منها بين ان يكون قد خمست اولا انتهى والظاهر انه اذا اخرج منها اهل الغنيمة وجب على الذمي فيه خمسا باعتبار وجوبه في اصل الغنيمة وقد اهمله اربابها او خمس باعتبار شرائه من المسلم اذ لا دليل على سقوط الاول بازاء الخمس الذي يجب عليه بالشراء لكن ينبغي ان يكون الخمس الثاني من الباقي بعد اخراج الخمس الاول لا من كل ما اشتراه فتدبر وذكر في المدارك انه يتحقق بيع الارض المفتوحة عنوة من صالح العسكر ومن باب الخمس الخذ وانما يتاتى على هذا الوجه واما بيعها تبعا للاثار المتصرف كما ذكره جمع من المتأخرين فمشكل لعدم تحول الارض في ملك المتصرف بتلك الاثار قطعا ومن استثنى الحكم امتنع تعلق البيع بها كما هو واضح انتهى والظاهر ان من جوز بيعها تبعا يقول بتعلق ملكه بها تبعا ويدعي القطع بخلافه لا بد له من دليل فهم الكلام في دليلهم على التحويل المذكور واما ما ذكره في صحة البيع المذكور فهو حق ولكنه ليس فيه منظمة فرق بينه وبين سائر الصور التي يحتاج الى التقييم المذكور اذ بعد اخذها على احد الوجهين المذكورين يصير ملكا للاخذ كسائر الاملاك فلا يختص ... وبين سائر الاراضي احتمال الفرق حتى يصرح بالتعميم لدفعه فالظاهر ان نظر الفقهاء الى ما ذكره في الكتب لا يخفى ان ظاهر كلام ذلك وصريح المدارك لجواز اعطاء خمس ملك الارض الى اربابها بان يصير ملكا يتصرفون فيه تصرفهم في سائر الاملاك وهو الظاهر كما خمس في سائر الغنيمة لكن كلام العلامة في ... كما نقلنا في ذلك هذا الكتاب يدل على ان الخمس فيها بازاء نمائها كل سنة الى اربابه وهو اعلم بما قال والفاضل الاردبيلي ايضا حكم بالتأمل فيما ذكره لعدم الملك المطلق بل الاثار المتصرف وتلك ليست بارض فوجوب الخمس فيها محل التأمل وقال ولو قيل بالملكية بتبعية الاثار ايضا فيه تأمل فان الظاهر انها تزول بزوال الاثار يلزم اخراج خمسها من ثمنه وعلى تقدير الوجوب بالشرائط كسائر الاراضي انتهى وما ذكره في وجه التأمل اولا هو ما نقلنا عن المدارك وفيه ما فيه وما ذكره ثانيا فقيه ان كون الظاهر انها تزول بزوالها لا يصلح وجها للتأمل في الحكم المذكور ولا يجوز ان يجب عليه اخراج الخمس حين بيعه منه بالتبعية وان خرج عن ملكه بعد زوال الاثار وحينئذ فان اخراج الخمس الذي تعلق بخرجه ما بقي الاثار فان زالت يصير ملكا للمسلمين بزوال مالكيته ويسقط عنه الخمس وان اخرج خمس العين فهو يملك لباقي ما بقي الاثار فان زالت عادت ملكا للمسلمين وكذا الخمس ملك لاربابها ما بقي الاثار وبعد الزوال يزول ملكهم ايضا ويصير ملكا للمسلمين لا يحصل في شيء من ذلك وما ذكره من لزوم اخراج خمسها من ثمنه ان اراد ان المفتوحة عنوة يجب اخراج خمسها اولا ثم اذا وجب اخراج خمس الثمن

وخصها في المعتبر بالاولى وعلى ما اخترناه فطريق معرفة الخمس ان تقوم مشغولة فيها بالاجرة للمالك ويتخير الحاكم بين اخذ خمس العين والارتفاع ولا حول هنا ولا نصاب ولا نية ويحتمل وجوبها عن الاخذ لا عنه وعليه النية في تسليمه والاول اقوى ولا يسقط ببيع الذمي لها قبل الاخراج وان كان لمسلم ولا باقالة المسلم له في البيع الاول مع احتمال السقوط هنا على القول بكون الاقالة فسخا ... حيث ينقض هذه الارض لم يذكرها كثير من الاصحاب كابن ابي عقيل وابن الجنيد والمفيد وسلار والتقي والمتأخرون اجمع والشيخ رحمه الله من المتقدمين على وجوبه فيها ...

بعد شرائه الذي يلزم اخراج خمسها من ثمنه فيه ايضا انه لا محذور فيه واي محذور في وجوب اخراج الخمس اولا من الكل ثم وجوب اخراج خمس ايضا مما اشتراه من الباقي وان اراد انه اذا وجب اخراج الخمس منه اذا اشتراه تبعا فاذا فرض زوال الاثار وخروجها من ملكه بذلك فلو فرض تجديد الاثار يجب عليه اخراج خمس آخر بناء على ما قيل من وجوب الخمس في مطلق الانتقال اليه وان لم يكن بعنوان الشراء ففيه ان وجوب الخمس في مثل ذلك الانتقال الذي يكون بتجديد الاثار بعد زوالها غير ظاهر ولو سلم فلا محذور فيه ايضا فانه ان اخراج الخمس من الارتفاع فلا يلزم الا وجوب اخراج خمس الارتفاع بعد التجديد كما بعد وان اخرج نفس الارض فيلزم ان يجب عليه اخراج خمس ما بقي له بعد اخراج الخمس وهكذا ابدا ولا محذور فيه ايضا ثم قوله بالشرائط بالشرائط كما في النسخ التي رأيناها كانه سهو والظاهر الشرائط والمراد ان الشرائط فيها ايضا مثل سائر الاراضي المنتقلة الى الذمي من مسلم فان شرطنا فيها ان تكون معدة للزراعة اشترط في ملك الذمي الارض المفتوحة عنوة ايضا وان لم نشترط فيها لم نشترط في ذلك ايضا وكذا لو شرط فيها شرط آخر كعدم اقالة المسلم على القول به فتدبر **قوله** وخصها في المعتبر بالاولى فانه قال الظاهر ان مراد الاصحاب ارض الزراعة لا المساكن نعم قال العلامة في التذكرة هل هذا الحكم مختص بارض الزراعة او عام فيها وفي المساكن اطلاق الاصحاب يقتضي الثاني والاظهر ان مرادهم بالاطلاق الاول انتهى ثم قال بعد نقل ما نقلنا عن المعتبر وهو جيد لانه المتبادر وجزم الشهيد والمحقق الثاني بتعلق الوجوب بالارض سواء كانت بياضا او مشغولة بغرس او بناء عملا بالاطلاق وهو ضعيف انتهى ولا يخفى انه على تقدير حمل الرواية على ما حمله الاصحاب الظاهر هو ما ذكره الشهيد فاطلاق الارض فيها وما ادعاه من التبادر كانه بناء على ما ذكره المحقق الاردبيلي من ان المسكن لا يقال له عرفا الارض بل المسكن وقال نعم لو اشترى ارضا ليجعلها مسكنا يحتمل الحكم فلا يبعد الوجوب ولا يخفى ان ما ذكره يجري في البستان ونحوها ايضا ولا يبقى لمورد الحكم سوى الارض التي تصلح للزراعة لكن فيه ان لو اراد البستان ونحوها اذا اخذا مع البناء والاشجار لا يطلق عليها الارض بل يقال لها الدار والبستان واما اذا اخذ ارضها وحدها فيطلق عليها الارض فيقال ارض هذه الدار وهذه البستان وكذا حينئذ او بعتها والحكم هنا على اصل الارض فيشمل باطلاقها ارض المساكين والبساتين جميعا **قوله** ان تقوم مشغولة بما فيها يعني انها الارض المشغولة كالارض الذي مثلا لا يقوم على انها ارض بياض فان ارض البياض لصاحبها الكل يتصرف ما اراد المالك من تعيين فيها من مثل تلك الارض التي لا بد ان تكون مشغولة فيها لصاحبها ولا تقوم ايضا على ان تكون مشغولة بما فيها مجانا بلا اجرة لمالك الارض اذ النقل هذا الوجه غالبا بتعين الارض اي يسقط قيمتها بالكلية ويوجب ان لا يأخذ الخمس لنقطة بعد ذلك عدم انتفاع مالكها بها اصلا فلا بد ان تقوم على انها مشغولة بما فيها باجرة لمالكها اي على ان يدفع صاحب البناء اجرة الارض الى مالكها فان تنقل هذه الارض قيمته ثم يجب باعتبار تلك الاجرة وما لكها لا يستحق سوى تلك القيمة وان كانت اقل من قيمتها لو كانت بياضا ثم الحاجة الى هذا التقويم لو اخذ من الذمي قيمة الخمس كما هو المعمول في زماننا ظاهرا لكن لم اطلع على تصريح منهم بجواز ذلك الا متعرضا كلام الشارح حيث حكم بتخيير الحكم بين اخذ خمس العين والارتفاع عدم جواز اخذ القيمة بعقد آخر كبيع او مصالحة وقع على الخمس لكن الظاهر ان يجب عليه خمس آخر من ذلك الخمس وهكذا واما اذا اخذ العين والارتفاع فعلى تقدير اخذ الارتفاع ايضا يحتاج الى التقويم المذكور فان الظاهر ان المراد بالارتفاع هو اجرة مثل الارض مالم يعلم كيفية الارض وقيمتها لا يعلم اجرة مثلها حتى يؤخذ منها من الذمي واما اذا اخذ العين فالحاجة الى التقويم المذكور لان من اخذ العين لا يخلو اما ان يترك الارض للذمي ويأخذ منه اجرة مثلها فيحتاج الى التقويم المذكور او يترك الذمي البناء له ويأخذ منه اجرة مثله او تراضيا بالدفع الى ثالث ويأخذ كل منهما اجرة مثل حقه وكل ذلك انما يتأتى كما هو ظاهر بالتقويم المذكور واعلم انه اذا وقع الاشتراك بين اثنين في دار او بستان بان يكون الارض من احدهما والبناء والشجر من الاخر فيحق كل واحد منهما من الاجرة بتلك النسبة التي ذكرناها مما يقتضي الاعتبار واما هنا حيث لا انه حكم الشارع بوجوب الخمس على الذمي اذا اشترى ارضا من مسلم وحمل على خمس الارتفاع فيحتمل ان يكون المراد اجرة مثل الارض البياض اذ لا يبعد في تحميل الشارع ذلك عليه بسبب الشراء المذكور لكن لما كان الاصل البراءة لا يمكن الحكم به بل يقتصر على ما ذكرنا لانه المتيقن بناء على حمل الحديث على ما حملوه على ان هذا الاحتمال انما يتوجه اذا احمل على اخذ خصوص الاجرة واما اذا كان مخيرا بين اخذ خمس العين او الارتفاع والظاهر في صورة اخذ العين حصول الاشتراك على الوجه المذكور فاخذ الاجرة بتلك النسبة لظهوره في صورة اخذ الاجرة ايضا اخذها بتلك النسبة فتدبر **قوله** وعليه النص في تسليمه فانه بعد ما حكم بسقوط النية عن الذمي قال في وجوبها على الامام او الحاكم قولان اقربهما الوجوب عنهما لا عنه عند الاخذ والدفع اي اقربهما الوجوب عنهما عند اخذهما من الذمي او عند دفعهما الى المستحق وكان وجه اولوية وجوبها عند الاخذ لئلا يكون اخذهما لما لا يتعين وعند الدفع ليحصل امتثال الوجوب بعد الى اهله وهذا بناء على ان متولي ذلك الامام او الحاكم واما اذا فرض عدم حضورهما فان جوزنا اخذ مستحق الخمس من الذمي وتعدد على ذلك فالاقرب الوجوب عليه عند الاخذ لما ذكرنا ومن هذا يظهر ان مراد الشارح من الاخذ هو الامام او الحاكم لما يوما في ... والامر بناء على ما ذكرنا **قوله** ولا يسقط ببيع الذمي لها قبل الاخراج فيبطل في قدر الخمس ويكون للمشتري الخيار في الباقي **قوله** ولا باقالة المسلم له في البيع الاول فلا يصح فانه وكانه كان عليه الاشارة لكن لما كان من جهة **قوله** اي حيث الاقالة والتأكيد بقوله هنا حيث لما كان الفسخ من حين الاقالة لا من الاصل ووجوب الخمس من حين البيع ضعف احتمال سقوطه **قوله** وهذه الارض لم يذكرها كثير من الاصحاب يمكن ان يكون عدم ذكرهم لها باعتبار عدم ظهور الرواية في وجوب الخمس بالمعنى المعروف لذهاب مالك جمع من العامة الى ان الذمي يمنع من شراء ارض المسلم اذا كانت عشرية لانه يمنع الزكوة فان اشتراها ضوعف عليه واخذ منه الخمس وظاهرهم انه نوع من الزكوة ما الخمس وحينئذ يمكن ان يكون الرواية وردت على وفق مذهبهم اما تقية لان المعروف بين العامة في زمان الباقر هو مذهب مالك او يكون ما ذكره حكاية للواقع ويظهر من صاحب ... وكذا صاحب المدارك ظهور الرواية في ذلك بعد هما عما حملها الاصحاب عليه ويمكن ان يقال ان هذا اختلاف ظاهر الرواية او ظاهرها هو الخمس في كل ارض اشتراها ذمي من مسلم ولو حمل الخمس على هذا يجب تخصيصها بالاراضي العشرية وهو خلاف الظاهر فالظاهر حملها على ما حملها الاصحاب ولو قيل انه على هذا الاحتمال ايضا لا يجب التخصيص بالعشرية لجواز ان يكون الحكم في الواقع وجوب الخمس في زكوة كل ارض اشتراها

للرواية عن الكاظم ع واما العنبر فان دخل فيه بحكمه والا فحكم المكاسب كذا كل ما اشترط فيه الخمس من هذه المذكورات لفقد شرطه ولو بالنقصان عن النصاب يعتبر في وجوب الخمس
في الارباح اخراج مؤنته ومؤنة عياله الواجبي النفقة وغيرهم حتى الضيف مقتصدا فيها اي متوسطا بحسب اللائق بحاله عادة

على ان يكون ذلك لتفصيل في خصوص تلك السنة ولا يشمل الاعوام التي بعدها واذا كان التخفيف علما فلا يمكن الحكم بالوجوب في غير الحنطة والحنطة وكذا
هنا يتخيل ان ذلك هل كان بحسب اصل الشرع او بتخفيف عنهم ع وبالجملة فالحكم بمذهب اهل الصلاح المخالف للاصل لتلك الصحيحة مع ما فيها من
الاشكال لا يجب الظ كما سمعت مشكل جدا خصوصا مع شهرة خلافه بين الاصحاب وفقنا الله واياكم للصواب وسيجئ في بحث التحليل رواية سالم بن مكرم
وظاهرها وجوب الخمس من الميراث والهبة والعفو عن الشيعة فانتظر فائدة قال المص في البيان في بحث الارباح العسل المأخوذ من الجبال وكذا المن يؤكد ر ابن الشيخ
ادريس وجماعة هل هو ثبت بانفراده او في قبيل المعادن او من قبيل الارباح ظاهر الفاضل انه من قبيل الارباح وقال السيد المرتضى لا خمس فيه فيحتمل نفي الكلية
ويحتمل نفي الخصوصية انتهى كلام العلامة في التصريح في اختياره انه من الاكتسابات فانه نقل عن السيد المرتضى انه نفى الخمس في العسل ثم قال وقال الشيخ في
العسل الذي يؤخذ من الجبال وكذا المن يؤخذ منه الخمس واختاره ابن ادريس وابن حمزة وقطب الدين الكيدري هو حسن لانه من الاكتسابات ونقل
روايتي عبد الله بن سنان ومحمد بن الاشعري المتقدمتين في جملة ادلة الخمس في الارباح ثم قال اذا عرفت هذا فلا وجه لتخصيص العسل والمن بل كل ما يجتنى مثل
الترنجبين والشيرخشك والصمغ وغير ذلك لان ذلك كسب انتهى والظ ان اخذ كل واحد منها ومن امثالها اتخذ صنعة فهو من الاكتسابات ويتعلق به
الخمس منها واما اذا وقع ذلك اتفاقا احيانا ففي شمول تلك الادلة تأمل والامر الاحتياط والخروج اما جعل امثال ذلك من المعادن فبعيد جدا وجعلها فيما
عليه يحتاج الى مثبت والعرف **قوله** للرواية عن الكاظم ع قد عرفت ان الرواية مع ضعف سندها لا عموم لها وان صاحب المدارك ادعى الاتفاق على
اشتراط النصاب لم يظهر وقال بما دون ذلك لا باكثر من ذلك سوى ما نقل عن المفيد ولم يظهر له سند ايضا فتعين العمل بما هو المشهور **قوله** فان دخل فيه
وذلك بان اخراج من داخل الماء فحكمه في ان نصابه دينار قال في المدارك ويشكل باشتراء ما يدل على اعتبار الدينار في مطلق المخرج بالغوص ونحو
ذلك لما عرفت من اختصاص الرواية بالمذكورات فيها ولا يدل على العموم في كل غوص جيد انه قد وجد في بحث الغوص القول المنذر كما نقلنا عنه بان اعتبار النصاب
فيه موضع وفاق ولا قائل بما دون ذلك في العنبر انه على تقدير دخوله في الغوص فلا وجه لاستشكاله فيه **قوله** والا فان اخذ من الساحل او
من وجه الماء وما على ما اقربه الكثير من ان ما اخذ باحد الوجهين لا يدخل في الغوص فحكم المكاسب حكمها لعدم دخولها فيه الخمس بعد المؤنة بلا اعتبار
نصاب فيه وظ كلام الشيخ في ان العنبر نوع مما يجب فيه الخمس وانه لا يعتبر فيه نصابا ولا يجئ على وجه لو وجد الخمس فيه في صحيح الحلبي المتقدمة من غير ما ذكر
نصاب له وعلى تقدير اخذه لغير الغوص فهذا فيه اظهر ونقل في المدارك عن الاكثر انه ان يجئ من وجه الماء او من الساحل كان له حكم المعادن و
استشكل فيه اطلاق المعدن على ما يجئ من وجه الماء ولا يخفى المنع بتوجه على ما اخذ من الساحل ايضا الا اذا كان من موضع يتخلق فيه العنبر او يجمع
فيه غالبا فان كان كذلك فيحتمل ادخاله في المعدن والا فالمكاسب كما ذكره الم او يجعل فيها على حده بلا اعتبار نصاب فيه كما نقلناه عن ظ النهاية وهو احوط
ولا يخفى انه لو كان على وجه الماء ايضا موضع كذلك فالظ دخوله في المعدن لا الارباح **قوله** وكذا كل ما اشترط فيه الخمس من هذه المذكورات اي شرع
الخمس فيه بخصوصه مع كونه من احد اصناف المذكورة لفقد شرط من شرائطه او يكون وكذا ايضا الصنع فيدخل في المكاسب ويجب فيه الخمس شروطها ولو بالنقصان
عن النصاب فان بلوغ النصاب انما هو شرط لوجوب الخمس فيه باعتبار كونه من الصنف الذي اشترط فيه وذلك لا يوجب الخمس فيه مط فلا ينافي وجوبه من الارباح
لكونه منها وهو ظ **قوله** اخراج مؤنته ومؤنة عياله اي مؤنة السنة وذكر في المعتبر والمنتهى انه قول علمائنا اجمع وقد نقلنا عبارتهما سابقا عند ذكر الارباح
وتدل عليه من الروايات رواية علي بن مهزيار المتقدمة الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان ورواية علي بن راشد المتقدمة اذا امكنهم
بعد مؤنتهم ورواية محمد بن الحسن الاشعري المتقدمة الخمس بعد المؤنة ورواية محمد بن علي بن شجاع في منه الخمس عما يفضل من مؤنته ولا يخفى ان الاولى صريحة
في مؤنته ومؤنة عياله ولكن ليس فيها ذكر السنة ولا يبعد دعوى ان المتبادر منها هي مؤنة السنة كما ادعاه الفاضل الاردبيلي والرواية الثانية ظاهرها
ايضا مثل المؤنة لاضافتها اليهم ومثلها الرواية الرابعة واما الثالثة فيحتمل مؤنة العمل ايضا لكن بقرينة الاولتين يحمل على مؤنتهم والصحيح الطويلة المتقدمة
من علي بن مهزيار ايضا تدل عليه لكن في خصوص الضيعة لو لم يقم بمؤنته كما يظهر بالرجوع اليها وروى في كتاب الفقيه في توقيعات الرضا ع الى ابرهيم
محمد الهمداني ان الخمس بعد المؤنة وهي كالرواية الثالثة ومثلها ما في من صحيحة ابن ابي نصر قال كتبت الى ابي جعفر ع الخمس اخرجه قبل المؤنة او بعد
المؤنة وتقييد المؤنة بالاقتصاد هو المعروف بينهم وقد وقع ذلك في عبارات قوم وكره اللذين فيهما انه قول علمائنا اجمع فالظ عدم الخلاف في اعتباره ولا
يخفى ان المتبادر منه وسط يليق بحاله كل شخص وغير بل المتبادر من مطلق المؤنة ايضا هو ذلك فما ذكره المحقق الاردبيلي انا نظ انه لا يشترط الاقتصاد الا ان
يريد به عدم الاسراف الذي هو خارج عن الحد وحرام فيه ما فيه واما ما يصرفه في الحرام فلا يحسب من المؤنة وان كان ما يصرفه في امثاله واقربه ايضا
اذ الذي لا يعتبر في الحرام وهو ظ ثم ان المحقق المذكور بعد نقل الرواية الاولى التي فيها بعد خراج السلطان قال الظ انه يسقط عن خراج الظالم
مثل العشور في التجارات بل هو مال مشترك بين المالك وصاحب الخمس لا اخذه ظالم بغير حقهما فكل ما حصل منه يكون فيه الخمس يعني كونه بعد خراج السلطان
اما الخراج العادل الحق وعدم وجوب خمس ما اخذه من المالك عليه لانه ما الا خمس فيه بالكلية ومثل الاخر معنى ما يدل على اجزاء الزكوة والخمس اذا اخذه
الظالم ان علمناه وقد مر ومثله ما قاله في الفقيه سئل ابو عبد الله ع عن الرجل يأخذ منه هؤلاء زكوة او خمس غنيمة او خمس ما يخرج له من المعادن يحسب
ذلك من زكوته وخمسه فقال نعم انتهى ومراده انه ليس المراد بكون الخمس بعد خراج السلطان انه اذا حمل السلطان على التاجر انه يسقط الخمس عما اخذه السلطان
بالكلية مثل المؤنات التي يسقط عنها الخمس بالكلية بل ما اخذه من ارباب الخمس والباقي من المالك فهو غاصب منهما ومشغول الذمة بحصتهما فكل
ما حصل من الربح فيه الخمس لكن خمس ما اخذه السلطان عليه وهل يجب عليه الى ارباب الخمس خمس الباقي على المالك فاما ان يحمل السلطان
على العادل او يحمل السقوط على السقوط بالكلية عن المالك فان الخمس لا يجب عليه انما هو بعد وضع الخراج اي الخراج الذي يؤخذ منه لبرحمه

عليه

فان اسرف حسب عليه ما زاد وان قتر حسب له ما نقص من المؤنة مثل الصدقة والصلة الا بقصد مجالدة وما يؤخذ منه في السنة قهرا او مصانعة به للظالم اختيارا او الحقوق اللازمة له بنذر
وكفارة ومؤنة تزويج وثانيها وابتاع وشراء ونحو ذلك وجب الحج ان استطاع عام الاكتساب والا وجب في الفضلات السابقة على عام الاستطاعة والظاهر ان المندوب في الزيارة وسفر الطاعة كذلك والدين
المتقدم والمقارن بحول الاكتساب من المؤنة ولا يجبر التالف من المال بالربح وان كان في عامه وفي جبر خسران التجارة بربحها في الحول وجبر قطع سائر الثمرة في شئ وجه ولو كان له مال آخر
لا خمس فيه فالاقرب اخذ المؤنة منه او من الكسب ابقي متقسطا بالنسبة وجبر في الاول الاحتياط وفي الاخير عدل وفي الاوسط قوة ولو زاد بعد تخميسه زيادة متصلة او منفصلة وجب خمس الزائد
كما يجب خمس ما لا
خمس فيه اصلا

عليه بل على الاخذ ولا يخفى ان الظ هو الثاني وليس فيه تكلف في هذه الرواية واما ما ذكره من ان ما يدل على اجزاء الزكوة والخمس اذا اخذه الظالم
يحمل على الاخر مثل الروايات التي ورد بذلك في الزكوة وقد مر منه في بحث الزكوة ومثل ما نقله هنا عن الفقيه في الزكوة والخمس كليهما فنحمله عليها
ذكره بعيد جدا بل الظاهر من الرواية التي نقلنا هناك انه اذا اخذ السلطان منه الخراج يسقط عنه الزكوة اما مطلقا او اذا اخذه بعنوان الزكوة والرواية
الواردة بذلك في الزكوة كثيرة ولكن يعارضها روايات اخرى ولذا وقع الخلاف فيها بين العلماء وترجيح احد الطرفين توضيحه هناك واما في الخمس فلم اعثر على
رواية بذلك غير ما نقله هنا عن الفقيه ولم ار ايضا من قال بذلك قوله من العلماء بل لم يذكروا الا كونه بعد المؤنة والخراج هو لا يدل الا على سقوط خمس ما
اخذه منه فتدبر **قوله** فان اسرف حسب عليه ما زاد لا ريب في هذا واما انه اذا قتر حسب له ما نقص ففيه تأمل اذ لا يبعد ان يكون المراد
بالاستثناء في الاقتصاد استثناء ما يتفق له في مؤنته ما لم يتجاوز الاقتصاد لا انه يستثني له قدر الاقتصاد مط فالاحوط في موضع التقصير الاكتفاء باستثناء
ما يتفقه فقط **قوله** او مصانعة به للظالم اختيارا المصانعة كما ذكره الجوهري الرشوة والمراد ما يبذله الى الظالم اختيارا ليعينه عند الحاجة او برفع
عنه ظلم **قوله** والحقوق اللازمة له بنذر وكفارة كل غرم لزمه في السنة لم يكن بتقصير منه في موجبه اما لو كان بتقصير له فيه كاتلاف مال احد عدوانا
ولزوم عوضه عليه فليس من المؤنة كما يصرفه في الحرام كما ذكرنا الا اذا لم يكن ما له عوض له في جملة المؤنة ووضع من الارباح قبل الخمس كما قلنا في الحج
الذي وجب قبل عام الارباح فتذكر **قوله** والا وجب في الفضلات السابقة على عام الاستطاعة اي لم يستطع عام الاكتساب فيجب الخمس في فضل
كل عام ولا يسقط لان يجمع الى ان يحصل به الاستطاعة بل يؤدي خمس فاضل كل عام الى عام الاستطاعة وكان مؤنة الحج في تلك العام من جملة مؤنة تلك
السنة ثم انه في عام الاستطاعة لو لم يحج مع قدرته عليه فهل له وضع مؤنة الحج من الارباح يحتمل ذلك للزومها شرعا عليه فلو وضعها من الارباح ثم حج
وما لم يحج انما يجب اثمه وهو لا يقدح في ذلك حكمه بذلك فيما بعنوان انه الظ وقال انه مع عدم السفر بمنزلة التقصير فيه تأمل الظ خلافه لان
من المؤنة ما وقع عليه لا ما لزم عليه لزوم الحج ولا ان الظ فيه ان الشارع له يجوز وضع مؤنته من الارباح فاذا لم يؤده لا يبعد الحكم بتخصيصه في ذلك لعدم
استحقاقه الارفاق فيه تم واما لو استطاع الحج قبل عام الارباح ولم يحج فالظ انه ليس له وضع مؤنتها من ارباح هذا العام بل لا بد من جعلها من ماله الا ان
ان كان له مال الا لكن الظ ان ذلك فيما زاد من مؤنة الحج على مؤنة حضره مثله وضعه من الارباح واما لو لم يكن له مال او لم يف بها فالظ انه وفي بما اخذه
منها بعد الخمس في الاربعة الاخماس الباقية وليس له ايضا وضعها قبل الخمس بل عليه صرف حصته منها وان لم يف حصتها فلو وضع الزائد قبل الخمس كما
مر ذكره في الدين المتقدم **قوله** وسفر الطاعة كذلك بل الظ ان كل سفر مباح ايضا كذلك لكن يشترط في الجميع كذا في الحج الواجب عاية القصد فيهما
فلو زاد على ذلك فالزائد لا يحتسب من المؤنة وان كان في الحج الواجب الظ ان كل ما يبذله في سبيل الله كالصدقات وبناء الخيرات ونحوها فلو وضع
جميعها من الارباح والحال لا يعتبر فيها قصد فلو تصدق مثلا ما يريد ان تصدق مثاله فله وضع جميعه من الارباح اذ لم يعتبر الاقتصاد في مثله **قوله**
والدين المتقدم والمقارن بحول الاكتساب الظ في الدين المتقدم انه انما يحتسب من المؤنة اذا لم يكن له مال تالد يمكنه اداؤه منه واما اذا كان له
ذلك فليس له ان يحتسب ما يفي به التالد من مؤنة هذا العام واما الدين المقارن فالظ انه انما يحتسب من مؤنة هذه السنة اذا استدانه لمؤنته فيها
اما اذا لم يكن كذلك كان استدانه لشراء ضيعة مثلا فالظ انه ليس من المؤنة التي تقدم على الخمس فتدبر **قوله** ولا يجبر التالف من المال بالربح لان التالف
لا يحتمل مؤنة نعم لو كان التالف مما يحتاج اليه ويحتاج الى شراء بدله فيحسب ذلك من المؤنة **قوله** وفي جبر قطع الضم في شئ كان الوجه ان الظ من ربح
التجارة في كل سنة هو ما يحصل له من الربح بجملة التجارات في تلك السنة زائدا على اصل المال فاذا ربح في بعض وخسر في بعض الا انه ربح التجارات في
تلك السنة الا بعد وضع الخسران وحصول ربح له بعده وكذا الحال في خسران الصناعة والزراعة وبالجملة يجبر كل خسران لحقه في عام بسبب الارباح التي
يحصل له في ذلك العام **قوله** ولو كان مال آخر لا خمس فيه اما لكونه مخمسا او لانتقاله اليه بسبب لا يوجب الخمس كالميراث والهبة والصدقة والمهر و
عوض الخلع كذا قيل والظ ان مراده ما لا خمس فيه في هذا العام كالكنز والمعدن والغوص جاء في هذا العام واخرج خمسه وعلى هذا يظهر ثمرات
للترديد الاخر هو المال الذي حصل له في تلك السنة لا ما يعم ماله الذي كان له من قبل اذ ما السابق عليها والا لما احتاج الى التمثيل بالمذكورات اي
لاحتمال في امكان وجود مال سابق له وكان توجيهه ان الحكم من كون الخمس بعد المؤنة هو وضع المؤنة من تلك العوائد التي يجب فيها الخمس ولو كان له
فالظ وضعها من طلوع منافع تلك السنة لا ما يشمل المال القديم ايضا لكن المص في س قال المؤنة مأخوذة من الارباح وجه ومن طارف وتالد وجه
منهما بالنسبة وخ هو صريح في جعل المال الاخر هو التالد وابيان الوجوه الثلثة فيه ولا يخفى ان اقوى الوجوه الاول سيما اظهر بما ذكرنا
ويمكن حمل كلام على ما يعم الطارف والتالد وحمل الخمس على الخمس في السابق وما لا خمس فيه على الاعم من الطارف والتالد لكنه بعيد جدا فتدبر ثم على
تقدير اجراء الوجوه في المال التالد ايضا فالظ انه لا بد من تخصيصه بما لا يحتاج اليه في التجارة او زراعة او صناعة كان يكون له مقدار غلة يكتفي بها
في مؤنته زائدا على ما يحتاج اليه او يحتاج اليه في الزراعة او الصناعة لكنه لا يحتاج الا احتمال جعل مؤنة السنة منه او التقسيط كان هذا مراد الفاضل الاردبيلي
حيث قال الظ ان اعتبار المؤنة من الارباح على تقدير عدمها ثم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظ عدم اعتبارها
مما فيه الخمس بل يجب الخمس من الكل لانه احوط ولعموم ادلة الخمس وعدم وضوح صحة دليل المؤنة وثبوت اعتبار المؤنة على تقدير الاحتياج بالاجماع و
الضرورة وحمل الاخبار عليه لتبادر الاحتياج من بعد المؤنة الواقع في الخبر ولانه قد يؤول الى عدم الخمس في اموال كثيرة مع عدم الاحتياج الى صرفه اصلا
مثل ارباح التجارات السلاطين وزراعاتهم والاكابر من التجار والزراع وهو مناف لحكمة شرع الخمس في الجملة ويحتمل التقسيط لكنه غير مفهوم من الاخبار
الا انه احوط بالنسبة الى اخراجها من الارباح بالكلية وبالجملة التقسيط لعدم فهمه من الاخبار ليس باحوط بل الاحوط والاظهر اعتبارها كما قلنا وان

ان الفاضل

سواء اخرج الخمس اولاً من العين ام القيمة والمراد بالمؤنة هنا مؤنة السنة وصيد وهنا ظهور الربح ويتخير بين تعجيل اخراج ما يعلم زيادته عليها والصبر به الى تمام الحول لا لان الحول معتبر فيه بل لاحتمال زيادة المؤنة ونقصانها فانها مع تعجيله تخمين ولو حصل الربح في الحول تدريجا اعتبر لكل خارج حول بانفراده نعم توزع المؤنة في المدة المشتركة بينه
وبين ما سبق عليها

الى الذهن في اول الامر اعتبارها من مال الخمس انتهى ولا ريب ان ما ذكره احوط لكن يحصل الاحتياط بقليل الوجوب تامل فيما ذكره من عموم ادلة الخمس فيه
ايضا تامل اذ شمول الاية الكريمة لها غير ظاهر وليس في الاخبار الدالة على وجوب الخمس في الارباح رواية عامة لا تقبل المناقشة اما في المتن او السند علما
ذكره هو من عند نقل الاخبار الدالة عليه وعمدة الادلة الاجماع الذي ادعوه وهو ان ثبت يدل على الوجوب مع استثناء المؤنة فان كان نظره الى الاستثناء
هو الاستثناء من تلك الارباح كما ذكرنا فلا يثبت الوجوب لان ذلك بمجرد احتمال الرابح ولو صلى التساوي لا يثبت الا ذلك عدم وضوح صحة دليل الوجوب
فيه ان الظاهر كما ذكرنا سابقا صحة رواية علي بن مهزيار المشتملة على كتابة ابراهيم بن محمد وصحيحة الاخرى ايضا مشتملة عليها في الضياع لكن فيها ما سبق من الاشكال
التي يمكن دفعها كما عرفت وباقي الاخبار الدالة على وجوب الخمس المشتمل على استثناء المؤنة لا يخرج عن ضعف في السند او الدلالة ادعوهما وبالجملة فلا دلالة
استثناء المؤنة لا ينقص جدا عن ادلة عموم الخمس هنا مع اعتضادها باصالة البراءة واقتضاء الاقتصار في الوجوب على ما يعلم عدم استثنائه واما تبادر
الاحتياج من بعد المؤنة فغير ظاهر تامل بل الظاهر الاطلاق واما ما ذكره من الاعتبار فهو بمجرده لا يصلح مناطا للاحكام الشرعية سيما ان ذلك لا يوجب سقوطها
بيننا في الخمس بحيث يوجب فوات مصلحة شرع الخمس اذ ما يبقى وجوده بعد الاستثناء على قلته لو جمع ايضا قدر خطير لو دفعوه ولم يمنعوه وكون الاعتبار الذي
ذكره احوط واما كونه اظهر فغير ظاهر بل الاظهر هو ما له الذهن تبادرا والى الذهن اول الامر والعلم عند الله ورسوله واولي الامر واعلم انه اذا حمل كلامه
على ظاهره كما حملنا يدل على ان مال الحلال بعينه يخمس خمس الارباح وللتامل فيه مجال لانه اذا وقع الامر بالخمس في الكنز في المعدن مثلا ولم يقع الامر به في الخمس
بعد المؤنة فيحتمل وجوب الخمس منها على المخصوص ويحتمل اخر من جملة الفوائد التي من جملتها ما استفاده من بعض ذلك المعدن او الكنز بعد اخراج ذلك
الخمس ثم هذا الخمس نوع لو جعل الخمس الاول ومتعلقه شيئا اخر غير متعلق الاول فلا بعد في اجتماعهما الا يمكن الحكم بسقوط الثاني عما تعلق به الاول على
القول بوجوب الخمس في جميع الفوائد بل الاظهر والاحوط جمعهما وقال المحقق الاردبيلي واعلم انه يمكن اجتماع بعض هذه الاصناف خصوصا على ما تقدم من
احتمال كون المراد بالمعدن ما كان من ذلك الجنس اخذ من معدنه ام لا فلو كان كنزا او معدنا وغنيمة بل يصدق على مثل الغوص ايضا على ما مر انه لو اخذ
بالغوص المعدن والغوص فهو في بحر الجميع ترجيح ما هو مصلحة لاهل الخمس والظاهر احتمالات والظاهر اعتبار الغنيمة مع اجتماع مطلقا فيها او وجوبها في الاية
الوجوب بالاجماع وعدم الثلث ايضا لحوقها باحكام الغنيمة فيها وكذا الغوص اذا اجتمع مع الغير والظاهر عدم اجتماع المعدن والكنز وعلى تقديره ينبغي اعتبار
كونه معدنا لانه احوط مع اعتبار كون نصابه دينارا وعدم وصوله الى عشرين دينارا وقد مر ما يدل على عدم تعدد وجوب الخمس في محل كونه من عدم وجوب
حتى في مال الواحد فتذكر واما اجتماع المكاسب على غيرها فالظاهر انه يمكن بان يعمل في ارض فكان يجد كنزا او معدنا فالظاهر الوجوب في الفرضين انتهى وما ذكره من
احتمال كون المراد بالمعدن ما كان من ذلك الجنس سواء اخذ من المعدن ام لا ضعيف جدا والظاهر بل المعلوم ان المراد بهما الخارج من المعدن وعلى هذا فلا يمكن
اجتماع الكنز والمعدن وكان قوله والظاهر عدم اجتماع المعدن والكنز اشارة الى ما ذكرنا فلا ينافي ما ذكره اولا من احتمال الكنز معدنا وغنيمة فانما بناؤه على الاحتمال
المذكور فمعنى كلامه الاخير اشارة الى ضعف الاحتمال المذكور واما في اجتماع الكنز والمعدن مع الغنيمة فالظاهر انه ان وجد الكنز او ظهر المعدن قبل قسمة ارض
الغنيمة فهو ايضا من جملة الغنيمة ويكون خمسه لارباب الخمس والباقي لاهل الغنيمة واحتمال وجوب خمس اخر ضعيف باعتبار كونه معدنا او كنزا بعيد جدا وكذا
التخيير بين الخمسين ثم في المعدن اذا اخذ كل منهما في حصته فيجب عليه الخمس فيما حصل له ولا بعد في وجوب الخمس على الامام ايضا كما اشرنا اليه في اول هذا
الكتاب واذا كان ظهور المعدن بعد القسمة ففي اي نصيب ظهر فالظاهر انه يصير ملكا لصاحبه فيجب عليه فيما اخذ منه وكذا الكنز فانه يصير ملكا لواجده [illegible]
هنا الى التعريف المالك السابق ويحتمل فيهما اشتراك الصنفين فيه ايضا لان اصله كان من الغنيمة التي يشترك فيه الصنفان وان كان ظهوره بعد القسمة و
الاختصاص وعلى التقديرين فالظاهر انه لا يبقى فيه الا خمس واحد ولا يتجه واما اجتماع الكنز والمعدن مع الغوص فالظاهر فيه وجوب خمسين فيه او رعاية المستحق بعيد
جدا وكيف يحتمل ان يكون في المعدن او الكنز من وجد خارج الماء خمس واحد وخمس يكون نصابه الكنز واذا وجد في قعر البحر مع ما فيه من التعب والتصبب
يجب فيه خمسان او خمس يكون نصابه اقل يعني اجتماع المعدن او الكنز مع الفوائد وهو الغرض الذي ذكرناه اولا فالظاهر فيه كما ذكرنا وجوب الخمسين ويحتمل
الاكتفاء بخمس المعدن او الكنز واما احتمال التخيير بينه وبين خمس الفوائد فساقط جدا كما لا يخفى وجهه وهذا ما ذكره هنا في اخر كلامه بقوله فالظاهر الوجوب
في الاخيرين يعني الوجوب في الاخيرين فقط وسقوط خمس الفوائد لما مر من عدم وجوب خمسين في مال واحد لكن لا يتاكد ايضا انه هنا شيئا بل ايضا هنا سوى ما يدل
على انه اذا ادى خراجها الى السلطان فلا شيء عليه زكوة اخرى فان المال لا يتقى على هذا الا من يكنه مرة ولا يخفى انه ليس ذلك من العموم الذي ذكره هنا وانه لا
يمكن الاستدلال به على عدم وجوب الخمس فيهما وايضا له مجال تخصيص تام لو سلم كونه كل من قال الوجوب والتخصيص التام عسى ان يكون فيهما شيء يدل على ما ذكره هنا
واما قول هذا الفاضل بان يعمل في ارض يجد فيه كنزا او معدنا كان فرضه كذلك لان يدخل ما وجده في المكاسب على جميع المذاهب اذ لو وجده اتفاقا
فوجوب خمس المكاسب فيه على الله غير ظاهر لانهم خصوا وجوب الخمس بالتجارات والزراعات والصناعات وهو انما لم يفرض كون ذلك صنعة لم يدخل في شيء منها نعم
لو قيل بوجوب الخمس في الفوائد مطلقا كما يظهر من دليل ابي الصلاح في عموم الغنيمة في الاية المباركة او وجب خمس الارباح هذا ايضا وان لم يصرح هو ايضا
بدخوله فيها فتدبر **قوله** سواء اخرج الخمس اولا من العين او القيمة فلا يتوهم انه في الصورة الاولى لا خمس ثم قد خمس مرة وذلك لان الخمس الاول كان من
اصله وهنا من الزيادة فلا يخمس واحد مرتين **قوله** ما يعلم زيادته عليها اي بظن ذلك لئلا يلزم ما بعده **قوله** فانها مع تعجيله تخمين وظن لانه
التخمين قد يحصل التفاوت بالزيادة والنقصان ويظهر من ذلك وجود قول بالمنع من التعجيل احتياطا للمستحق لاحتمال نقصان المؤنة ورده بان تعجيل اخراج
عن الزائد المعلوم لا يسقط الوجوب فيما يجد وحاله اذ مرتبة التقديم مبني على التخمين والظن فلو فضل شيء عن المؤنة وجب اخراج خمسه وان كان بسبب نقص
النفقة ام لغير ذلك الذي على ما ذكرناه فيمكن حمل القول عنه ههنا اشارة الى دفع هذا القول ايضا ثم انه على تقدير نقصان المؤنة لا اشكال فانه يرجع

مخمس

عليها او يخمس الباقي وهكذا وكما لا يعتبر الحول هنا لا يعتبر النصاب بل يخمس الفاضل وان قل وكذا غير ما ذكر لنصاب لها الحول فيتوجه عن الجميع والوجوب في غير الارباح مضيق ويقسم الخمس
ستة اقسام على المشهور عملا بظاهر الاية وصريح الرواية ثلثة منها

قيمة الخمس بعد النقصان كما ذكرنا وانما اذا ظهر زيادتها فالظاهر ان عليه يحتمل الخسران وليس له ان يجبر في ارباح السنة التي بعدها فلو اراد الفرار منه فلو
دفعه الى ارباب الخمس بعنوان القرض ثم يحتسب عليه الخمس بقدر ما يجب عليه الا ان يتم ويحل له ان يسترده ممن دفعه اليه اذا امكنه الكم ذلك ومع بقاء العين
او علم بذلك الا وانما مع اعطاء الامرين فلا فان في ذلك في جواز رجوعه مع بقاء العين وعلمه بالحال نظر وقد تقدم مثله في الزكوة الا ان عدم
الرجوع هنا مطلقا متوجه ولم اجد بما يتبرك من التخصيص في المسالة في كلام سوى مثل النظر الذي ذكره وما وجدته فيه انه قال مصنفه لو اخرج عن مال الغائب
ان كان سالما فقصد بان تالفا جاز نقلها الى غيره على الاشبه قال الشيخ وجاز الجواز بتقييد الاخراج على وجه معين فقد ظهر خلافه فيبقى على ملكه فيصرفه
الى ما شاء ووجه العدم فوات محل النية وهو حالة الدفع والاصح التفصيل وهو ان الشرط المذكور ان كان قد صرح به بحيث علمه القابض جاز نقله
الى ما شاء لتبين عدم انتقاله عن ملكه بتلف المال سواء كانت عين المدفوع باقية ام تالفة ومحل النية باق لما تقدم من جوازها بعد الدفع على
التفصيل وان نواه من غير اعلام القابض جاز النقل مع بقاء العين خاصة انتهى ولا يخفى ان النظر الذي ذكره هناك غير النظر الذي اشار اليه هنا فان ما
ذكره هنا انه يجد ولا ينوي الاسترداد ايضا وما ذكره من ان عدم الرجوع هنا مطلقا متوجه لم يظهر لي وجهه بل الظاهر ههنا ايضا جواز الرجوع مع احد الشرطين
ولا يظهر لي فرق بين الزكوة والخمس او بين خصوص الصورتين وقد سبق من الشيخ في هذا الشرح بحث الحول وحصوله بمضي احد عشر شهرا انه هل يستقر الوجوب
بذلك ام يتوقف على تمامه ولا وجودها الثاني فيكون الثاني عشر من الاول فله استرجاع العين لو اختلت الشرائط فيه بقاءها او علم القابض بالحال كان
كالدفع منزلة [illegible] صاحب المبسوط انتهى فاخرج الخمس المذكور من كلامه التي ذكرناه لا بد فيه من وجه ولم يظهر لي في ذلك ايضا ذكر انه على تقدير كون تمام الشهر
الثاني عشر شرطا لاستقرار الوجوب انه لو كان قد دفع المالك الزكوة ثم تجدد السقوط فيرجع على القابض مع علمه بالحال او بقاء العين لم يتعرض للشرح
في ذلك **قوله** عليها اي على الربحين هو متعلق بتوزع ويختص الربح الثاني بالباقي اي مؤنة الباقي من المدة بعد تمام المدة المشتركة الى تمام
حول الربح الثاني وهكذا وفي ذلك ايضا حقوق استثناء المؤنة على هذا الوجه وعلله بان المراد بالخبر هنا ما يتجدد بعد الربح لا بحسب اختيار المكلف وقال في
المدارك وفي استفادة ما ذكره من الاخبار نظر ولو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شيء من الربح ثم احتساب الارباح الحاصلة بعد ذلك الى تمام الحول واخراج
الخمس من الفاضل عن مؤنة ذلك الحول لكان حسنا انتهى وكان نظره في تعيين الطريق الذي ذكره وانه يجوز اعتبار على الوجه الذي ذكره ايضا اما في جواز
اعتبار على ذلك الوجه اذ لا ريب عنده كاعتبار على ذلك الوجه يحصل الامتثال واعتبار الحول في كل ربح لكن فيه تعبا وحرجا والطريق الذي ذكره هو ايضا
يحصل به العمل بالاخبار وهو سهل المؤنة جدا فلو قيل بجواز اعتبار على هذا الوجه ايضا كان حسنا وما ذكره من ان المراد بالخبر ما يتجدد بعد الربح
لا بحسب اختيار المكلف ولكن لا يظهر من الاخبار اعتبار ما يتجدد بعد كل ربح بل يكفي في العمل بها اعتبار ما يتجدد بعد ظهور الربح الاول الى تمام السنة و
اعتبار مؤنتها وحسابها من كل ربح يتجدد فيها وليس هذا ايضا بحسب اختيار المكلف بل السنة فيه ايضا متعينة وهي ما يتجدد بعد الربح الاول تامل
قوله والوجوب في الارباح مضيق وينبغي بناء على ذلك ان يكون الوجوب في الارباح ايضا مضيقا بعد تمام الحول وانما يكون التوسعة فيها باعتبار
جواز التاخير فيها الى تمام الحول لما ذكره من الاحتياط ولكن الاكثر لم يتعرضوا لما ذكره من التضييق في الخمس اصلا ولكن يستفاد من كلام جماعة منهم حيث
منعوا من نقله من بلده مع وجود المستحق فيه معللا بانه منع للحق مع مطالبة المستحق بشاهد الحال فيكون حراما ويكون ضامنا لو تلف انه ومع ذلك
ذكر الشيخ في المسالك الاصح جواز النقل مطلقا خصوصا لطلب المساواة بين المستحقين وهو بنا في حكمه هنا بالتضييق وقد حكم جماعة في الزكوة بانه يجوز النقل
مع وجود المستحق للعلة المذكورة والشيخ جزم فيها بجواز تاخيرها شهرا او شهرين خصوصا للبسط او لذي المزية وجوز الشهيد تاخيرها للانتظار [illegible]
وزاد في البيان تاخيرها لمعتاد الطلب منه الى ما لا يؤدي الى الاهمال وقال ابن ادريس اذا حال الحول فعلى الانسان ان يخرج ما وجب عليه اذا حضر
المستحق فان اخر ذلك ايثارا به مستحقا غير من حضر فلا اثم عليه بغير خلاف الا انه ان هلك قبل وصوله الى من يريد اعطاءه اياها يجب على رب المال
الضمان والاخبار الصحيحة دالة على جواز تاخيرها مطلقا شهرين وثلاثة بل ازيد ايضا وهو المعتمد ويعلم منه فساد الدليل المذكور فالظاهر ان يكون الخمس ايضا
كذلك اذ لا يظهر دليل فيه ايضا على ما ذكره وقد ظهر ضعفه نعم مع التاخير اذا هلك فالمتجه الضمان اذا لم يكن لطلب مرجح وينبغي ايضا فيهما ان لا يؤدي التاخير
الى الاهمال والله تعالى يعلم **قوله** ويقسم الخمس ستة اقسام على المشهور ومقابل المشهور انه يقسم خمسة اقسام كما هو مذهب اكثر العامة وقالوا ان سهم الله وسهم رسوله
واحد وانما اضيف الى الله تعالى تعظيما له او للتيمن او التبرك والمراد ان الخمس كله ينبغي ان يؤدى لله عز وجل وللتقرب اليه وما بعده لك تفصيل المستحق و
والاظهر ان يقال انه لا شك ان ما للرسول فهو لله تعظيما للرسول وحثا على طاعته كما في قوله تعالى الانفال لله وللرسول وكذا كثير من الايات التي
اضيف فيها ما اضيف الى الرسول ولا الى الله تعالى للنكتة المذكورة نحو استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم لا تخونوا الله والرسول وغير ذلك
احتج القول المشهور بظاهر الاية الكريمة فان ظاهرها القسمة ستة اقسام فان اللام يفيد الملك او الاختصاص وظاهر العطف الاشتراك الجميع على السواء اذا
لم يصرح بتفاضل وما ذكره من الوجوه لتصحيح الخمسة بعيد ولا يخفى ان الوجه الذي ذكرناه ليس ببعيد ثم ان الحمل على ما ذكره انما يتجه على القول بوجوب
القسمة ستة اقسام ووجوب صرف كل ثلث من الشطر الاخر الى صاحبه كما نقل عن ابي الصلاح واما على ما هو المشهور بين المتاخرين من عدم وجوب استيعاب
الطوائف الثلاثة وعلى تقدير الاستيعاب عدم وجوب التساوي بينهم بل جواز ان يعطى طائفة ازيد من ثلث ذلك الشطر وطائفة اقل فالظاهر حمل الاية على
بيان المصرف ولا يتجه كون الخمس الى ستة او خمسة بل لا بد في تعيين ذلك من دليل اخر فتدبر واحتجوا ايضا بروايات منها موثقة عبد الله بن بكير
عن بعض اصحابه عن احدهما في قول الله تعالى واعلموا الاية قال خمس الله عز وجل للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول الامام و
اليتامى يتامى الرسول والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم وفي رواية احمد بن محمد رفع الحديث قال الخمس من خمسة اشياء الى

ان قال

ان قال اما الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله وسهم للرسول وسهم لذى القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذى لله فلرسوله
ورسول الله احق به فهو له والذى للرسول هو لذى القربى والحجة فى زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد الذين
لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله تعالى وكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شئ فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده
كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان ومنها رواية حماد بن عيسى قال رواه لى بعض اصحابنا ذكره عن العبد الصالح ابى الحسن الاول قال الخمس من خمسة اشياء الى ان
قال ويقسم بينهم الخمس على ستة اسهم سهم لله عز وجل وسهم لرسوله وسهم لذى القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم
رسوله لرسول الله وسهم الله وسهم رسوله لاولى الامر بعد رسول الله وراثة فله ثلاثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا
ونصف الخمس الباقى بين اهل بيته سهم لايتامهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به فى سنتهم فان فضل
عنهم شئ يستغنون عنه فهو للوالى وان عجز او نقص عن استغنائهم كان على الوالى ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له
ما فضل عنهم وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها لهم من الله تعالى لقرابتهم من
رسول الله وكرامة لهم عن اوساخ الناس فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم فى موضع الذل والمسكنة الحديث هذه الروايات التى احتجوا بها
اى صريحة فى المط ولكنها جميعا ضعيفة الاسناد كما ترى ويمكن ايضا الاحتجاج لهم برواية زكريا بن مالك الجعفى عن ابى عبد الله انه سئل عن قول الله عز
وجل واعلموا انما غنمتم الاية فقال اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه فى سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوى القربى فهم اقرباؤه واليتامى
يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابن السبيل فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة ولا تحل لنا فهى للمساكين وابناء السبيل لكن سنده
الى زكريا صحيح واما هو فلم يذكره المفيد فى كتب الرجال الا ان ذكر زكريا بن مالك الجعفى الكوفى قال وايضا صحيحة الكافى عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن الرضا قال
سئل عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فقيل له فما كان لله فلمن هو فقال لرسول الله وما
كان لرسول الله فهو للامام الحديث وهذه وان لم يكن صريحة فى المط لكن لا يخفى ان ظاهرها مغايرة ما كان لله لما كان للرسول الا ان يقال
فى الجواب انه هو ما كان للرسول ومثله مما يبعد اتحادهما احتجوا للقول الثانى بظاهر الاية الكريمة بناء على ما ذكرنا من الوجوه وانت خبير بان ما ذكروه من
الوجوه اى بعد جواز حمل الاية ظاهرة فيهما والاحتمال الذى ذكرنا وحكمنا بعدم بعده ليس بحيث يحكم بكونه احتمالا من التقييد للسنة باعرضها ان
حمل عليه ايضا ليس ببعيد ولا يمكن الحكم بكون ظاهر الاية خلافه فافهم واحتجوا ايضا بصحيحة ربعى بن عبد الله بن الجارود عن ابى عبد الله قال كان رسول الله
اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقى خمسة اقسام ويأخذ خمسه ثم يقسم اربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم قسم الخمس الذى اخذه
خمسة اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوى القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطى كل واحد منهم جميعا وكذلك الامام
يأخذ كما اخذ الرسول واجاب عنها الشيخ فى الاستبصار بانها انما تضمنت حكاية فعله وان يكون اخذ دون حقه توفيرا للباقى على المستحقين […]
وهو بعيد جدا الان قوله وكذلك الامام يأخذ كما اخذ الرسول يأبى ذلك لا يخفى ان الاباء غير تام لانه يجوز ان يكون للامام ايضا يأخذ دون حقه
للباقى على المستحقين تأسيا بالنبى نعم حمل الحديث على هذا الاخير بعيد ويحتمل ايضا الحمل على […] ان يكون ذلك للاعوان قال […] منفق
عليه لا يخفى ان قوله وكذلك الامام يبعد حمله عليه اذ ظاهره انا ناخذ كذلك دائما ويبعد جدا ان يكون للاعوان دائما على هذا الا ان يقال المراد بانه كذلك
الامام يأخذ او يأخذ مثله وهو يحقق الاعوان دائما على هذا ايضا لا يخلو عن بعد لكن كانه لا باس بالحمل لاحد الوجهين للجمع بين الاخبار فانه اولى من
اطراح تلك الروايات مع كثرتها وشهرة العمل بها بين الاصحاب والاظهر عندى حمل الصحيحة على التقية لان قسمه خمسة اقسام هو المعروف بين العامة كما
قلنا وكذلك ما هو ظاهر من كون المراد بذى القربى جميع اقرباء الرسول ولا ينافى ذلك قوله وكذلك الامام فان العامة اختلفوا فى سهم الرسول بعد
رحلته فذهب ابو حنيفة الى انه يسقط بموته وقال الشافعى انه يصرف فى المصالح كبناء القناطر وعمارة المساجد واهل العلم والقضاة واشباه ذلك وقال
بعضهم لولى الامر بعده فكانه فى مقام التقية اختار المذهب الاخير الذى هو الميل الحق واميل اليه من حكامهم وبالتعبير بالامام دون نحو ولى الامر والخليفة
او نحوهما الذى هو الشايع عندهم تلميح الى ان المراد بالحق مع امكان الحق على ما زعموه وكانه كان يكفى للتقية فانهم وعلى ما ذكرنا يظهر قوة قول الشيخ
على ابن ادريس […] ادعى اجماع اصحابنا عليه وهو ظ كلام السيد المرتضى ايضا فى الانتصار وابن زهرة وفى مجمع البيان نسبه الى اصحابنا قال وروى ذلك
وفى ذلك ره الطبرسى عن على بن الحسين زين العابدين ومحمد بن على الباقر عليهم السلام حكم بشذوذ القول الاخر وعدم العلم بقائله لكن ههنا رواية اخرى يمكن الاحتجاج
بها للقول بالخمسة وهى موثقة محمد عن ابى جعفر بان فيها تفسير الفئ والانفال وان كلها للرسول وبعده للامام وان فى الاية الاولى فى سورة الحشر
هو هذا قال وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فهو بمنزلة المغنم كان ابى يقول ذلك لنا فيه غير سهمين سهم للرسول وسهم القربى ثم نحن شركاء
الناس فيما بقى ولا يخفى ظهور […] فى المغنم نصيب الامام وفى المغنم هو السهمان الا الثلثة كما هو المش فلا بد اما من القول بالقسمة الى الخمسة او القول بان سهم الله
ليس للرسول بل عليه ان يضعه فى سبيل الله كما هو ظاهر رواية زكريا بن مالك السابقة ويكون ذلك على الامام ايضا ولما لم يظهر قول بالثانى تعين
الاول ويشكل الحمل على التقية ايضا لانه لا يتجه الحكم بالسهمين لهم اما اذا حمل لنا على خصوص الائمة كما هو ظ فظ واما لو حمل على جميع اقارب الرسول
فلان لهم سهما لا سهمين ثم لا يخفى ان ظاهر الموثقة يخالف ظاهر الصحيحة فان ظ الموثقة ثبوت السهمين للامام وظاهر الصحيحة ثبوت سهم واحد له ويمكن الجمع
بحمل ذوى القربى فى الصحيحة على الامام باعتبار الازمان وحمل قوله ثم قسم الاربعة اخماس على انه امر بذلك لانه لزم بذلك من قسمه الا انه قسم كذلك مع
زمانه بالفعل وح فيمكن تطبيقها على ما فى الموثقة بان يكون المراد بقوله وكذلك الامام ان الامام ايضا يقسمه خمسة اقسام كما فعله هو لكن يكون له

سهما

سهما سهم القربى اصالة وسهم الرسول وراثة وعلى هذا فيحصل للقول بالخمسة لكن يمكن ان يقال انه لا يتعين حمل الموثقة على ذلك بل يمكن حمل السهمين فيها على
انه باعتبار ان سهم الله كان يضعه الرسول وكذا الامام فى سبيل الله الذى لعل اعظمه فى مؤنته ليس الا السهمان وكان حمله على هذا اظهر ليحصل الجمع
بينها وبين روايات الستة ويحمل الصحيحة على احد الوجوه التى ذكرنا فى تاويلها فيجتمع ذلك بين جميع الروايات وح يكون الترجيح للقول المشهور
كما هو المشهور ثم انه لما كان فى تفسير اية الحشر اختلاف بين المفسرين وكلام اكثرهم خال عن تفصيل القول فيه وتحقيقه فلا باس ان نذكر الوجوه
المستفادة فيه من كلامهم ونشير الى ان الموثقة المذكورة تنطبق على اى منها فنقول ان طائفة منهم حملوا الفئ فيها على ما يؤخذ من الكفار بغير قتال
منهم من جعل الاية الثانية بيانا للاولى وتفصيلا لحكمها وقالوا ان كل فئ بهذا المعنى فهو لله وللرسول وما كان لله فهو للرسول فكله للرسول
لكن ينبغى للرسول ان يقسم على الوجه الذى فصل فى الاية الثانية اى الستة او الخمسة على اختلاف القولين فيه وربما قيل بوجوب القسمة عليه على احد
الوجهين وان هذا الاتفاق الحكم او لا يكون الجميع للرسول لجواز ان يوجب على احد صرف مال خاص له فى مصرف خاص ومنهم من حكم بان الاولى فى
خصوص ما اخذ من بنى النضير وجعل ضمير منهم راجعا اليهم وحكم بان ذلك كله للرسول والثانية فى سائر ما افاء الله بالمعنى المذكور وحكم بانه يجب او
ينبغى قسمته على الوجه المذكور فيها وظ كلام الشيخ فى التبيان ان هذا هو المعروف بين اصحابنا وطائفة من المفسرين حمل الفئ فى الايتين على الغنيمة وحكم
بوجوب قسمتها على ما فصل فى الاية الثانية اى الاقسام الخمسة كما هو المعروف بين العامة او الستة كما هو المش عندنا ولما كان ظاهرها وجوب القسمة كلها على
الوجه المذكور وهو ينافى اية الغنيمة من تخصيص تلك الغنيمة بالخمس جعلوا اية الفئ منسوخة باية الغنيمة وربما احتمل بعضهم تقدير خمسه بعد وفائدة ويمكن ايضا
حمل ما افاء الله على خصوص الخمس فانه الراجع الى الرسول حقيقة والباقى فى المقابلة فلا رجوع له اليه اصلا ومع هذا ينطبق ايضا الفئ على اية الغنيمة
هذا ولا يخفى ان ظ هذا الحديث هو ما نقلنا من المعروف بين اصحابنا ان الاية الاولى فى بنى النضير وان كله للرسول والثانية فى سائر ما افاء الله وانه
يقسم على ما ذكر فيها وقوله بمنزلة المغنم اى بمنزلة الخمس فى الغنم فكما ان ههنا يقسم الخمس بالقسمة المذكورة فههنا يقسم كل الفئ كذلك فلا منافاة بين الايتين ولا
حاجة الى القول بالنسخ ثم ان ههنا خلافا اخر وهو ان المش بين الاصحاب ان المراد بذى القربى هو خصوص الامام ونقل عن بعض اصحابنا ان المراد به
جميع قرابة النبى من بنى هاشم وهو مذهب الشافعى وجماعة من العامة الا انهم اضافوا بنى المطلب الى هاشم ايضا لكنهم لم ينقلوا ان هذا البعض ايضا هو من القائل
بالستة يقسم الخمس عنده ستة اقسام وكان اثنان منها لله ولرسوله وكلاهما للرسول فى حياته وينتقل عنه الى الامام بالولاية والسهم الثالث لجميع اقارب
النبى من بنى هاشم والثلاثة الباقية للاصناف المذكورة فيكون للامام ثلث الخمس وان كان قائلا بالثانى فيكون للنبى سهم واحد من الخمس وينتقل منه بعد
رحلته الى الامام بالولاية والاربعة الباقية كما ذكر فى الاول فيكون للامام خمس الخمس ولا يخفى انه على الوجهين لا بد اما من جعل الثلثة الاخماس عامة للاقارب
وغيرهم من سائر الناس كما هو مذهب بعض الاصحاب لظ عموم الثلثة فى الاية الكريمة او يجعل ايضا مختصة بهم لكن يجعل سهم ذى القربى عاما للاغنياء منهم ايضا ولو
لم يقل باحد الوجهين لم يحصل التقابل بين الاقسام كما هو ظ عموم ذوى القربى وقال السيد الاجل المرتضى رح فى الانتصار فان قيل فى حمل ذوى القربى
فى الاية على جميع ذوى القرابات من بنى هاشم يلزم ان يكون ما عطف على ذلك من اليتامى والمساكين غير الاقارب لان الشئ لا يعطف على نفسه قلنا لا يعطف بعض
على صفة اخرى والموصوف واحد لانهم يقولون جاءنى زيد العاقل الظريف الشجاع والموصوف بهما واحد قال الشاعر الى الملك القرم وابن الهمام وليث
الكتيبة فى المزدحم والصفات كلها لموصوف واحد وكلام العرب مملو من نظائر ذلك انتهى ولا يخفى ان ما ذكره وان امكن تصحيح العطف لكن غير انه لا يظهر من
الاية الكريمة تعدد السهام الاربعة الاخيرة بل الظ منها سهم واحد للموصوف بجميع الصفات الاربعة الا ان يقال ان هذا القائل لعله لا يثبت تعدد السهام
من الاية بل بدليل اخر كالاجماع والاخبار ويثبت ايضا عدم اعتبار اجتماع جميع الاوصاف بدليل من خارج فلا يلزم عنده لو لا الاجماع صفة ذوى القربى مع واحد
او اثنين من الاوصاف الثلثة الباقية ولا يلزم اجماع الجميع على ما ذكره فى تصحيح العطف بما هو لتصحيح عطف ما ذى القربى مع كون الموصوف لكل من الثلثة ابدا
احدهم ان يكون هو ذى القربى فيصح ذلك بان عطف الثلثة عليه باعتبار تعدد الوصف وان اتحد الموصوف فيحمل الاية على تعدد السهام بتعدد الاوصاف وان اتحد
الموصوف فى كل اثنين منها ولا يخفى ما فيه من التعسف والظ فى توجيه مذهبه ما ذكرنا من احد الوجهين ثم اعلم ان العلامة ره بعد ما نقل عن السيد المرتضى
ما نقل عن بعض علمائنا ان سهم ذى القربى لا يختص بالامام بل هو لجميع قرابة رسول الله من بنى هاشم قال ره وقال ابن بابويه فى المقنع وكتاب من لا يحضره
الفقيه وهو اختيار ابن الجنيد فانه قال ره هو مقسوم على ستة اقسام سهم الله يلى امره امام المسلمين وسهم رسول الله لاولى الناس به رحما واقربهم اليه
نسبا وسهم ذوى القربى لاقارب رسول الله من بنى هاشم وبنى المطلب بن عبد مناف ان كان من بلدان اهل العدل انتهى ولا يخفى ان ابن الجنيد غير
البعض الذى نقل عنه السيد فان ذلك البعض خص القرابة ببنى هاشم وابن الجنيد اضاف بنى المطلب ايضا موافقا للشافعى فمراده ان جعل القرابة اعم من الامام
وعدم التخصيص به اختيار ابن الجنيد ايضا وان اختلفا بعد ذلك فيما ذكرنا من انه لم يذكر وان هذا البعض هو من القائلين بالستة او الخمسة انما هو فى البعض
الاول واما ابن الجنيد فهو من القائلين بالستة كما هو صريح كلامه […] لما ذكرنا لكن الظ ان البعض الذى نقل السيد ايضا من القائلين بالستة
فانه فى الانتصار جعل مما انفرد به الامامية وجوب الخمس فى الاشياء التى فصلها ولم يذكر فى كيفية القسمة الا القسم ستة اقسام وان ثلثة منها السهام الاول
وسهم ذى القربى ثم قال ومنهم من لا يخص الامام بسهم ذى القربى بل يجعله لجميع قرابة الرسول من بنى هاشم وهو ظ فيما ذكرنا بل ظ كلامه بعد ذلك […]
الاجماع على التقسيم بالستة والظ ان القائل بالخمسة ايضا يقول بهذا القول لان ظ الصحيحة التى هى حجته كما اشرنا اليه وكلام العلامة فى […] ايضا
ظاهره ذلك فانه قال وقال بعض اصحابنا يقسم خمسة اقسام سهم الله لرسوله وسهم ذى القربى لهم والثلثة الباقية لليتامى فان ظ قوله لهم دون
وكذلك كان ينظر الى هذا جعل الفاضل الاردبيلى المش بين الاصحاب انه ستة اقسام نصفه للرسول وبعده للامام ونصفه للباقين المذكورين

وجعل مقابلة قول بعض الأصحاب بانه مقسوم خمسة اقسام سهم له وللامام بعده والاربعة لغيرهم وذكر انه احتج بما في صحيح ربعي من ان ما نقله لم ينقل صريحا
من القايل بالخمسة وانما المنقول هو ما فصلنا من الخلاف في المقامين ولكن حجة القول بالخمسة وصاحب هي ظاهرها ما ذكره فتدبر ثم ان ظاهر كلام ابن الجنيد

[illegible]

ثلاثة منها للامام ع وهي سهم الله وسهم رسوله وذو القربى وهذا النصف وهو نصف الخمس يصرف الى الامام ع ان كان حاضرا والى نوابه وهم الفقهاء العدول الامامية
الجامعين لشرائط الفتوى لانهم وكلائه ثم يجب عليهم صرفها بحسب مذهبهم

وتلك الروايات وان كانت مرسلة لكن ينجبر ...

[illegible]

في نهب منهم الى جواز صرفه الى الاصناف على سبيل التتمة كما هو المشهور بين المتأخرين منهم بصرفه على

الى خلد بجز قال قال ابو عبد الله اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وفي سند الاولى الكافي محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى وفي سند الاوائل في محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى وفي كتب الرجال محمد بن الحسين عن العرزمي روى عن محمد بن الطلحي ولم يذكر لنا جرحا ولا تعديلا ولكن ذكروا في محمد بن عيسى الطلحي انه له دعواه الايام نسب اليه فقال ابن الطلحي ويقرب من ذلك الظن ان ما اسنداها وفيه بدل محمد بن الحسين محمد بن الحسن شمعون وهو على ما في صه واتفق ثم غلا وكان ضعيفا جدا فاسد المذهب واضيف اليه احاديث في الوقف وهو لا يلتفت اليه ولا الى مصنفاته وساير ما ينسب اليه ومثله في جش ايضا ومحمد بن الحسين على هذا مشترك وفي السند داود بن حصين وفي نقل صه عن الشيخ انه واقفي وكذا عن ابن عقدة ونقل عن النجاشي انه ثقة قال والاقوى عندي التوقف في روايته واما عمر بن حنظلة فلم ينص الاصحاب عليه بجرح ولا تعديل ولكن الشهيد في شرح الدراية قال لكنه قد حقق توثيقه من محل اخر وسنده فيه على ما نقله عنه ولده المحقق صاحب المعالم هو رواية يزيد عن يزيد بن خليفة قال قلت لابي عبد الله ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال اذا لا يكذب علينا ويزيد هذا لم يوثقوه وقالوا انه واقفي ومع ذلك فلا يبعد ان الرواية على عدم كونه مطلقا بل يحتمل عدم كذبه في خصوص ما رواه من الوقت فلو كان مستند الشهيد هو تلك الرواية على ما نقله ولده فلا عبرة بما حققه وبالجملة فهذه الرواية مع ما فيها من ضعف السند قد تلقاها الاصحاب بالقبول حتى انها اشتهرت بمقبولة عمر بن حنظلة فاعتقدوا الى ضعفها منجبر بذلك واما الرواية الثانية فهي ايضا ضعيفة السند جدا لان فيه معلى بن محمد وفي صه انه مضطرب الحديث والمذهب وانه قال ابن الغضائري نعرف حديثه وننكره ويروي عن الضعفاء ويجوز ان يخرج شاهدا وابو خديجة هو سالم بن مكرم وقال الشيخ في ست انه ضعيف وفي جش انه ثقة وفي صه الوجه عندي التوقف فيما يرويه لتعارض الاقوال فيه وبالجملة فلا اعتماد على سند هذه الرواية ايضا لكن ينجبر ذلك عندهم بشهرة عمل الاصحاب بها ثم ان غاية ما يدل عليه الروايتان وجوب العمل بحكم الفقهاء من اصحابنا في المنازعات والخصومات واما كونهم وكلاء لهم في ضبط اموالهم وحقوقهم كما توهمه عبارة الشهيد فلا دلالة لهما عليه كان غرض الشهيد ايضا ليس ذلك بل التعليل لتصحيح كونهم نوابا للامام وكلاء في الحكم بين الناس اذ لو اعتقدوا كونهم وكلاء ايضا لينبغي ضبط اموالهم وحقوقهم فينبغي الحكم بوجوب دفعها اليهم مع انهم لم يحكموا به بل جوزوا واضبط من وجب عليه بنفسه كما اشار اليه المصنف ايضا بقوله ويحفظ وشرحه الشهيد وعلى هذا يجوز الدفع اليهم باعتبار ان الواجب حفظه بنفسه او بغيره لي ثقة يحفظه للامام فلو كان الثقة غيرهما لم يجز الدفع اليه واما تجويزهم ان يعمل فيه الفقيه على رايه وعدم وجوب الحفظ التام فلعله اعتقدوا ان للفقيه العمل برايه في كل باب لانه اذا جعلوه حاكما على الناس فينبغي ان يجري على رضاهم بحكمه في اموالهم ايضا وان لا يردوا عليه حكمهم فيها والمناقشة فيها مجال والله يعلم **قوله** ومن يذهب منهم الى جواز صرفه الى الاصناف على سبيل التتمة اعلم ان للاصحاب في حكم الخمس زمان الغيبة اختلافا كثيرا كما فصله شيخنا العلامة في المنتهى وقال اختلف الاصحاب في حديث الخمس عند الغيبة فلكل فريق منهم الى مقال فمنهم من يسقط فرض اخراجه لغيبة الامام بما تقدم من الرخص فيه في الاخبار وبعضهم الى كنزه ويتناول خبرا واردا ان الارض تظهر كنوزها عند ظهور الامام وانه اذا قام دلّه الله على الكنوز فيأخذه من كل مكان وبعضهم يرى صلة الذرية وفقراء الشيعة على طريق الاستحباب ولست ادفع قرب هذا القول من الصواب وبعضهم يرى عزله لصاحب الامر عليه السلام فان خشي ادراك الموت قبل ظهوره وصى به الى من يثق به في عقله وديانته فيسلمه الى الامام ان ادرك قيامه والا وصى به الى من يقوم مقامه بالثقة والديانة ثم على هذا الشرط الى ان يقوم الامام وهذا القول عندي اوضح من جميع ما تقدم من الحق لان الخمس حق يجب لصاحبه لم يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء اليه فوجب حفظه عليه الى وقت ايابه والتمكن من ايصاله اليه او وجود من انتقل الحق اليه ويجري ذلك مجرى الزكوة التي يعدم عند حلولها مستحقها فلا يجب عند عدم ذلك سقوطها ولا يحل التصرف فيها على حسب التصرف في الاملاك او يجب حفظها بالنفس او الوصية بها الى من يقوم بايصالها الى مستحقها من اهل الزكوة من الاصناف وان ذهب ذاهب الى ما ذكرنا في شطر الخمس الذي هو خالص للامام وجعل الشطر الآخر لايتام آل محمد وابناء سبيلهم ومساكينهم على ما جاء في القرآن لم يبعد اصابته الحق في ذلك بل كان على صواب وانما اختلف اصحابنا في هذا الباب لعدم ما يلجأ اليه فيه من صريح الالفاظ وانما عدم ذلك لموضع تغليظ المحنة مع اقامة الدليل بمقتضى العقل والاثر من لزوم الاصول في خطر التصرف في غير المملوك الا باذن المالك وحفظ الودايع لاهلها ورد الحقوق انتهى وحجة من قال بالسقوط هي الاخبار الدالة على الرخص كما اشار اليه وهي كثيرة وقد تقدم في كلام المفيد طرف منها وانا اذكر جميع ما وقفت عليه منها فمنها ما تقدم في صحيحة الحرث بن المغيرة النصري على ما في المدارك عن ابي عبد الله قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى اباءي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ولا يخفى ان ظاهر الصحيحة مع التعليل الذي للتحليل يدل على كون التحليل عاما في جميع الائمة وعدم الاختصاص بخصوصه لكن لا يعلم منه الا تحليلهم حقهم في الارباح ولا ظهور له في تحليل ساير اصناف الخمس ايضا لا ظهور له في ذلك فان ضبط خمس الارباح لا يخلو عن عسر وينقل ايضا على اكثر الناس اداؤه فيمكن ان يصير ذلك سببا لتحليلهم حقهم للشيعة ولتطيب ولادتهم واما ساير الاصناف فلما لم يكن فيها ما ذكر من العسر والحرج لم يحللوها لهم وايضا فلا ظهور لها الا في تحليل حقهم فان كان خمس الارباح مخصوصا بهم كما يستفاد من طرف من الاخبار كما اشرنا اليه سابقا فيكون التحليل في الكل وان كان حكمه حكم خمس الغنايم من جهة ان قسمته بين الامام وساير المذكورين كما هو مذهب الاكثر فالكلام فيه لانها على حقهم منه واما ساير السهام فيمكن بقرينة التعليل كون التحليل شاملا لها ايضا بان يكون لهم الاخبار في امثال هذا لكن لا يمكن الحكم بما ذكر ثم ان ظاهر اطلاق التحليل الخمس مطلقا لكن لا يمكن بقرينة التعليل تخصيصه بما يتعلق بالولد فالحكم باطلاق التحليل يحتاج الى دليل عن اشكال هذا كله في اول الخبر واما قوله في اخره فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فيحتمل العموم ويحتمل ايضا ان يكون الاضافة فيه للعهد فيكون المعهود هو الحق المذكور في سابقه فلا يمكن الاستدلال به على العموم والله تعالى يعلم ومنها الصحيح المتقدم ايضا من زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر قال قال امير المؤمنين عليه السلام هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك وابائهم في حل وهذا مطلق في حقهم ولا ظهور له في خصوص الارباح لكن يمكن التخصيص في الارباح بقرينة ما ذكرنا في العسر والثقل فيه دون غيره ويحتمل ان

فمنها ما ذكرنا

فمنها ما ذكرنا من قرينة التخصيص بالمناكح بل ظاهره تحليل المناكح والمآكل ولا يبعد التخصيص بها بقرينة التعليل الوارد في الاخبار الاخرى ويكون تحليل المآكل باعتبار مدخليتها ايضا في طيب النطفة هذا واما الاختصاص بحقهم او شموله لساير الشركاء ايضا فالكلام فيه كما في الحديث السابق ومنها رواية عبد الله بن سنان وحكم سوده بن عيسى المتقدم ولو قد تكلمنا هناك فيها استفادة منها فلا حاجة الى الاعادة ومنها صحيح ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم وهذا ايضا ظاهر في مطلق الخمس ويمكن التخصيص بالارباح كما ذكرنا في سابقه وفي عموم التحليل وتخصيصه بالمناكح مثل الحديث الاول بوجود قرينة التخصيص فيه ايضا في عموم التحليل بجميع الخمس لجميعهم مثل الاولين ومنها ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن مسلم وفي بعضهم تصحيح طريقه اليه لكن فيه كلام عن احدهما قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيامة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم او لتزكى ولادتهم ورواها الشيخ ايضا في التهذيب بسند ضعيف وفيه بدل لتزكوا او لتزكو ولادتهم لتزكوا اولادهم والكلام فيه كما في سابقه ومنها ما رواه الشيخ في الخمس وابو شاذ عن ابي سلمة سالم بن مكرم وفي توثيقه وضعفه خلاف وفي صحته توقف فيما يرويه لتعارض الاقوال فيه عن ابي عبد الله قال قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله فقال له رجل ليس يسئلك ان يعترض الطريق انما يسئلك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى يوم القيامة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له ولا والله ما اعطينا احدا ذمة وما عندنا لاحد عهد ولا لاحد عندنا ميثاق وظاهره وجوب الخمس في التجارات وكذا في الميراث والهبة فيؤيد مذهب ابي الصلاح ثم ان ظاهره تحليل حقهم في المناكح مطلقا وكذا في الميراث والتجارة والهبة فيدل على تحليل في مطلق الارباح لعدم القول بالفصل بين التجارة وغيرها من الارباح لا تعرض فيه لباقي الاصناف وغير المناكح واما اختصاص التحليل بحقهم او شموله لجميع الخمس فمثل الروايات السابقة ومنها ما رواه الشيخ عن داود بن كثير الرقي وفي سندها جهالة وفي داود اختلاف ورواه الصدوق ايضا في العلل بسند كالصحيح وفي الفقيه ايضا بطريقه ايضا جهالة كما ذكرنا عن ابي عبد الله قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك والظاهر ان المراد بفضل مظلمتهم هو مطلق الخمس او خمس الارباح الذي اشترك الناس في منع حقهم منه اكثر والظهور على التعميم على تحليل ذلك للشيعة ولا دلالة فيها على حق الشركاء ايضا ومنها ما رواه ايضا في الحسن لو شاء عن الفضيل عن ابي عبد الله قال من وجد برد حبنا في كبده فليحمد الله على اول النعم قال قلت جعلت فداك ما اول النعم قال طيب الولادة ثم قال ابو عبد الله انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم فانه يشمل التحليل لتطيبوا ولا دلالة في الحديث على هذه من اطلاق تحليل امهات الشيعة لابائهم فانه يشمل التحليل من الخمس لكنه يختص بالمناكح وفي اختصاصه بحقهم او شموله لحق الشركاء ايضا ما تقدم واما اول الخبر فيدل على الولاية وانهم اصحابنا كما ذكره الشيخ في التهذيب عن الغنيمة في خمسها الخمس وهو كل ما اخذ من الكفار من غير قتال فيحل لاهلها وكان في ذلك الشرط وان لم يكن صحيحا في المذكورين في الآية الكريمة وهم ارباب الخمس ايضا فتحليله لا يدل على تحليل الخمس الا ان يتمسك بالتعليل المذكور ولكن فيه اشكال وهو انهم قالوا ان الفيء بعد الامير المؤمنين لفاطمة فلا وجه لتكليفهم بها التحليل المذكور الا ان يقال ان ما ذكر من كونه بعده للائمة انما هو بعدها لكن يحتمل ان ما لها الرجوع منه له والله يعلم ومنها صحيح الفقيه عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لابي جعفر الى رجل يسأله ان يجعله في حل من ماكله ومشربه من الخمس فكتب بخطه من اعوزه شيء من حقي فهو في حل وهو عام في حقه من الخمس وغيره لكن يختص بمن اعوزه شيء من حقه اي محتاج اليه ومنها ما رواه ايضا عن يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك يقع في ايدينا الارباح والاموال وتجارات نعرف ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وفي السند محمد بن سنان وهو ضعيف في المشهور ورواه في الفقيه ايضا عن يونس بن يعقوب وطريقه الى يونس لم يذكر في المشيخة وذكر في ترجمة الصدوق وطريقه كما ذكر عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن الحكم بن مسكين عن يونس بن يعقوب ثم نقل انه روى في الفقيه ايضا ويحصل بهذا السند باعتبار ما ذكره في ديباجته كما هو المشهور لم يتم الكتاب الذي نقل عنه وكانه سقط من قلمه ولو هو الفقيه كما يظهر مما نقلنا وكذا المقنع اذ ليس فيه ذلك ولكن كتب الصدوق كثيرة وليس لي مجال التفحص لها حتى اجد انه في اي منها ومانقله من رجال السند لا بأس بهم غير الحكم بن مسكين فانه لم يوثق في كتب الرجال لكن قالوا ان له اصلا يرويه ابن ابي عمير عن الحسن بن محبوب عنه هو يدل على اعتباره مع ما ذكروا في ابن ابي عمير من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ثم ان عدم الانصاف في تكليفهم ذلك اليوم يمكن ان يكون باعتبار شدة التقية في زمانه والخوف على الشيعة في ايصال المال اليهم او باعتبار كثرة ما يقع فيه من الحيل عليهم وقلة ما يصل اليهم من حقوقهم وكان الثاني اظهر وعلى كل حال ظاهره مخصوص بحقهم ولا اشتمال فيه على السهام مخصوص بزمانه عليه السلام ان الخوف او زيادة الحيل عليهم وحرمانهم في حقوقهم بمرتبة لا يكون مثلها في بعض الازمان قبل قيام القائم ايضا فيشكل الحكم في ساير الازمان الى ظهوره عليه السلام وهو ظاهر ومنها ما رواه الصدوق في كتاب العلل في الصحيح عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال ان امير المؤمنين حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم وظاهره تحليل كل الخمس مطلقا ويمكن التخصيص بالمناكح بقرينة التعليل ومنها رواية الشيخ في الصحيح عن عمر بن يزيد قال رأيت ابا سيار مسمع بن عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله مالا في تلك السنة فرده عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله المال الذي حملته اليه فقال اني قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك او اعرض لها وهي حقك الذي جعله الله تعالى لك في اموالنا فقال وما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا قال قلت له انا احمل اليك المال كله فقال لي يا ابا سيار قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك وكلما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم وساير من كان في ايديهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فياخذ الارض من ايديهم ويخرجهم عنها صغرة ومسمع ممدوح ونقل عن المحقق الشيخ علي بن فضال توثيقه ولا عبرة بتوثيقه لكن يؤكد مدحه فالحديث حسن وان تم خبر انه انما يدل

على تحليله

على تحليله لخصوص سهم ولا يدل على العموم ولكن يظهر منه ان الامام اختار تحليل كل الخمس كما احتملنا سابقا واخرى يدل على تحليل خصوص الارض لكل الشيعة
فلا يجب شيء غيرها ثم ان قولهم فنجبيهم طسوق ما كان في ايدي سواهم كانوا قال فهي ينبغي ان يكون صرف المضارع فيه مفعولا على انه من اجبى بزيادة الهمزة
لتعدية الفعل المتعدي الى مفعول ثان بمعنى نصيرهم جباة لخراج ما كان في ايدي غيرهم بعد ولا يرد على هذا التوجيه خلو ما يحضر من كلام اهل
اللغة عن ذكر استعمال الجبو في هذا المعنى بالاحاطة ما تقرر في محله من ان زيادة الهمزة في مثله لمعانيها المعهودة موقوف على السماع لانا نجيب بان
وقوعه في نحو هذا الحديث وجه من السماع واحتمال الخلل فيه يخرج الكلام عن الافادة فتامل ايضا اليه ينتهي ولا يخفى انه على ما قراه ايضا بعد تسليم صحته لا
يظهر للكلام معنى يقبله الطبع كان في ظني ان فيه سقطا او التصحيف فنجبيهم طسوق ما كان في ايديهم واما ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم او نحو ذلك
مما يؤدي هذا المعنى ثم بعد ذلك وجدت هذا الحديث في اصول الكافي في باب ان الارض كلها للامام في الصحيح ايضا عن ابي العباس هكذا وكل
ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا فيجبيهم طسوق ما كان في ايديهم ويترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي
غيرهم فان كسبهم من الارض حرام فحمدت الله تعالى على ما رايت من حسن ظني فانه لم يكن من بعض الظن ثم ان زاد في اخر الخبر قال عمر بن يزيد فقال لي
ابو سيار ما ارى احدا من اصحاب الضياع ولا ممن يلي الاعمال يأكل حلالا غيري الا من طيبوا له ذلك ومنها ما رواه في التهذيب في الصحيح ورواه في المقنعة ايضا عن
الحكم بن علباء الاسدي وفيه كرم في صحو اقتصر في حاله على نقل هذا الحديث عنه قال وليت البحرين فاصبت بها مالا كثيرا فانفقت واشتريت ضياعا
كثيرة واشتريت رقيقا وامهات اولاد وولد لي ثم خرجت الى مكة فحملت عيالي وامهات اولادي ونسائي وحملت خمس ذلك المال فدخلت على
ابي جعفر فقلت له وليت البحرين فاصبت بها مالا كثيرا واشتريت متاعا واشتريت رقيقا واشتريت امهات اولاد وولد لي وانفقت وهذا
خمس ذلك المال وهؤلاء امهات اولادي ونسائي قد اتيتك به فقال اما انه كله لنا وقد قبلت ما جئت به وقد حللتك من امهات اولادك ونسائك
وما انفقت وضمنت لك علي وعلى ابي الجنة ولا يخفى ان التحليل فيها يختص بالحكم وظاهر كلامه ان كل ذلك الخمس ويمكن ان يكون ذلك باعتبار
ان ما اصيب من اعمال الظالمين يكون كله للامام وح لم يصرح فيه بتحليل الخمس فتدبر وقريب من هذه الروايات ما رواه في التهذيب بسند فيه [illegible] عن
ابي حمزة ورواه في المقنعة بحذف الاسناد عن ابي حمزة عن ابي جعفر قال سمعته يقول من احللنا له شيئا اصابه من اعمال الظالمين فهو له حلال
وما حرمناه من ذلك فهو حرام ومنها ما رواه ايضا عن الحارث بن المغيرة النصري بسند ضعيف قال دخلت على ابي جعفر فجلست عنده فاذا نجية قد
استأذن عليه فاذن له فدخل فجثا على ركبتيه ثم قال جعلت فداك اني اريد ان اسألك عن مسألة والله ما اريد بها الا فكاك رقبتي من النار فكانه
رق له فاستوى جالسا فقال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو الاموال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله
واول من حمل الناس على رقابنا ودماؤنا في اعناقهما الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت وان الناس ليتقلبون في حرام الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت
فقال نجية انا لله وانا اليه راجعون ثلث مرات هلكنا ورب الكعبة قال فرفع فخذه عن الوسادة واستقبل القبلة فدعا بدعاء لم افهم منه شيئا الا
انا سمعناه في اخر دعائه وهو يقول اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا قال ثم اقبل الينا بوجهه فقال يا نجية ما على فطرة ابراهيم غيرنا وغير
شيعتنا وظاهره تحليل مطلق حقوقهم المذكورة ومنها ما رواه ايضا عن معاذ بن كثير بسند ضعيف عن ابي عبد الله قال موسع على شيعتنا
ان ينفقوا مما في ايديهم بالمعروف فاذا قام قائمنا حرم على كل ذي كنز كنزه حتى يأتوه به يستعين به ولا يخفى عدم دلالته على تحليل الخمس وغيره من
حقوقهم بل انما يظهر منه تكليف اخر عليهم عند قيام القائم ليس عليهم ذلك قبله وهو ان يأتي كل ذي كنز بكنزه اليه يستعين به والمراد
بالكنز يمكن ان يكون معناه المعروف اي المال المدفون وقد جاء بمعنى الذهب والفضة وكان حمله عليهما اظهر والظاهر ان يكون ذلك في اول
قيامه قبل تسلطه ومنها ما رواه الصدوق في كتاب اكمال الدين عن محمد بن عصام الكليني قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب
قال سألت محمد بن عثمن العمري ره ان يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع
اما ما سألت عنه الى ان قال اما المتلبسون باموالنا فمن استحل منها شيئا فاكله فانما يأكل النيران واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى وقت
ظهور امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث ولا يخفى ان الحديث ومحمد بن محمد واسحق المذكوران لم يذكرا في كتب الرجال وظاهره اباحة كل الخمس ويحتمل التخصيص بحق الامام
فيه وتخصيصه بالمناكح بقرينة التعليل كما ذكرنا في بعض الروايات السابقة ومنها ما رواه في التهذيب عن عبد العزيز بن نافع وفي السند محمد بن سنان وا[illegible]
ضعفه ويونس بن يعقوب فيه اختلاف وعبد العزيز المذكور لم يذكر في كتب الرجال الا ان عبد العزيز بن نافع الاموي مولاهم كوفي ق قال
طلبنا الاذن على ابي عبد الله وارسلنا اليه فارسل الينا ادخلوا اثنين اثنين فدخلت انا ورجل معي فقلت للرجل احب ان تستاذن بالمسألة
فقال نعم فقال له جعلت فداك ان ابي كان ممن سباه بنو امية وقد علمت ان بني امية لم يكن لهم ان يحرموا ولا يحللوا ولم يكن لهم مما في ايديهم قليل ولا
كثير وانما ذلك لكم فاذا ذكرت الذي كنت فيه دخلني من ذلك ما يكاد يفسد علي عقلي ما انا فيه فقال له انت في حل مما كان من ذلك وكل من كان
مثل حالك من ورائي فهو في حل من ذلك ولا يخفى انه انما يدل على تحليله نفسه وما العمم كونه منتجا امينة ويلزمه ان يكون كله او بعضه للامام
ووجود خمس في ماله غير معلوم فعلى الاول لا دلالة فيه على تحليل الخمس اصلا وعلى الثاني فيدل على تحليل الخمس المتعلق بنفسه لكن يختص به وبمن
كان في مثل حاله ولا يدل على عموم تحليل الخمس مع ان في اخر الحديث قال فقمنا وخرجنا فسبقنا معتب الى النفر القعود الذين ينتظرون اذن ابي عبد الله
فقال لهم قد ظفر عبد العزيز بن نافع بشيء ما ظفر بمثله احد قط قيل له وما ذاك ففسره لهم فقام اثنان فدخلا على ابي عبد الله فقال احدهما
جعلت فداك ان ابي كان من سبايا بني امية وقد علمت ان بني امية لم يكن لهم من ذلك قليل ولا كثير وانا احب ان تجعلني من ذلك في حل فقال

وذلك الينا

وذلك الينا ما ذلك الينا ما لنا ان نحل وان نحرم فخرج الرجلان وغضب ابو عبد الله فلم يدخل عليه احد في تلك الليلة الا بدأه ابو عبد الله فقال
الا تعجبون من فلان يجيئني فيستحلني مما صنعت بنو امية كانه يرى ان ذلك لنا ولم ينتفع احد في تلك الليلة بقليل ولا كثير الا الاولين فانهما اغنيا
بحاجتهما ولا يخفى انه صريح في عدم عموم التحليل الا ان يقال انه ع ربما علم عدم كونه من الشيعة في الباطن وان ما اظهره كان بمحضر الناس ولا يبعد ان يقال
ان التحليل كان تحليل الشيعة لا العامة منهم والرجل الاخير لعله لم يكن من الخلص ومنها ما رواه ايضا عن علي بن مهزيار وفي السند سهل بن زياد قال كتبت اليه
يا سيدي رجل دفع اليه مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل في يده بعد الحج فكتب ع ليس عليه الخمس ولا يخفى ان غاية ما يدل
عليه نفي الخمس في الهبة لا في الارباح مط على انه يمكن ان يحمل على نفي الخمس فيما فضل بخصوصه وهو السائل اذ دخوله في الارباح ووجوب الخمس في جميعها بعد
مؤنة السنة ومنها ما رواه ايضا عن حماد بن عيسى في الحسن بابراهيم بن هاشم ايضا وبسند اخر ضعيف ايضا في كليهما عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال الخمس من خمسة
اشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة الحديث وكان وجه الاستدلال عدم ذكر الارباح فيه ولا يخفى ضعفه بعد ثبوت وجوبها بالادلة السابقة فلعل عدم
ذكرها على انه للعفو عنها للشيعة ولا يخفى ضعفه ايضا اذ ربما كان الغرض حصر ما يجب فيه الخمس بخصوصه والارباح ليست كذلك ومنها ما سبق في رواية علي بن راشد
فان فيها فقال ع لك اذا امكنهم بعد مؤنتهم اذ في زمان الغيبة لا امكان فان الظاهر ان المراد بالامكان هو امكان الايصال لا امكانه في نفسه بان لا يضطر اليه
لان قوله بعد مؤنتهم يغني عنه فان مع الاضطرار اليه يكون من المؤنة الا ان يحمل الثاني على ان المراد بالامكان هو ان لا يحتاج اليه في المؤنة وعدم تكلف
وعسر ان لا اضطرار اليه يمكن ان يكون بعد السنة وح فاستثناء المؤنة لا يفيد السقوط اذ المراد بها مؤنة السنة وعلى هذا فلا يفيد الا العفو عند
الاضطرار اليه نظير رواية علي بن مهزيار المتقدمة من اعوزه شيء من حقي فهو في حل ولا يمكن عكسه كما ذكرنا سابقا حمل مؤنتهم على مؤنتهم في العمل
بقرينة ذكرهما في بعض النسخ بانها ايضا اظهر وح فلا يغني عنه لكن الظاهر من مؤنتهم هو مؤنة السنة ومؤنة العمل والظاهر يكفي في الاستدلال لكن ينبغي ان
النهي وفي هذين دلالة هذا الحديث على السقوط وح ما ان الغيبة ان ظ سوق الحديث ارادة امكان الوصول الى الوكيل الخاص والموكل وان الحكم
لا يختص بخلاف الوكيل العام وظاهره انه يقول يكون الفقيه وكيلا عاما في اخذ الخمس ايضا لكنه يقول ان الظاهر من الامكان امكان الوصول الى الموكل ع
كما هو معروف بطريق اولى بخلاف الوكيل العام الذي هو الفقيه في حينه بعد ما عرفت من عدم ظهور وكالة الفقيه في ذلك وانه خلاف ما يفهم من كلامهم ايضا ان الظاهر اذا
امكنهم تقييد وجوب الخمس عليهم بامكان ايصاله لهم ولا يفهم منه خصوص الوكيل الخاص بل مطلق الايصال المعتبر شرعا في ايصال حق احد اليه ولو كان الفقيه
وكيلا عاما في ذلك لكان امكان الايصال اليه ايضا امكانا ما يدخل في اذا امكنهم فتدبر على ان وجه الاستدلال به على هذا التقييد لا يدل على
السقوط بالكلية مع عدم الامكان وهذا لا يأبى عن وجوب حفظه والترصد به الى تحقق الامكان كما في كل احد لا يمكن ايصال ماله اليه ووقوع امكانه بعد
ذلك هذا جملة ما وجدت مما يمكن الاستدلال به على تحليل الخمس في زمان الغيبة وفي معارض تلك الاخبار باخبار اخرى تدل على خلافها منها صحيحة علي بن
مهزيار الطويلة المتقدمة فانها تدل على وجوب الخمس في الغنائم والفوائد في كل عام واذا وجب فيها ففي غيرها بطريق اولى وحمل ذلك على كل عام من عامها
وتخصيص ذلك بعموم التحليل مع التصريح في بعضها بثبوته الى يوم القيمة بعيد جدا ومنها ما رواه ايضا في المقنعة عن محمد بن زيد الطبري بحذف الاسناد
وهو غير مذكور في كتب الرجال قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي ابي الحسن الرضا يسأله الاذن في الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم
ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العقاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا
وما نبذل ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما
تمهدون لانفسكم ليوم فاقتكم والمسلم من يفي لله بما عاهد عليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام ورواه في التهذيب بتغيير في بعض
الالفاظ لا يتغير به المراد عن سهل عن احمد بن المثنى عن محمد بن زيد الطبري وفي بعض نسخه يزيد بن بريد بدله ولعله الصواب فان في كتب الرجال ضعف سهل بن زياد ويمكن
الجمع بينه وبين الاخبار الدالة على التحليل بحمل هذا على علمه بان الرجل لم يكن من الشيعة في الباطن بما يظهره من الايمان باللسان او بانه لم يكن من خلص الشيعة بناء على
ما احتملنا من اختصاص التحليل بخلصهم او بان يقال ان التحليل فيها مخصوص ببعض الخمس كخمس الارباح كما يظهر من كثير منها وسؤال الرجل كان تحليل كل الخمس او
سؤاله كان ذلك كان في القدر الذي حللوه لعموم الشيعة ويمكن ايضا ان يكون مع تحليله لهم بسنة مؤكدة عليهم وكان فيه تجريد بناء هم
اخرجه فيحمل ما في هذا الخبر على ذلك ثم لا يخفى ان قوله ما قدرتم عليه نظير قوله في الخبر السابق اذا امكنهم فيمكن الاستدلال به ايضا على السقوط في زمان
الغيبة لعدم القدرة عليه بتقريب ما تقدم ويرد عليه ايضا ما اوردنا هناك ومنها ما رواه في التهذيب بالاسناد المذكور قال قدم قوم من خراسان
على ابي الحسن الرضا فسألوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له
لا نجعل لاحد منكم في حل ورواه في التهذيب عن محمد بن زيد السابق وفي اخره لا نجعل بلا تكرار احد منكم في حل وفي المقنعة بالتكرار ثلثا كما في التهذيب واحدا كما
في [illegible] ومنها وهو الخمس بعد قوله وجعلنا له وانت خبير بان ما ذكرنا من الوجهين الاولين في الخبر السابق يأتي فيها ايضا وفي قوله تمحضونا المودة
بالسنتكم ربما كان اشعار بما ذكرنا في الوجه الاول ومنها ما رواه في التهذيب عن ابي بصير وهو يحيى بن القاسم الواقفي الثقة بقرينة رواية علي بن ابي حمزة عنه
قال الظاهر انه قائده وهو واقفي ضعيف جدا عنه عن ابي جعفر قال كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه ولا
يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا واول الحديث في خمس الغنيمة ويمكن حمل اخره ايضا بقرينة السابق عليه وح فلا ينفي عموم
يمكن ايضا تخصيص المنع بغير المناكح او تخصيص المنع مطلقا بغير من حللوه له من الشيعة او خلصهم ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي بصير عن ابي جعفر قال
سمعته يقول من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له ومنها ما رواه الصدوق في كتاب اكمال الدين عن محمد بن احمد الشيباني

من بعضها او المناكح كما

وعلي بن احمد بن محمد الدقاق والحسين بن ابرهيم بن احمد بن هشام المودب وعلي بن عبد الله الوراق رضه قالوا حدثنا ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي
قال كان فيما ورد علي من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائلي الى صاحب الزمان ع واما ما سالت عنه من الصلوة الى ان
قال واما ما سالت عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا او يتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه وعليه
لعنة الى يوم القيمة فقد قال النبي ص المستحل من عترتي ما حرم الله ملعون على لساني ولسان كل نبي فمن ظلمنا كان في جملة الظالمين ثم فيه بعد الجواب عن
سؤال المولود واما ما سالت عنه من امر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها واداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها الى الناحية
احتسابا للاجر وتقربا اليكم فلا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه فكيف يحل ذلك في مالنا من فعل شيئا من ذلك بغير اذننا فقد استحل منا ما حرم
عليه ومن اكل من اموالنا شيئا فانما ياكل في بطنه نارا وسيصلى سعيرا الحديث ولا خدشة في سند هذا الحديث الا باعتبار ابي الحسين الاسدي فان
ادعاه الصدوق كما ذكره يدل على حسن حاله عنده وقد ذكر الشيخ ايضا في كتاب الغيبة انه قد كان في زمن السفراء المحمودين اقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات
من قبل المنصوبين للسفارة من الاصل منهم ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي ره ثم قال ومات الاسدي على ظاهر العدالة لم يتغير ولم
يطعن عليه في شهر ربيع الاخر سنة احدى عشر وثلثمائة وفي محمد بن جعفر الاسدي يكنى ابا الحسين الرازي كان احد الابواب وفي محمد بن جعفر الاسدي يكنى
ابا الحسين له كتاب الرد على اهل الاستطاعة وقال العلامة في محمد بن جعفر بن عون الاسدي ابو الحسين الكوفي ساكن الري كان ثقة صحيح الحديث الا
انه روى عن الضعفاء كان يقول بالجبر والتشبيه فانا في حديثه من المتوقفين وكان ابوه وجها روى عنه احمد بن محمد بن عيسى مثله في حرف الميم الى قوله
والتشبيه وكان ابوه وجها روى عنه احمد بن محمد بن عيسى له كتاب الجبر والاستطاعة انتهى وبالجملة فاقوالهم فيه مضطربة ولا يخفى ان ما ذكر من التشديد في
المنع انما هو اذا لم يكن التصرف بامرهم ع فلا يكون موردا للمنع ومنها ما رواه الصدوق ايضا في الكتاب المذكور في الصحيح عن علي بن ابي حمزة عن ابي بصير والسند
اليهما صحيح ولما ما هنا ذكرنا حالهما انفا قال قلت لابي جعفر ع اصلحك الله ما ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم ثم
قال قال مصنف هذا الكتاب معنى اليتيم هو المنقطع القرين في هذا المعنى النبي يتيم بهذا المعنى وكذلك كل امام بعده يتيم بهذا المعنى والاية في اكل اموال
اليتامى ظلما فيهم نزلت وجرت من بعدهم في سائر الايتام والدرة اليتيمة انما سميت يتيمة لانها كانت منقطعة القرين وهذه الرواية في الفقيه ايضا عن
ابي بصير بحذف الاسناد وهذه ايضا لا يدل على المنع فيما نقلنا عنه من المعنى انما هو اذا كان بغير اذنهم فلو ثبت التحليل منهم ع فالاكل منه باذنهم فلا منع منه
ومنها ما رواه الصدوق ايضا في الكتاب المذكور عن ابي جعفر محمد بن محمد الخزاعي رضه قال حدثنا ابو علي بن ابي الحسين عن ابيه رضي الله عنهما ورواه الطبرسي في
كتاب الاحتجاج عنه قال ورد علي توقيع من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه ابتداء لم يتقدمه سؤال بسم الله الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين على من استحل من مالنا درهما قال ابو الحسين الاسدي ره فوقع في نفسي ان ذلك فيمن استحل محرما فاي فضل في ذلك للحجة ع على غيره قال
فوالذي بعث محمدا بالحق بشيرا لقد نظرت بعد ذلك في التوقيع فوجدته قد انقلب الى ما وقع في نفسي بسم الله الرحمن الرحيم لعنة الله والملائكة والناس على
من اكل من مالنا درهما حراما قال ابو جعفر محمد بن محمد الخزاعي اخرج الينا ابو علي بن ابي الحسين الاسدي هذا التوقيع حتى نظرنا اليه وقراناه ولا يخفى ان
ظاهر الصدوق لكل من الثلثة يدل على حسن حالهم لكن الاول لم يذكر في كتب الرجال والثاني ذكروه مهملا والثالث هو ابو الحسين الاسدي وقد نقلنا
انفا ما فيه من اضطراب الاقوال ثم انه صريح في تخصيص من اكل حراما فلو ثبت التحليل بالاخبار الاولة فكل ما ثبت التحليل فيه ليس من ذلك هذا وقد عد
في الفقيه من المعاوضات رواية ابرهيم بن هاشم قال كنت عند ابي جعفر الثاني ع اذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي
اجعلني من عشرة الاف درهم في حل فاني انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج صالح قال ابو جعفر ع احدهم يثب على اموال ال محمد وايتامهم ومساكينهم
وفقرائهم وابناء سبيلهم فياخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسألنهم الله تعالى عن ذلك يوم القيمة سؤالا حثيثا ولا
يخفى ان الظاهر ان سؤاله كان لتحليل ما انفقه مما كان بيده من مال الوقف الذي على التفصيل الذي اشير اليه في جملة فيما عليه ضابط الا عن الخمس
بالمنع فيه لا يدل على المنع في الخمس ايضا فالظاهر انه كان ممن ينبغي منعه بقرينة حكمه ع بالتحليل وجهه التصريح بخلافه بعد وجه وجوه فلا يعارض الاخبار
الدالة على التحليل للشيعة هذا وقد وقفت على ما تلونا عليك من الاخبار من الطرفين يظهر لك ان ملاك الامر في هذا المقام النظر في ثبوت التحليل بالاخبار
الاولة وانه في اي شيء ثبت فنقول الظاهر ثبوته فيما يتعلق من الاولاد من الارباح بكثرة الاخبار الدالة عليه بما ما عدا ذلك فلا يمكن الحكم بالتحليل الظاهر عدم
تحليل حقوقهم فيه سواء كان باعتبار الخمس او باعتبار كون جميعه حقا لهم كالغنيمة بغير اذنه على قول من يقول بذلك ما شوركت فيها الشركاء ايضا
نعم اشكال الفاظ التحليل الوارد في الروايات ولان الظاهر من تحليلهم حقوقهم ولا تحليل حقوق غيرهم ايضا واما في غيره فليس الحكم بالتحليل ظاهرا لتجرد
عموم بعض الاخبار او اطلاقها فان ذلك لا ينهض لمعارضة عموم الاخبار الواردة بذلك وكذا الاخبار الواردة في المنع والتشديد فيه بل بعموم الاية
الكريمة المؤكدة بوجوه التاكيد ان خمس الغنيمة فيها بالمعنى العام كما هو ظ الاكثر واخبار في المنتفى عموم التحليل في خمس الارباح الظاهر عموم تحليل الوارد
في بعض الروايات السابقة ويظهر ذلك على كون هذا الخمس كله للامام كما يستفاد من طرف من الاخبار كما اشرنا اليه في كل ما يستفاد منه ذلك ونقل عن بعض
القدماء ونهايتهم الى عدم وجوب اخراج هذا القسم بخصوصه في زمان الغيبة وجعل بناؤه على ما حققه ولست خبيرا بما ذكره وان كان ظ بعض الاخبار
لكن ليس ظهورها بمرتبة يمكن ان يكون باعتبار انه بعض حقوقهم واخبار الاخذ والاعطاء ايضا في الباقي لهم وايضا التحليل الوارد فيها وان كان الظاهر فيها
كونه للكل لكن لا يبعد ايضا حمله على تحليل ما هو حقهم ع فالله اعلم ثم لا يخفى ان ما ذكره يجري في ما ذكر من ظهور مع شهرة خلافه بين الاصحاب بل ظ وذكروا الاتفاق على
تساوي الانواع في المصرف مشكل جدا وايضا صحيحة علي بن مهزيار الطويلة المتقدمة صريحة في وجوبه عليهم في الغنائم والفوائد في كل عام وهو من

الامام

الامام المتاخر فينبغي العمل عليه على انه بناء في الاخبار الدالة على التحليل الى يوم القيمة فهي تقدح فيها وايضا ما ذكرنا سابقا من شهادة الاعتبار بوجوب الخمس في
زمانها ايضا بعد العفو عنه فيها بالكلية فانه مع العفو عنها بالكلية للشيعة لا يبقى لبني هاشم من الخمس الا ساير اقسامه وظ انه يرد ولا يفي بمؤونات
مستحقيهم مع ان الظاهر تشهد به الاخبار ان الخمس جعله الله تعالى لهم عوضا من الزكوة ليكتفي به مؤنتهم ويستغنوا به عن الزكوة بالتحمل كما اشرنا اليه سابقا
ان يكون العفو الوارد في الاخبار فيه هو باعتبار استثنائهم بالمؤنة وان يكون ذلك عفوا منهم عن الشيعة لتطيب ولادتهم ولا يكون ذلك
بالنص من الله تعالى او بحجة فلا يمكن الحكم بعفوه زائدا على المؤنة المستثناة فلا ينبغي لاحد منهم شيء مما زاد عليها اذ لا يبعد ان يصير به من اهل اللوم
الوارد في توقيع الاسدي ويكون الائمة ع خصماؤه وينالهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين كما ورد في التوقيع الاخر نعوذ بالله منه هذا
ما يتعلق بالسقوط ولقد اطنبنا فيه ليظهر سقوطه وانه لعلي بعيد فلا يحتج اليه الا من هوى من هو طالب الخبر الشديد واما من هي كثيره فلا يظهر له
مستند يمكن الاستناد اليه ومجرد امكان تاويل الخبر الذي ذكروه بانه لا يصلح حجة عليه ما لم يكن الخبر صريحا او ظاهرا فيه نعم لو صح الخبر وعلم انه بالدفن يخرج
محفوظا الى زمان ظهوره ع امكن جعل ذلك نصفه في الحفظة وايصاله اليه ولكن من اين هذا العلم اذ المدفون كثيرا ما يفسد او يخرج اقا الاول
الذي اختاره المفيد فليس ببعيد لما قرر في توجيهه لكن يبعد تخصيصه بما هو حق الامام واما حق الباقي فالظ وجوب ايصاله الى مستحقيه كما اشار اليه
في الوجه الثاني وذلك لانه لا دليل على وجوب ضبط سهامهم ايضا وجوازه مع كونهم محتاجين اليه ووجود المحتاج وامكان ايصاله اليهم مع شدة حاجتهم
وتضررهم بتاخيرهم كمال الضرر وما ذكروا من استحباب دفع تمام الخمس الى الامام ع كما هو ملك او وجوبه على قول لا ينافي ايما ذكر في حال الحضور لا في حال الغيبة
لعدم ما يدل عليه والنقل الذي قال ابو الوجوه اختاره ههنا صرف لنصفه الاخر الامام نعم من خصائص حكم حال الحضور هذا ولكن الاظهر الاحوط
عندي صرفه في مستحقي بني هاشم من الشيعة لما يظهر من اخبارهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين كمال اهتمامهم ولطفهم على المؤمنين ورغبتهم في اعانة محتاجيهم
وكفاية مؤونتهم وترغيب الناس اليه وحثهم عليه حتى انه عد صلتهم ع لا سيما الذرية الطاهرة وما ورد من فضل صلتهم ومن كان عليه هذا الشان فكيف من
حال الرضا يعرف ماله الذي لا يمكن ايصاله اليه عند غيبته في هذا المصرف وانه احب اليه من ضبطه على الوجه المذكور ووصوله اليه ع وقت يكون
لم كثير حاجة اليه مع انه بحكم الزمان الحدثان وما شاهدنا من ابنائه مظنة التلف بل ما يعقد في اقصر زمان واقرب وان يكف عند تطاول القرون و
الاعصار وملاحق الدهور والادوار ويؤيده ايضا ما نقلنا من الروايات الدالة على التحليل فانه اذا حلل للشيعة ان لا يودي الخمس فحلل لهم صرفه على هذا
الوجه بطريق اولى ويؤيده ايضا ما نقلنا سابقا من روايتي احمد بن محمد وحماد بن عيسى منهما ان الامام يعطيهم ما فيه كفايتهم في السنة فان فضل شيء فهو له
وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده وعلى هذا فاذا صرف كلك بان يعطى من مستحقي بني هاشم ولا يصل اليه شيء من السهام الاخرى مؤنة سنته او يعطى من
لا يكفيه ما يصل اليه مؤونة سنته تتمة مؤونة سنته فقد صرف في اداء ما كان لازما عليه فكيف لا يرضى به واما ما ذكره ابن ادريس من حمل قوله ع من عنده
منهما على من نصيبه اي من بيت المال فان بيت المال لجميع مصالح المؤمنين ينفق منه على جميع المحتاجين سواء كانوا هاشميين او غيرهم فتوجيه لا
دلالة لهما على جواز صرف حصته ع فيهم فهنا ان قوله ع في مرسلة حماد واغناهم البلدان بمؤونتهم لان له ما فضل عنهم وكذا ما في المرسلة الاخرى فان فضل شيء
فهو له وان نقص عنهم اتمه لهم من عنده كالصريح في ان ذلك الفضل كالتتمة انما هو من الخمس بل حمله على ما ذكر كما لا يخفى ثم ان هاتين الروايتين وان ضعف سندهما
لكن مستقل عن المحقق في المعتبر ما يدل على وتو عملها الحق ان مثل هذه الروايات وان لم يصلح لتاسيس الحكم بها لعدم العلم بصحة اسناده من خارج
لكنه يصلح للتائيد التاكيد ههنا كذلك لان التعويل على ما ذكرنا فيما ذكرنا من ظهور رضاه ع بهذا وكونه احوط من الدفن والضبط وانما ذكرنا الروايتين
للتائيد فلذلك نقويه لا لتاسيس الحكم بهما فلا ايراد بما ذكر بظهر ضعف ما ذكره ابن ادريس ره حيث حكم بتحريم ذلك بالغ فيه مستدلا ان مال الحكم
يجوز فعله لغيره بحكم العقل والشرع ولا يتخذ مصنفا من اصحابنا بعد ذكر هذه المسالة الا ويودع في كتابه ويقول ان نصف الخمس يوصى به
لصاحبه او يحفظ لصاحبه او يودع لصاحبه على اختلاف العبارات فلو ادانه مستحق غيره مع بينة ويسلم الى من سواه لكان انما تضمن ايضا لهم و
لان ما ذكرنا من العلم برضا المالك بصرفه على هذا الوجه طريق شرعي لجواز ذلك ثم ما ذكره من انه لا يتخذ مصنفا من اصحابنا الا ما قد حكم فيما
ذكره فليس كذلك لان القول بجواز دفعه الى فقراء الشيعة سيما الذرية الطاهرة بل استحبابه وافضليته من جملة الاقوال في هذه المسالة من القدماء ايضا كما
يظهر مما نقلنا عن المقنعة حيث عده من مذاهب اصحابنا وقال فلست ادفع قرب هذا القول من الصواب وان رجح بعد ذلك القول الاخر على انه قد قال في
الغرية على ما نقل عنه في المعتبر ولقد ذهب الى هذا القول هذه عبارته على ما نقله في المعتبر ومتى فقد امام الحق وحمل الى الثالث ما يجب فيه
الخمس فليخرجه الى يتامى ال محمد ومساكينهم وابناء سبيلهم وليوفر قسط ولد ابي طالب لعدل الجمهور عن صلتهم ولمجيء الرواية عن ائمة الهدى ع بتوفير ما يستحقونه
من الخمس في هذا الوقت على فقراء اهلهم وايتامهم وابناء سبيلهم شيء ولا يخفى ان كلامه في ورود رواية عنهم ع بتوفير نصيبهم من الخمس في ذلك الوقت
على فقراء اهلهم وايتامهم وابناء سبيلهم وكان المراد باهلهم ال ابي طالب لا يخفى انه لو وردت رواية بهذا المضمون فهي ايضا مما يؤيد جواز دفعه في
زمان الغيبة اليهم لكن لم اقف على رواية كذلك فيما وصل الينا من الكتب وفي عبارة الرسالة على ما نقل في المعتبر على ما نقلنا وفهم مضمون الروايات
منها لا يخ عن اشكال لكن في دلالتها على مذهب المفيد تطابقا فارجع اليه هذا وابو حمزة ايضا اختار هذا القول فانه قال في الوسيلة واذا
لم يكن الامام حاضرا فقد ذكر فيه اشياء والصحيح عندي انه يقسم نصيبه على مواليه العارفين بحقه من اهل الفقر والصلاح والسداد واما اصحابنا
المتاخرون فاكثرهم استجودوا هذا القول لكن ظاهر بعضهم وجوب الصرف في ذلك ومنهم المحقق ره فانه قال في المعتبر بعد ما نقل المفيد في الرسالة الغرية ما
ذكره المفيد ره حسن لما اسلفنا من تمام ما يحتاجون اليه من حصته عند وجوده واذا كان هذا لازما في حضوره ع كان لازما في غيبته لان

ما يجب

على حسب ما يراه من بسط وغيره ومن ثم يرى انه يجب عليه ان يسوقه الى ظهوره فاذا

للفقيه الاداء وذلك عبارة الرسالة يفيد ذلك الظاهر من المعتبر فهي هذا فانه فيها استحسن ما في الرسالة وعلل بذلك الوجه كما نقلنا لكن العلامة في لف بعد ما استقرب جواز منعهم في المحاويج من الذرية للوجه التي نقلنا عنه قال ان هل يجوز التعويل في فقراء الشيعة غير الهاشميين كلام المفيد وابن حمزة يقتضي ذلك وعن فيه من المتوقفين وكان توقفه لما اشترط اليمرتان وجهه الاول الذي ذكره بعيد الجواز في غيرهم ايضا والوجه الثاني لا يفيد الا الجواز للهاشميين فتوقف باعتبار توقفه في جواز التعويل على الوجه الاول فقط ولا ريب ان الاحوط هو الاقتصار على الهاشميين وايضا الظاهر على ما ذكرنا من الوجه العمدة جواز دفع المال بنفسه اليهم نحو وعدم اشتراط الدفع الى الفقيه لكن الاكثر لم يجوزوا التصرف في حق الامام الا للفقيه وهو بناء على ان تعديلهم على لزوم ذلك عليه في زمان الحضور يجب في زمان الغيبة ايضا فيكون ذلك من قبيل اداء دين على الغائب من ماله ولا يجوز ذلك لغير الفقيه ويشهد بذلك كلام العلامة في هي فانه قال فرع اذا قلنا بصرف حصته في الاصناف فانما يتولاه من له النيابة عنه في الاحكام وهو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى والحكم على ما يأتي تفاصيلها من فقهاء اهل البيت على جهة التتمة لمن يقصر عنه ما يصل اليه عما ينظر اليه انه نوع من الحكم على الغائب فلا يتولاه غيره مما ذكرناه انتهى وفي عبارة سوء الادب جرى به القلم وينبغي فيها ما ذكرنا وفي لف ايضا مع انه علل جواز قسمته في الذرية بما ذكرنا من الوجهين حكم بان المتولي لذلك من اليه الحكم على الغائب لانه قضاء حق عليه كما يقضى على الغائب وهو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى والحكم فان تولى ذلك غيره كان ضامنا ولا يخفى ان بناء ما ذكره على الوجه الثاني الذي ذكره واما على الوجه الاول فيتجه عدم جواز تولي غير الفقيه تامل غاية الامر ان يتوقف جواز ذلك له على ان يسمع من المجتهد فتواه بجواز ذلك كما في سائر الاحكام ولكن لا ريب ان رعاية ما ذكره اولى واحوط ولا يبعد ان يكفي اذنه للمالك ان يدفعه بنفسه على استحقاقهم كما يدل عليه ما نقلنا سابقا عن س لكن الدفع اليه اولى حينئذ لحصول الاحتياط ايضا لانه ابصر بمواقعه والظاهر كثير من عباراتهم كالتي نقلنا عن مجانا وعبارة الشهيد هنا وفي المسالك ايضا **قوله** على حسب ما يراه من بسط وغيره اعلم انهم اختلفوا في وجوب حق الاصناف عليهم وجواز تخصيص واحد من الاصناف به فالمشهور بينهم هو الثاني والظاهر الشيخ في ط بوجوب البسط فانه قال على الامام ان يقسم هذه السهام بينهم على قدر كفايتهم ومؤنتهم في السنة على الاقتصاد ولا يخص فريقا منهم بذلك دون فريق بل يعطي جميعهم على ما ذكرناه من قدر كفايتهم ثم قال في اخر البحث ومتى حضر الثلثة اصناف لا ينبغي ان يخص بها قوم دون قوم بل يفرق في جميعهم وانما يختص في ذلك البلد الا فرقه منهم جاز ان يفرق ولا ينتظر غيرهم ولا يحمل الى بلد اخر انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون تفصيلا لما ذكره اولا وان المنع الذي ذكره فيه انما هو مع حضور كل الاصناف في البلد واما مع عدم حضور الجميع فيجوز الاقتصار على الحاضر منهما وظاهره انه لا ينبغي هو الكراهة فيحمل المنع الذي ذكره اولا ايضا عليها فيكون مذهبه استحباب البسط لا وجوبه كما قالوا ان في المبسوط وثانيهما ان يكون ما ذكره اولا مختصا بالامام ويكون الحكم فيه عدم جواز التخصيص وتعميم الحاضر والغائب جميعا وما ذكره ثانيا يكون حكم غيره ويكون الحكم فيهم استحباب البسط وجواز الاقتصار على الحاضر وكانهم حملوه على الوجه الثاني فنقلوا الامر الاول لعدم جواز تخصيص الامام جميع الاخماس بالبعض بان لا يعطي احد الاصناف شيئا من الخمس وبين تعميمه على بعض الاصناف لا انه يجب في كل خمس تعميمه على جميع الاصناف فان كان الكلام في الاول فما ذكره متجه لا سيما مع حصول الكل وما ذكره المتأخرون ليس بعيدا وان كان في الثاني فالظاهر هو ما ذكره المتأخرون لكن كلام الشيخ لا يدل على خلافه نعم نقل عن ابي الصلاح انه قال ويلزم من وجب عليه خمس اخراج شطره للامام والشطر الاخر للمساكين واليتامى وابناء السبيل لكل صنف ثلث الشطر ولا يخفى ان تراع المتأخرين معه متجه واحتجوا للشيخ في ط بالاية فان اللام للملك او الاختصاص والعطف بالواو يقتضي التشريك في الحكم واجيب بان الاية سوقها لبيان المصرف كما في اية الزكوة واورد عليه ان الحمل عليه خلاف الظاهر فالمصير اليه لا بد له من دليل كذا في المدارك وشرح الارشاد وللفاضل المحقق الخوانساري طاب ثراه وعنه ما فيه والحق ان يقال لا احتجاج بالاية الكريمة على ان اللام حقيقة في الملكية كما في قولهم المال لزيد ودخ فضعيفه او تدل على اشتراك الجميع فلا يجوز التخصيص منها ويدل على منع اختصاص اللام بها بل الاختصاص ايضا من معانيها لقولهم الجنة للمؤمن والمفتاح للباب والجل للفرس بل اجل موارده من هذا القبيل واذا كان للاختصاص فلا يبعد بضميمة الواو الاختصاص بهذه الاصناف واشتراك الجميع فيه وعدم استحقاق غيرهم لم دح فلا يثبت وجوب البسط الا ان يثبت كون اللام حقيقة في الملكية ومجازا في غيرها واني لهم باثبات ذلك اذ الاختصاص ايضا معنى شايع ذايع وليت الملكية اظهر منه بل الظاهر من كلام محققي اهل العربية انها حقيقة في مطلق الاختصاص فقط وان استعمالها في الملكية باعتبار انها نوع من الاختصاص ومن حمل الاية على بيان المصرف ليس مراده ان اللام يستعمل فيه حتى يقال انه خلاف الظاهر فيتوقف على دليل بل مراده ان اللام يمكن ان يكون للاختصاص ودح فلا يفيد الا بيان المصرف واختصاصه بهم فلا يفيد وجوب بسط عليهم وليس فيه ارتكاب خلاف ظاهر اصلا وكذا الكلام في اية الزكوة ومما يؤيد حمل الايتين على بيان المصرف انه لو حملنا على الملكية لهم لزم وجوب القسمة على جميع افراد كل صنف وعدم جواز القسمة الا باذن الجميع وعدم جواز تصرف الملاك قبل القسمة فيه الا باذنهم ووجوب اعطاء العين وعدم اجزاء القيمة وكل ذلك خلاف مذهبهم ثم اورد في المدارك انه لو حمل على بيان المصرف يلزم ان يجوز الصرف الجميع الى صنف واحد على اي وجه كان ولا ريب في عدم جواز صرف سهم الامام ايضا الى البواقي ودفع سهامهم ايضا الى الامام وفيه انه اذا حمل على بيان المصرف لا يلزم انه لا تدل الاية على المنع وصرف الجميع الى البعض على اي وجه كان لا ان تدل على جواز ذلك كيف ما كان ودح فلهم ان يلزموا لعدم دلالة الاية على ذلك ان اختصاص الامام بالنصف والبواقي بالباقي علم بدليل من خارج كالاجماع والاخبار نعم يرد عليهم انه لو حمل على بيان المصرف فلا يتجه حكمهم بالتقسيم الى الستة مستندا بالاية الكريمة كما اشار اليه سابقا اذ على تقدير الحمل على بيان المصرف لا يستفاد منه ذلك وظاهر ان حملها على بيان المصرف متجه وانا سلكنا لا لهم بها على التقسيم الى الستة ليس بقوي على انه لو حمل على ذلك لكان وجوب صرف كل ثلث من النصف في طائفة كما نقلنا عن ابي الصلاح هو خلاف المشهور ثم انه في المدارك بعد تتميم الاستدلال بالاية الكريمة بنحو ما نقلنا عنه قال نعم يمكن ان يقال ان الاية الشريفة انما تدل على جعل

خمس

ما وجب بحق الله مطلقا لا يسقط بغيبة من يلزمه فلذلك بعضهم جبرا وابين ذلك بين الحنفية والامامية ومنهم العلامة في اكثر كتبه وهو ما اختاره المفيد في الرسالة لجدية لما بيناه من وجوب الاتمام عليه في حال حضوره واذا وجب في حال حضوره وجب في حال غيبته لان الغيبة عموما لحق لا يسقط عنه ولو عمل احد اجمعوا اصحابنا من ابداع حصته وقسمة الباقي في مستحقيه كان حسنا اما الاباحة والتصدق فيه على وجه التحليل كما ذهب اليه بعض اصحابنا فهو غلط وفي لف بعد ما حكم بكون القول بالسقوط بعيدا عن الصواب استضعف القول بالدفن ايضا وكذا القول بحفظ الجميع والايصاء به والاقرب قسمة الخمس وصرف النصف في مستحقيه وحفظ نصف الامام على الوجه الذي ذكره ثم قال وهل يجوز قسمته في المحاويج من الذرية كما ذهب اليه جماعة من علمائنا الاقرب ذلك لما ثبت بما تقدم من الاحاديث باباحة البعض للشيعة حال حضورهم فانه يقتضي اولوية اباحة انصابهم مع الحاجة حال غيبة الامام لاستغنائه وحاجتهم ولما سبق من ان حصتهم لو قصرت عن حاجتهم لكان على الامام الاتمام من نصيبه حال ظهوره فان وجوب هذا حال ظهوره يقتضي وجوبه حال غيبته فان الواجب من الحقوق لا يسقط بغيبة من عليه الحق خصوصا اذا كان الحق لله تعالى ومنهم المصابح في س فانه قال في غيبته بل هو يدفنه او يسقط او يصرف الى الذرية وفقهاء الامامية مستحبا او يوصى به والاقرب صرف نصيب الاصناف والتخيير في نصيب الامام بين الدفن والايصاء وعليه لا صناف مع الاعواز باول نائب الغيبة وهو الفقيه العدل الامامي الجامع للشرائط الفتوى كذا في البيان حيث قال مع الغيبة اقوال اصحها صرف النصف الى الاصناف الثلثة وجوبا واستحبابا ولا يجب التسوية بينهم وحفظ نصيب الامام الى حين ظهوره ولو صرفه العلماء الى من تبقى حاصله من الاصناف كان جائزا الشرائط استجماع صفات الحكم فيهم نعم الشيخ في ط ونهاية نقل اختلافهم ولم يفصل هذا القول واقتصر على نقل الاقوال الباقية وهذه عبارة ط واما حال الغيبة فقد رخصوا الشيعة التصرف في حقوقهم فيما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد منه من المناكح والمتاجر والمساكن واما ما عدا ذلك فلا يجوز له على حال وما يستحقونه من الاخماس في الكنوز والمعادن وغيرها في حال الغيبة فقد اختلف اقوال الشيعة في ذلك وليس فيه نص معين فقال بعضهم انه جار في حال الاستتار مجرى ما ابيح لنا من المناكح والمتاجر وهذا لا يجوز العمل عليه لانه ضد الاحتياط وتصرف في مال الغير بغير اذن قاطع وقال قوم انه يجب حفظه ما دام الانسان حيا فاذا حضرته الوفاة وصى به الى من يثق به من اخوانه ليسلم الى صاحب الامر اذا ظهر ويوصي به كما وصى اليه الى ان يصل الى صاحب الامر وقال قوم يجب دفنه لان الارضين تخرج ما فيها عند قيام القائم وقال قوم يجب ان يقسم الخمس ستة اقسام فثلثة اقسام للامام تعزل او تودع عند من يثق بامانته والثلثة الاقسام الاخر تفرق على ايتام آل محمد ومساكينهم وابناء سبيلهم لانهم المستحقون لها وهم ظاهرون وعلى هذا يجب ان يكون العمل لان مستحقها ظاهرون وانما المتولي لقبضها وتفريقها ليس بظاهر فهو مثل الزكوة في انه يجوز تفريقها وان كان الذي يجبي الصدقات ليس بظاهر فان عمل عامل على احد من القسمين الاولين من الدفن او الوصاية لم يكن به باس اما القول الاول فلا يجوز العمل به على حال وكلامه في النهاية ايضا موافق لما في ط الا انه حكم فيها بان القول الاول ضد الاحتياط والاولى اجتنابه وقال في القول الاخير وهذا مما ينبغي ان يكون العمل عليه لانه على هذا يجب ان يكون العمل كما في ط وابن البراج ايضا على ما نقله في لف وافق المبسوط فانه نقل عنه انه قال يجب لمن لم يجب عليه اخراج الخمس ان يقسمه ستة اقسام ثلثة منها الى من يستحقه من الاصناف المذكورين فيما سلف والثلاثة الاخر للامام ويجب عليه ان يحتفظ بها اتام حياته فان ادرك ظهور الامام دفعها اليه وان لم يدرك ذلك دفعها الى من يوثق بدينه وامانته من فقهاء المذهب ووصاه بدفع ذلك الى الامام ان ادرك ظهوره وان لم يدرك ذلك وصى الى غيره بذلك وقد ذكر بعض اصحابنا انه ينبغي ان يدفن ويعول في ذلك على الخبر الذي يتضمن ان الارض تظهر كنوزها عند ظهور القائم والذي ذكرناه هو الاحوط والاقوى في البرائة الذمة قال وقد ذكر بعض اصحابنا انما يختص بغير المساكن والمناكح والمتاجر يجوز التصرف فيه وانه يجري مجرى ما يختص بالمساكن والمناكح والمتاجر وهذا لا يجوز التعويل عليه ولا العمل به انتهى وفيه زيادة على ما في ط يختص من يدفع اليه بالثقة من فقهاء اهل المذهب والاحوط في ترجيح ما ذكره على الدفن وهو كما ترى انت خبير بان عدم ذكر الشيخ وابن البراج القول المذكور ولا يدل على عدم القول به مع نقل مثل المفيد له وحكمه بانه لا يبعد قربه من الصواب وهو ما بلغنا في الرسالة نعم القول بوجوب الحفظ والايصاء كان اشهر في زمان الشيخين ومن تبعهما الى عصر المحقق والعلامة ثم صار ذلك القول اشهر واما القول بالسقوط فانه نقل دائما على التعيين الاسلام بن عبد العزيز فان ظ كلامه ذلك فانه بعد ما ذكر كون الانفال اليه وعدها قال فليس لاحد ان يتصرف في شيء من ذلك الا باذنه فمن تصرف في شيء من ذلك باذنه فله اربعة اخماس المستفاد وللامام الخمس وفي هذا الزمان قد احلونا ما نتصرف فيه من ذلك كرما وفضلا لنا خاصة ولا يخفى ان ظاهره عموم التحليل وقد عرفت ان المحققين من اصحابنا وعلمائهم من قال انه لا يجوز العمل به على حال ومنهم من حكم بكونه غلطا ومنهم من قال انه لا يجوز التعويل عليه ولا العمل به ومثل هذا يشكل مصير احد اليه ان رجح دليله في نظره فكيف مع عدم ظهور حجاته كما ظهر لك مما تلونا عليك ثم ان عمدة تعويلنا فيما اخترناه من جواز دفعه الى الفقراء على شهادة الحال برضاه به وكونه احب اليه من حفظه له على ما ذكره واما حديث وجوب الاتمام عليه مع الاعواز فقد جعلناه مؤيدا له ودليل الاعتماد التام عليه اما اولا فلضعف ما يدل عليه من الروايات وان تلقاها الاصحاب بالقبول فان ذلك لا يجديها الا صلاحيتها للتأييد والتأكيد كما اشرنا اليه واما ثانيا فلان لزوم ذلك عليه يمكن ان يختص بزمان حضوره باعتبار انه يجمع عنده الاخماس ويفرقها بين مستحقيها فاذا اعوز يكون مما اوضح منه ربما كان عنده ايضا او وجب اتمامه من عنده واما في حال الغيبة فلا يجمع عند الفقهاء ذلك انما يتفق احيانا ان يدفع اليهم خمس فالحكم بوجوب اداء حق الامام الى كل من علم انه لا يصل اليه من الخمس ما يكفيه لسنة لا يخلو من اشكال فانه يوجب صرف حق الامام ابدا فيهم وان لا يبقى له شيء اصلا وظاهر ان ما لزم عليه زمان حضوره ليس كذلك على انه مع قطع النظر عن ذلك ايضا لا يبعد في ان يكون الحكم المذكور مختصا بزمان حضوره ولا يكون واجبا عليه في ماله مطلقا ولا ظهوره في الروايتين المذكورتين فيه وعلى هذا فالظاهر جواز الدفع الى الفقراء من غير الهاشميين ايضا كما يدل عليه كلام المقنعة والوسيلة لكن الاولى والاحوط الاقتصار على الهاشميين واما الوجه الذي نقلنا فيه على الوجه الاخير فيختص بالهاشميين لان ما كان لازما على الامام انما هو للهاشميين لا لغيرهم فلا يجوز

حقق

كـ ابر الاستنفال الا ان عند الشراء وفي المسالك جعل اول الثلاثة المناكح ما يشترى من الغنائم المأخوذة من اهل الحرب حالة الغيبة وان كانت باسرها او بعضها للامام
ثم ذكر بعد ما ذكره ههنا من الشراء ممن لا يعتقد الخمس ولا يخفى ان الاول على القول الاول من الانفال فلو حمل الاستثناء عليه فلا بد من جعل بنائه على راى من
لا يقول باباحة الانفال حالة الغيبة كما ذكرنا في تفسير الاول للمساكن واما على القول الثاني فيتجه استثناؤه ويمكن حمل ما ذكره ههنا على المساكن فان الشراء
من تلك الغنيمة الذي استثنى انما ممن لا يعتقد الخمس وممن لا يخمس اذ لو كان ممن يعتقد الخمس فلا يتجه الاستثناء اذ لا مجال لتوهم عدم صحة الشراء منه حتى يحتاج
الى الاستثناء كما ان ما يشترى منهما خمس المعادن ونحوه هذا ثم ان حملهم على هذا الاستثناء ايضا على ما في هي المتقدمة من ان قولهم او بربحها
او تجارة يشمل ما يشترى من الغنائم المذكورة وما يشترى ممن لا يعتقد الخمس او لا يخمس جميعا وقوله او لا خادما يشتري بما له حق في الخادم ويشمل القسمين وقوله
في رواية الحرث وتجارة ايضا يشمل القسمين ثم قوله فهم في حل مما في ايديهم من حقنا عام في جميع حقوقهم لكن قد عرفت انه يمكن تخصيص الاول بما يتعلق
بالولادة بقرينة التعليل وحمل الحق المضاف على المعهود المذكور ويؤيده رواية ابي بصير المتقدمة من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل
بالجمع بينهما بتخصيص المذكور في الاولى وحمل الثانية على غيرها ويمكن الاحتجاج ايضا لاستثناء المتاجر برواية يونس بن يعقوب المتقدمة لاشتمالها على
التجارات مع انا لكن قد عرفت اختصاصها بكل زمان يكون مثل زمانه ع وهو غير معلوم لنا وكون كل زمان قبل ظهور القائم مثله غير ظ فتذكر وقال
الشهيد في المسالك وقد علل اباحة هذه الثلاثة من الاخبار بطيب الولادة وصحة الصلوة وحل المال فانا لم نقف منها على التعليلين الاخيرين وهو اعلم بما قال
واعلم ان الظ ان مرادهم بالمناكح هو ما ذكره الشهيد الثاني اولا وبالمساكن ايضا هو ما نقلنا عن المسالك اولا وما ذكره من كونه مبنيا على عدم اباحة مطلق الانفال
كذلك لكن كون المشهور منهم اباحة الانفال مط كانه ليس كذلك بل المشهور هو اباحة التصرف في خصوص الاراضي الموات وما يتعلق بها ونحوها من رؤس الجبال وبطون
الاودية وما يوجد فيها من الاشجار ونحوها واما الغنيمة بغير اذنه فليس المشهور على تقدير كونه من الانفال هو كذلك بل المشهور منهم اباحة منها هو المناكح و
المساكن اما الاول فلكثرة الروايات الدالة عليه والتعليل الوارد فيها الظاهر فيهما انه لولا اباحتها لم تحل المستبيحة بعد كونها مع كونها بكلها او بعضها
حق الامام ويوجب ذلك للشيوع اثر انهم ع اباحوا ذلك تفضلا على الشيعة رضي الله عنهم واما الثاني فكان مستندهم فيه لزوم العسر والحرج لولا اباحتهم
اذ كثير من البلاد مما فتحت بغير اذنهم ع فيكون كلها او بعضها لهم فلولا اباحتهم المساكن يلزم ان لا يجوز سكناها ولا تصح الصلوة فيها والظ انه عسر وحرج
على اهلها اذ لا يتيسر لهم تركها والجلاء منها وكذا على غير اهلها مما ينقص ما يرجع الى المؤنة فليس يبعد لاستثنائهم المؤنة عليهم وحمله على استثناء
ما زاد على الاقتصار ايضا فيهما مع عدم الاشعار به بعيد ومع ذلك فلا دليل لهم على ذلك لا سيما في الثاني هذا واما المتاجر فالظ ان المراد بها هو ما
يشترى من الغنائم حالة الغيبة وكذا ممن لا يعتقد الخمس اذ لا تزيم مستندهم فيه مع ما اشرنا اليه من الروايات لزوم العسر والحرج ايضا على تقدير عدم اباحة
الظهوران في المنع من شراء هذه كلها وكذا ما حكم الشراء من الانفال لا شرحا عظيما ينفيها في الشريعة السمحة السهلة دليل على اباحتهم لها ثم ان استثناء
الاول تم جدا ولا يبعد ان يكون مجمعا عليه كما نقلنا عن هي لشذوذ المخالف وندرته واما الاخيران فليس شهرتهما بتلك المرتبة بل ظ كلام المعتبر
استثناء المناكح فقط كما مر في المعتبر بعدما اورد طرفا من الروايات الدالة على التحليل والروايات المعارضة كما نقلناه ثم قال اعلم ارشدك الله ان ما
قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الاثار عن الائمة ع لتطيب ولادة شيعتهم
ولم يرد في الاموال وما اخرته عن المتقدمة مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد به فهو مختص بالاموال والشيخ اضاف المساكن والمتاجر ايضا فانه في ط بعدما
ذكر الانفال وحدها وانه مختص بالنبي ص وبعده للامام ع في كل عصر قال لا يجوز التصرف في شيء من ذلك الا باذنه ثم قال هذا اذا كان في حال ظهور
الامام واما في حال الغيبة فقد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم مما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم منه من المناكح والمتاجر والمساكن
فاما ما عدا ذلك فلا يجوز التصرف فيه على حال وما يستحقونه من الاخماس في الكنوز والمعادن وغيرهما في حال الغيبة فقد اختلف اقوال الشيعة فيه
انتهى وما نقلنا عنه عند نقل كلامهم في الخمس حال الغيبة ومثله في يه ايضا ولا يخفى انه صريح في اختصاص التحليل بالثلاثة وانه ليس عاما في الانفال وكان في
قوله مما لا بد منه اشارة الى ما ذكرنا من ان التحليل في الثلاثة لانها مما لا بد منها للانسان ولولا اباحتهم لها للشيعة لزم عليهم العسر والحرج المنفيان وقال ابن
ادريس ره وقد رخصوا للشيعة التصرف في حقوقهم مما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم منه من المناكح والمتاجر والمراد بالمتاجر ان يشترى الانسان
مما فيه حقوقهم ع ويتجر في ذلك ولا يتوهم متوهم انه اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس فليحصل ما قلناه فربما اشتبه انتهى وفيه تصريح بانه يكفي في
كونها مما لا بد منه حاجتهم اليها في التجارة وتحصيل الرزق فان ذلك امر لا بد منه لكثير من الناس وقال المحقق في المعتبر وفي حال الغيبة لا باس بالمناكح
به وقال المفيد ره والحق الشيخ المساكن والمتاجر اما المناكح فلانها مصلحة عامة يعسر المنع عنها فوجب في نظرائهم ع الاذن في استباحة ذلك من دون اخراج
حقهم لا بمعنى ان الواطى يطأ الحصة المختصة بالاباحة بل ان من يجب عليه الخمس يجوز ان يخرج الغنيمة بكمال الثابت في الذمة وقد يتمه الحصة فاذا اعتق
الامام ملك الحصة ما للامة وطئها بالملك التام ثم استدل بالروايات المتضمنة لاباحة المناكح ثم قال اما المساكن والمتاجر فربما يكون الشيخ قد
اعتمد على رواية ابي مسمع بن عبد الملك ورواية سالم بن مكرم ولا يخفى ان ظ هذا الكلام توقفه في المساكن والمتاجر واما اباحة الانفال مط فلم يتعرض
كلامه وكلام العلامة في هي قريب من كلام المعتبر في المناكح الا انه اضاف اليه دعوى اجماع العلماء عليه ثم قال والحق الشيخ به المساكن والمتاجر ثم قال
الدليل على الاباحة رواية سالم بن مكرم ورواية الحرث بن المغيرة النصري ويظهر منه ميل الى الحاق المساكن والمتاجر ايضا ولا يخفى ان الروايتين المذكورتين
ليس مختصا بالمتاجر ولا دلالة فيهما على المساكن ايضا ثم ينبغي ان يذكرها رواية مسمع كما نقلنا عن المعتبر فان فيها اباحة الارض ولكنها مطلقة ولا اختصاص
لها بالمساكن واما الحكم باباحة الانفال مط حال الغيبة فليس فيه ايضا وفي ير وقد اباح الائمة ع لشيعتهم المساكن والمناكح والمتاجر حال ظهور

الامام

لانه قول جماعة من الاصحاب الخ

الامام وغيبته لعدم امكان التخلص من الاثم بدون الاباحة وذلك من اعظم الامر واقوى الحاجة ولقول الصادق عليه السلام ونقل رواية الفضيل المتقدمة ثم نقل
واما المتاجر فقال ابن ادريس المراد بها ان يشترى الانسان ما فيه حقوقهم ع ويتجر في ذلك ولا يتوهم انه اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس ثم نقل رواية
الحرث بن المغيرة المتقدمة ولا يخفى انه يظهر منه القول في الثلاثة وان اعتماده فيه على ما اشار اليه اولا ولذا لم ينقل من الرواية ما يدل على المساكن ثم انه ليس
فيه ايضا حديث باباحة الانفال مط حال الغيبة لشيعتهم لمعروف بينهم ولا مما ذهب اليه الاكثر نعم هو ظ الدروس في البيان فانه بعدما عد الانفال قال ولا يجوز
التصرف في شيء من ذلك بغير اذنه فلو تصرف متصرف اثم وضمن ومع الغيبة فالظ اباحة ذلك لشيعته وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في
فائدة الوارث اما غيره فلا ولا يخفى ان اباحة جميعها وكذا في س فانه قال الاشبه تعميم الاباحة الانفال حال الغيبة كالتصرف في الارضين الموات والاجام وما يكون
بها من معدن وشجر ونبات المحويين وابن يونس والحرث نعم لا يباح الميراث الا للفقراء بلد الميت فان ظاهره ايضا تعميم الاباحة حيث استند الى رواية
ظاهرها عموم الاباحة لم يقيدها بقيد خاص ولكن ليس بصريح فيه فقد يظن بقوله تعميم الاباحة فان لفظ بقرينة اخر كلامه انه ليس المراد تعميم الاباحة بالنسبة
الى جميع اقسامها بل تعميمها بالنسبة الى الفقير والغني جميعا ثم على اي وجه حمل كلامه فالظ انه ليس مراده بالعموم ما هو المصطلح فيه اي الفهم الموافق له
ليس يجري فيه الروايات بين ما يدل على ما ذكره بل المراد ما فهم الظ فان ظ الروايات النعيم الى الغني والفقير وكذا بالنسبة الى جميع حقوقهم فقد ظهر مما تلونا
عليك ان استثناء الثلاثة هو المشهور بينهم بخلاف تعميم اباحة الانفال فاستثناؤها في كلام كل من ذكره لا باس بان يحمل على ما يختص بالانفال فان ذلك تعميم
الاباحة فيها انه يمكن ان يحمل ذلك على ثبوت ذلك الاستثناء مع قطع النظر عن جهة ايضا لدلالة المصابحة في نوع حكم باستثناء الثلاثة وتفسير المناكح بكل من
الغنيمين وكذا المساكن ثم ذكر بعد ذلك ما نقلنا عنه من كون الاشبه تعميم الاباحة مثله في البيان ايضا فتدبر **قوله** لانه قول جماعة من الاصحاب الخ
وتفسير من القائلين به وهو ابو الصلاح على ما نقل عنه وهو انه قال يلزم من تعين عليه شيء من اموال الانفال ان يصنع به ما بيناه في شطر الخمس لكون جميعها
حقا للامام ع فان اخل المكلف بما يجب عليه من الخمس وحق الانفال كان عاصيا لله سبحانه ومستحقا للعاجل اللعن المتوجه من كل مسلم الى ظالمي آل محمد ع وآجل
العقاب لكونه مخلا بالواجب عليه لافضل مستحق وكلا رخصة في ذلك بما ورد من الحديث فيها لان فرض الخمس والانفال ثبت بنص القرآن والاجماع من الامة وان اختلف
فيمن يستحقه والاجماع الحجة على ثبوته وكيفية استحقاقه وحمله اليهم وقبضهم اياه ومدح مؤديه وذم المخل به ولا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم بشاذ
الاخبار انتهى ولا يخفى ان استثناء المناكح الروايات فيه مستفيضة ولو لم يثبت الاجماع عليه فلا اقل من الشهرة العظيمة فلا باس بالمصير اليه اباحتهم لها لا
ينافي ما يدل على الوجوب من الكتاب والاجماع بل يؤكده وكيف يتمسك بالاجماع على المنع مع انه لو لم يثبت الاجماع على خلافه فلا ريب في عدم وجود الاجماع
عليه بل الشهرة العظيمة في خلافه واما المتاجر والمساكن فاستثناؤهما ايضا وان لم يكن ظهورهما في تلك المرتبة لكن قد ظهر ان المشهور هما ايضا وليس فيه ايضا
ما ينافي الكتاب والاجماع حتى لا يمكن الحكم بالظهور لكونهما مخالفا لهما هذا ونقل في المعتبر عن ابن الجنيد انه قال لا يصلح التحليل الا لصاحب الحق في زمانه
اذ لا يسوغ تحليل ما يملكه غيره وقال هذا ليس بشيء لان الامام ع لا يحلل الا ما يعلم ان له الولاية في تحليله ولو لم يكن له ذلك لاقتصر في التحليل على زمانه
ولم يقيده بالدوام ويؤيد ذلك ما رواه ابو خالد الكابلي قال قلت ان رأيت صاحب هذا الامر يعطي كل ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن قلبك شيء
فانه انما يعمل بامر الله انتهى ولا يخفى ان ظ ما نقله اختصاص التحليل بزمان امام نقل منه التحليل لا يشمل بعده كزمان الغيبة انه بنقل تحليل عن صاحب
الامر فيه وما اورده متجه لكن العلامة في المختلف نقل عن ابن الجنيد انه قال التحليل ممن لا يملك جميعه عندي غير مبرئ من وجب عليه حق منه لغير المحلل لان
التحليل انما هو مما يملكه المحلل لا مما لا يملك انما اليه الولاية فيه منتظرة في اهله الذي جعله الله لهم انتهى ولا يخفى ان ظ هذا الكلام غير ما نقله
المحقق فان ظ هذا اختصاص التحليل ان تم بما هو حقه لا مما هو حقهم وعدم شموله لسهام البواقي لا لاختصاص بزمان المحلل وعدم شموله لما بعده كما هو ظ ذلك الكلام فالظ
ان كلا من الكلامين كان في كلام ابن الجنيد او ان في احد النقلين وقع خطأ وكيف ما كان فلا يتجه على هذا الكلام منه ما نقلنا عن المحقق في نفيه عنه
الاحتجاج بان التحليل يكون مما يختص بالمحلل الا انه لا يسوغ تحليل ما ليس مملوكا له اذ هو تصرف في ملك الغير بغير اذنه واجاب بان الامام عندنا معصوم وقد ثبت
اباحته ما اباحه فيقط وهو لا يفعل غير السائغ فوجب ان يكون سائغا ولا نم ان باقي الاصناف يملكون النصف من الخمس ملكا مستقرا وانما الا به سبيل ثبت لهم
المصرف فله ع التصرف فيه بحسب ما يراه من المصالح انتهى ولا يخفى انه لو ثبت بالروايات السابقة شمول التحليل للسهام الباقية ايضا فما ذكره العلامة مجرد
الامام ع لا يفعل غير السائغ فيعلم منه ان لا اعتبار في امثال ذلك الا الى ربع التحليل لكن في ثبوت ذلك تأمل اذ لا يبعد ان يكون الاخبار المذكورة لا
يظهر منها الا تحليل حصتهم ع اذ الظ من تحليلهم هو تحليل حقهم ع لا تحليل حق الشركاء ايضا لكن التحليل المذكور في المناكح ظاهره الشمول للجميع لا يبعد الحكم
به فيها لا لما ذكرنا من الاخبار او لان يكون ما وقع من السبي بغير اذنهم كله للامام ع كما هو المشهور فيكون تحليل الجميع تحليل حقهم ع واما المتاجر فشمول
الاخبار المذكورة فيها للجميع غير ظاهر ولكن الحكم به لا يخلو من اشكال فالاحوط اداء سهامهم فيما يشترى مما فيه الخمس ممن لا يعتقد الخمس او علم عدم ادائه
اما المساكن فلا يخفى ان ظاهره متى حسنة مسمع وكلما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون عموم التحليل لا على خصوص حقهم وما ذكرنا من لزوم
العسر والحرج في خلافه كان ايضا بالنسبة الى الجميع ومن يستند اليه في استثناء المساكن فينبغي له استثناء الجميع على ان عامة الاراضي كلها للامام ع اذ الموات من جهة انها
ونحوها للشيعة حال الغيبة اباحتها والتصرف فيها تصرف المالك وما اسلم اهلها عليها طوعا ايضا كلها للامام وما فتحت عنوة بغير اذنه ع كما هو الظ
في اكثر بلاد الاسلام فالمشهور فيها ايضا كما عرفت كونها كلها للامام ع نعم على القول الاخر يكون له شركاء فيها فلا يبعد ان يحمل الخمس المذكور على الخيار مع
في شيء للناس يكون مؤنة للشيء المذكور واما ما فتح عنوة في عهد النبي ص او بعده باذن المعصوم لو وقع ذلك التي حكموا فيها بكونها للمسلمين بعد اخراج
خمسها عرفت ان فيها احتمالين احدهما ما نقلنا عن المسالك والدروس وهو ظ انه يصرف منها الخمس لا ربابه ويكون الباقي لجميع المسلمين اي يكون بيد

الوالي

والقسم الاول لانه انتفى في زمن المباني الامامية عليه فظهر الى الرشد وذو الحاجة ثلثة اقسام وهي بقية الستة لليتامى وهم الاطفال الذين لا اب لهم والمساكين
والمراد بهم هنا ما يشمل الفقراء كما في كل موضع يذكرون منفردين وابناء السبيل على وجه المذكور في الزكوة من الهاشميين المنتسبين الى هاشم
بالاب دون الام ودون المنتسبين الى المطلب اخي هاشم على اشهر القولين ويدل على الاول استعمال اهل اللغة وما خالفه يحمل على المجاز لانه خير
من الاشتراك وفي الرواية

الوالي يصرفه بما يراه في مصالح المسلمين والثالث ما نقلناه عن التحرير وانه يبقى الخمس فيها اشاعا ويقسم الوالي خمس ثمنها بين ارباب الخمس ويصرف الباقي في المصالح
المذكورة وعلى الاول لا اشكال لان الخمس قد افرز منها والباقي مصرفها مصالح المسلمين فلعلهم رأوا المصلحة في تحليل ما في ايدي الشيعة لهم اولما ورد في
الروايات الاخرى من انه اذا ظهر الحق لاصابهم اكثر مما في ايديهم وعلى الثاني يكون الخمس في كل ارض منها فلا بد من حمل التحليل على كلها كما في خبر الحنشة كما ذكرنا
من اختيارهم ذلك في مثل ذلك واعلم ان هذا كله مع ان علم كونها عامرة في حال الفتح واما فيما لم يعلم ذلك واحتمل كونها مواتا في ذلك الوقت واحياها بعد
ذلك محيي وكان في يد احد بعنوان الملك فالظ جواز بيعها وشرائها بمجرد الاحتمال المذكور وعلى هذا فلا اشكال في شيء من اراضي البلاد المفتوحة في
الازمنة السابقة اذا كانت في يد احد وادعى ملكيتها لقيام ذلك الاحتمال فيها اذ في كل قطعة يتاتى احتمال ان يكون مواتا حال الفتح وان كانت في
وسط البلد المفتوح كذلك ولعل احياها محيي بعد ذلك وصارت ملكا الى ان تنقلت اليه وايضا في البلاد المفتوحة باذن المعصوم يحتمل على الاحتمال الاول
من الاحتمالين المذكورين فيها ان يكون هذه القطعة من الخمس المؤدى الى احد من اربابه وبقي ملكا الى ان ينتقل اليه مجردا لاحتمال كاف كما ذكرنا نعم لو
وضع في زماننا فتح بلدة عنوة يتاتى الاشكال المذكور في تحليل حصر حصة غير الامام لو قيل بذلك ولابد من التمسك بخبر الحنشة كما ذكرنا والاولى رعاية
الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** والظ الاول يمكن ان يقال ان عدم تعرضها لانه تفسير للاولين بما يكون من الخمس بحيث يرجع الى استثناء المؤنة وقد
ذكرنا لا حاجة الى التعرض واما في الثالث فانه تفسير لذي القربى والظ انه لا احتياج ايضا لاستثنائه في كلام المص لان كلا منهما في الخمس الذي يجب على احد ابتداء و
جواز الشراء ممن لا يعتقد الخمس او لا يخمس مسئلة اخرى وهو في هذا المختصر كثيرا ما يترك مثلها من الفروع واما تفسير بها الاخرى فهي متعلقة بالانتقال
المص هيهنا اقتصر على عدها ولم يتعرض لحكمها ايضا فلعله هذا ايضا من ذلك فانهم **قوله** لانه نقل في البيت الطباق الامامية ذكر هذا في الرد على
ابن الجنيد فانه بعد ما ذكرناه ونقل حال الغنيمة الثلاثة قال وقول ابن الجنيد بان الاباحة انما هي من صاحب الحق في زمانه فلا يباح في زماننا ضعيف لان الروايات
ظاهرها العموم وعليه اطباق الامامية وظ ان مراده اطباق الامامية على كونها للعموم في جميع الازمان اذ لم يظهر منهم مخالف في ذلك الا من علم منهم
عمل بها في جميع الازمان ولكن حملوها على التحليل للشيعة مطلقا في خصوص المباح في خصوص الثلثة ومن بعضهم ايضا حملها على العموم في جميع الازمان
وبعضها زعم منافاتها للقران والاجماع فخصصها بزمان الحلال كما نقله ابن الجنيد خلاف ما اطبقوا عليه وعلى هذا فكان لا احتياج الى الاعتداد الذي ذكره
الش اذ لا يظهر مخالف لما ذكره حتى يقال انه لم يعبأ بشذوذه من الهاشميين هنا ثلاث مقامات الاول ان هذه الثلثة ليست على عمومها
بل لا بد من تخصيصها بها وثانيها انها تختص بالهاشميين ولا يشركهم المطلبيون وثالثها ان الهاشمي من انتسب الى هاشم بالاب فلا يكفي الانتساب بالام
اما الاول فهو المعروف بين الاصحاب والجمهور مطبقة على خلافه وانه يشترك اليتامى والمساكين وابناء السبيل من كل الناس ولا اختصاص بطائفة خاصة ونقل
عن ابن الجنيد من اصحابنا انه يقدم الهاشميون المطلبيون منهم على غيرهم لكن اذا فضل عنهم صرف في الاصناف الثلثة من غيرهم واحتج العلامة في المخ لاصحابنا
مقابل قول الجمهور بان خمس الخمس عوض عن الزكوة فيصرف الى من منع منها وبان لبني هاشم شرفا على غيرهم فيخصون بالاشراف كما اختص غيرهم بالادنى وبان
اهتمام النبي ص عن حال بني هاشم اتم من اهتمامه لغيرهم لقربهم وشرفهم فلو شاركهم غيرهم لكان الاهتمام بغيرهم اتم او قد اختلفوا بالزكوة وشاركوهم في
الخمس ولا يخفى ضعف الوجوه وعدم صلاحيتها للتاسيس لحكم بها ثم قال واحتج بما رواه الشيخ عن زكريا بن مالك الجعفي عن ابي عبد الله ع وذكر الرواية المتقدمة
عنه في بحث تقسيم الخمس الى الستة وكذا مرسلة عبد الله بن بكير ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين هناك ومثلها مرسلة حماد بن عيسى المتقدمة هناك
ايضا لكنه لم يذكرها وذكر ايضا رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع قال سمعته يقول كلاما كثيرا ثم قال اعطهم من ذلك كله سهم ذي القربى الذين
قال الله تعالى ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان نحن والله عنى بذي القربى والذين قرنهم الله بنفسه وبنبيه فقال
فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل منا خاصة ولم يجعل لنا في سهم الصدقة نصيبا اكرم نبيه واكرمنا ان يطعمنا اوساخ
ايدي الناس وهذه الروايات وان لم يصح اسنادها لكنها مع الشهرة العظيمة بين الاصحاب التي كادت ان يكون اجماعا منهم كانها يكفي الاستناد ويؤيدها
ايضا رواية عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى قال هم قرابة رسول الله ص والخمس
لله وللرسول ولنا استند الجمهور بعموم الاية الكريمة والجواب لنا ان تخصيصه بما نقلنا من الروايات وتلك الشهرة بين اصحابنا على انه يمكن ان يكون
الام والاضافة فيها للعهد بكون المعهود هو ما اخبر عنه في تلك الروايات ولا يخفى انه يجري بعض المتقدمة في الاحتجاج للتعليم الخمسة ايضا لا يخفى عن ظهور
في العموم في الثلثة فالامر فيها اسهل مما في الاية الكريمة كما لا يخفى واما قول ابن الجنيد فلم يظهر لنا حجة لما ذكره التفصيل فانه في محل خلاف ابن الجنيد لا يعتد به
اذ لا نعرف له موافقا لنا واما المقامات الاخران وتفصيل القول فيهما على اشهر القولين متعلق بكلا الفرضين لانه خير من الاشتراك
قلت هذا في الاشتراك اللفظي واما في المعنوي اي في المشترك المعنوي فلا نعلم ما يكون فيه من قبيل الثاني الا ان يدعى ثبوت استعمال اهل اللغة لها
هنا في المنتسب بالاب بخصوصه ويكون حقيقة فيه بخصوصه فلا مجال للاشتراك المعنوي لم يكن اللفظ حقيقة لكن تحققه في ضمن هذا الفرد لكن اثبات هذا
الدعوى مشكل جدا امكان الغلط نشا من اشتراك اللفظ فانهم انتهى ثم لا يخفى انه لم يجيء شيء من الروايات التي يمكن الاحتجاج بها الاختصاص حديث للهاشمي
والاختصاص به سوى مرسلة حماد وهي صريحة في الظاهر كما سنذكره فلا حاجة فيه الى تحقيق معنى الهاشمي واما الروايات الاخرى فليس فيها حديث الهاشمي اصلا
بل مرسلة ابن بكير ومرفوعة احمد بن محمد تدلان على الاختصاص بال الرسول فينبغي تحقيق ان العم هل يختص بالمنتسبين الى الهاشم بالاب او يشمل المنتسب
بالام ايضا بناء على ما ورد في الروايات من الخاصة والعامة بمنع بني هاشم كما وقع في طرق او منع بني عبد المطلب كما وقع في طرق اخر من الزكوة وكان معلوما عندهم
ان الخمس عوض عن الزكوة وعلى هذا فان اختص بنو هاشم او بنو عبد المطلب بالمنتسب اليهما بالاب اختص بهم الخمس وان شمل المنتسب اليهما بالام ايضا

مشتركا

وفي الرواية عن الكاظم ع ما يدل عليه وعلى الثاني اصالة عدم الاستحقاق مضافا الى هاشم ولو بالام استنادا الى قوله ص عن الحسن ع هذان ابناي اماما قاما او قعدا والاصل
في الاطلاق الحقيقة وهو متهم بل هو اعم منها ومن المجاز خصوصا مع وجود المعارض وقال

مشتركا في الخمس فلا بد من تحقيق الهاشمي ونحوه كما فعلوه وبعد تحقيق ذلك يظهر معنى الاول ايضا في معناه الوارد في الروايات المذكورة فتدبر **قوله**
وفي الرواية عن الكاظم ع ما يدل عليه هو مرسلة طويلة من حماد بن عيسى وسندها الى حماد ضعيف جدا لكن في الحسن بابراهيم بن هاشم وعلى هذا
فلا باس بعدم الاسناد وعدم تحقق ذلك باشتهار العمل بها بين الاصحاب على ان حماد اجماع على ما ذكره الكشي ممن جمعت العصابة وهذا ايضا يحتمل جوازا سال القضية تبنا
على ما هو ظاهر هنا ثم ان فيها بعد ما ذكر من ان ثلثة اسهم وهي نصف الخمس كملا للامام ونصف الخمس لباقي اهل بيته سهم لايتامهم وسهم لمساكينهم و
سهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف والسعة على ما اصلهم وفيها ايضا وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ص الذين ذكرهم الله عز وجل فقال الله تعالى
وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر والانثى منهم ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد ولا فيهم ولا منهم في هذا
مواليهم وقد تحل صدقات الناس لمواليهم هم والناس سواء ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله تعالى يقول
ادعوهم لابائهم الحديث ولا يخفى صراحتها في المطلوب لكن التوقف فيه باعتبار السند واما الاشتهار بالاية الكريمة لو لم يثبت كونه من الامام فليس في شيء يمكن التعويل
عليه كما لا يخفى على المتامل **قوله** وعلى الثاني اصالة عدم الاستحقاق فيه تامل فان ظ الاية الكريمة استحقاق جميع اليتامى وابناء السبيل فلا يخصص الا بما
ثبت استحقاقه وهو غير الهاشمي والمطلبي للاجماع عليه فبقي المطلبي تحت العموم لعدم اجماع فيه فالاولى الاستناد في الاحتجاج على ما دل على عدمه من اخبار مثل
مرسلة بن حماد المتقدمة انفا فانها صريحة في الاختصاص ببني عبد المطلب فلا يدخل بنو المطلب ومثل الروايات الواردة بمنع الزكوة فانها انما وردت
بمنع بني هاشم كما في بعضها او بني عبد المطلب كما في بعض اخر وعلى هذا فظاهرها اختصاص المنع بهم وعدم شموله لغيرهم فلا يشمل بني المطلب فيتنبهما
ذكرنا انفا من ان الخمس انما هو عوض الزكوة يثبت اختصاصه بهم وعدم شموله للمطلبي **قوله** واستضعفها لما استدل به القائل منهما اي من الاخبار فانه
استدل بما رواه الجمهور عن النبي ص انه قال انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام وشبك بين اصابعه وبما رواه ايضا انه قال انما بنو هاشم وبنو المطلب
شيء واحد ووجه استضعافها ظاهر وكذا اضعفها عن الدلالة اذ يمكن ان يكون بعدم افتراقهما ووحدتهما في نصرة كل منهما للاخرى ولا يلزم ان يكون من كل وجه
حتى في استحقاق الخمس وحرمان الزكوة وهذا ما استدل به الشافعي فانه وافق المفيد في استحقاق المطلبي واستدل المفيد برواية زرارة عن ابي عبد الله ع انه
لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم وفي السند علي بن الحسن بن فضال وابراهيم بن هاشم فهي موثقة
حسنة واستضعافها بناء على ما هو راي الش من استضعاف الموثقات واما اضعفها عن الدلالة فلانه يمكن ان لا يكون المراد بما جعل الله لهم في كتابه هو خصوص
الخمس بل ما يشمله وغيره مما امر به من ابناء ذي القربى بخصوصه بان يكون المراد الامر بصلة الرحم مطلقا فلو ظهر العدل لما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى الصدقة
باعتبار الى الامام يتكفل مؤنتهم ولو من مال الغير بعضهم امتثالا لما امر الله تعالى به من ايتاء ذي القربى مطلقا ولو سلم فهي لا تعارض ما ذكرنا من الروايات الواردة
في الزكوة ويمكن حملها على التقية للجمع بين الاخبار فالاقوى هو القول الاشهر ولا ريب بان الاحتياط في العمل به **قوله** بل هو اعم منها ومن المجاز قلت كون الاصل
في الاطلاق الحقيقة مما بين الاصوليين والمنع عليه مع عدم المعارض غير مسموع عندهم لكن كانه لا ترجيح من وجه كما اشرنا اليه فيما علقناه على شرح مختصر الاصول
واما في صورة وجود المعارض فلا ريب ان الحاجة فقد تم انتهى وجه توجه المنع الذي اشرنا اليه انهم صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة والمتبادر على انه يبلغ من
الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له نعم اذا كان استعمال اللفظ في معنى قد شاع وذاع وتكثر وتكرر بما يحصل الظن
بانه معنى حقيقي له ويجري ذلك في اكثر المواضع التي تمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم الانتفاء وكان ما نحن فيه من ذلك اذ فيما نقل عن السيد من الاستدلال
باطلاق ابن رسول الله ص على الحسنين ع لم يوجد التمسك بكون الاصل في الاطلاق الحقيقة والكلام فيه على ما نقل عنه هكذا وما يدل على ان ولد البنت
يطلق عليه اسم الولد على الحقيقة انه لا خلاف في تسمية الحسن والحسين ع بانهما ابنا رسول الله ص وانهما يفضلان بذلك ويمدحان ولا فضل ولا مدح في وصف مجاز
مستعار فثبت انه حقيقة انتهى ولا يخفى انه لم يتمسك فيه باصالة الحقيقة بل انه انما كان يتوقع ذلك في مقام تفضيلهما ومدحهما فوجب ان يكون ذلك على الحقيقة
اذ لا فضل ولا مدح في وصف مجازي وهو كما ترى فان الوصف المجازي ايضا يكفي في التفضيل المدح لدلالة على انه بمنزلة الابن وفي حكمه وكفى به فضلا
ومنقبة كيف ولو لم يصلح الوصف المجازي للتفضيل المدح لم يصح مدح احد بانه الاسد او البحر والشجاع شهرة والمدح بها او باشباهها اعلم قد تمسك بذلك
الاصل بعد ذلك فانه قال على ما نقل عنه وما زال العرب في الجاهلية تنسب الولد الى جده اما في موضع مدح او ذم ولا يتناكرون ذلك ولا يحتشمون
منه وقد كان ايضا ابو عبد الله ع يقول له ابدا انا ابن الصديق لان امه بنت القسم بن محمد بن ابي بكر ولا خلاف بين الامة في ان عيسى من بني ادم وولده وانما ينسب اليه
بالامومة دون الابوة ثم اعترض على نفسه فقال ان قيل اسم الولد يجري على ولد البنات مجازا وليس كل شيء يستعمل في غيره حقيقة قلنا الظاهر من استعمال
الحقيقة وعلى من ادعى المجاز الدلالة انتهى ولما كان التمسك بالاصل المذكور يجري في استدلاله الاول ايضا وكان الاقوى مما يمسك به هناك جعل الش بنا
ذلك الاستدلال عليه ما اورده عليه صاحب المدارك نقل كلام السيد كما نقلنا ثم قال ويتوجه عليه ان الاستعمال كما يوجد في الحقيقة كذا يوجد في
المجاز فلا دلالة له على احدهما بخصوصه وقوله ان الاصل في الاطلاق الحقيقة انما هو اذا لم يستلزم ذلك الاشتراك والا فالمجاز خير منه كما قرر في محله انتهى
ولا يخفى ما فيه فان وجود الاستعمال في الحقيقة والمجاز جميعا لا ينافي كون الاصل فيه الحقيقة ورد السيد عليهما انما اذا ثبت خلافه او ما ذكره من ان ذلك
الاصل انما هو اذا لم يستلزم الاشتراك عليه يرد عليه مثل ما اورده على قول الش فيما سبق انفا لانه خير من الاشتراك لان الاشتراك الذي قرر في
محله ان المجاز خير منه هو الاشتراك اللفظي لا المعنوي ولا تم لزوم الاشتراك اللفظي هيهنا لجواز الاشتراك المعنوي بل الظاهر انه بتقدير القول بكونه
حقيقة في ولد البنت ايضا هو الاشتراك المعنوي لا اللفظي هذا وقد احتج المرتضى ايضا على ما نقل عنه بانه لا خلاف بين الامة في ان ظاهر قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم حرم علينا بنات اولادنا فلو لم يكن بنت البنت بنتا على الحقيقة لما دخلت تحت هذه الاية ولا يخفى انه لو ثبت الاجماع على

وقال المفيد وابن الجنيد يستحق المطلبي اعتبارا بقرابته ... وبشرط الفقر شركا الامام اما المساكين منهم واما اليتامى فالشرط اعتبار فقرهم لان الخمس
عوض عن الزكوة ومصرفها الفقراء في غير من نص على عدم اعتبار فقره وكذا العوض ولان الامام يقسمه بينهم على قدر حاجتهم والفاضل له والمعوز عليه
فاذا انتفت الحاجة انتفى النصيب فيه نظر بين ومن ثم

ماذكره لكفى حجة لما ذكره لكن لم يثبت ذلك لنا وانما غاية ما ثبت لنا الاجماع على ان البنات في هذه الاية تشمل البنات بلا واسطة وبواسطة سواء
كانت من الابن والبنت واما ان ذلك بحسب اللفظ فلا يظهر لنا اجماعهم عليه بل قد صرح كثير منهم بان الابناء والبنات لا يشمل ابناء الابناء وبناتهم
حقيقة فكيف لا بناء البنات وبناتهن واحتجوا لذلك بوجود علامات المجاز في الولد بواسطة فانه يصح ليس ابني بل ابن ابني او بنت بنتي فعلى هذا
فغاية ما يثبت لنا اطلاق البنات في الاية الكريمة على ما يشمل بنات البنات وهو لا يفيد الا ان يتمسك فيه ايضا باصالة الحقيقة كما في سائر ادلته
وح فقيه ما فيه وايضا حجة لقول المرتضى لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبي لقول الله عز وجل ما كان لكم ان تؤذوا
رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن والحسين لقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء لنا دلالته على ان
ابي حقيقة اذ لولا ذلك لما اقتضت الاية تحريمها عليهم بمجرد كونها حليلة الجد للام فيكون ولد البنت ولدا حقيقة للتصاحب بينهما كما هو واضح ولا
يخفى قوة هذا الوجه ولكن يمكن المناقشة فيه بان الحديث المذكور يمكن ان يكون باعتبار ما علم من اطلاق الاب حقيقة شرعية على رسول الله بالنسبة
الى الحسنين تعظيما لهما كما اطلق عليهما الابناء في اية المباهلة ولا يلزم من هذا ان يكون للاب حقيقة لغوية في الجد للام ولا ان يكون حقيقة
شرعية فيه مطلقا بل هذا يؤيد عدم كونه حقيقة لغوية فيه لما كان لهذه الافادة فائدة وتحقيقية وقد يؤيد ايضا قول السيد بما رواه الطبرسي في كتاب
الاحتجاج في حديث طويل عن موسى بن جعفر في حكاية ما جرى بينه وبين الرشيد لما دخل عليه ثم قال لم جوزتم للعامة والخاصة ان
ينسبوكم الى رسول الله ويقولون لكم يا بن رسول الله وانتم بنو علي وانما ينسب المرء الى ابيه وفاطمة انما هي وعاء والنبي جدكم من قبل امكم فقال
يا امير المؤمنين لو ان النبي نشر فخطب اليك كريمتك هل كنت تجيبه فقال سبحان الله ولم لا اجيبه بل افتخر على العرب والعجم وقريش بذلك فقلت
لكنه لا يخطب الي ولا ازوجه فقال ولم فقلت لانه ولدني ولم يلدك فقال احسنت يا موسى ثم قال كيف قلتم انا ذرية النبي والنبي لم يعقب وانما
العقب للذكر لا للانثى وانتم ولد الابنة ولا يكون لها عقب فقلت اسئلك بحق القرابة والقبر ومن فيه الا اعفاني عن هذه المسئلة فقال لا او
تخبرني بحجتكم فيه يا ولد علي وانت يا موسى امامهم كذا انهى الي ولست اعفيك في كل ما اسئلك عنه حتى تاتيني فيه بحجة من كتاب الله وانتم تدعون معشر ولد
علي انه لا يسقط عنكم منه شيء الف ولا واو ولا تاويله عندكم واحتج بقوله عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء واستغنيتم عن راي العلماء وقياسهم
فقلت تاذن لي في الجواب فقال هات فقلت اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى و
هرون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى من ابو عيسى يا امير المؤمنين فقال ليس لعيسى اب فقلت انما الحقناه بذراري الانبياء من طريق مريم
وكذلك الحقنا بذراري النبي من قبل امنا فاطمة ازيدك يا امير المؤمنين قال هات قلت قول الله عز وجل فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم
فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ولم يدع احد انه ادخل النبي تحت
الكساء عند مباهلة النصارى الا علي بن ابي طالب وفاطمة والحسن والحسين ابناءنا الحسن والحسين ونساءنا فاطمة وانفسنا علي بن ابي طالب الحديث ولا يخفى ان هذا الحديث
الشريف ايضا لا يدل الا على صحة اطلاق الذراري عليهم كما وقع مثله في الذراري عليهم كما وقع مثله في القران المجيد في عيسى وايضا لانه اطلق في الكتاب
العزيز الابناء على الحسنين ولا ريب في صحته فيلزم صحة اطلاق الذراري عليهم واما ان ذلك كان بطريق الحقيقة اللغوية فلا يدل عليه بل يحتمل
التجوز المقبول او الحقيقة الشرعية وبالجملة فالمسئلة لا تخلو عن اشكال فالاحتياط ان لا يدفع الى المنتسبين بالام الخمس ولا الزكوة والله تعالى يعلم
قوله وقال المفيد وفي جعل ذلك قول ابن الجنيد واحد قولي المفيد **قوله** لان الخمس عوض الزكوة يدل عليه مرفوعة احمد بن محمد قال فيها
فالنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم
فان فضل شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان ومرسلة حماد بن عيسى الطويلة عن الكاظم قال فيها فله
نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لايتامهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به
في سنتهم فان فضل عنهم شيء يستغنون عنه فهو للوالي وان عجز او نقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار
عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها
من الله تعالى لقرابتهم من رسول الله وكرامة لهم عن اوساخ الناس فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم في موضع الذل والمسكنة
الحديث **قوله** في غير من نص على عدم اعتبار فقره كالمؤلفة والعاملين **قوله** ولان الامام يقسمه بينهم والدليل عليه ايضا الروايتان المتقدمتان
واعلم ان في اخر الرواية الثانية ما هو واضح الدلالة على اعتبار الفقر بما ذكره فانه قال فيها او لم يكن في مال الخمس زكوة لان فقراء الناس جعل ارزاقهم في
اموال الناس على ثمانية اسهم فلم يبق منهم احد وجعل الفقراء قرابة النبي نصف الخمس وجعله على امر جعل لهم نصيب من نصف الخمس يكفيهم به [illegible]
قوله والمعوز عليه كانه اسم فاعل من اعوزه الشيء اذا احتاج اليه وفي الحجة نظر بين اما في الاول فلضعف الروايتين السند والابهام اما الاول
فلان الاولى مرفوعة والمرفوع اليه فيها غير مذكور وربما كان غير الامام واما الثانية فلارسالها والخبر وان جبر بما نقلناه من اجماع الفقهاء في حماد لا يمكن
التعويل عليه مع احتماله للمعنى الاخر ولو سلم فكون العوض في حكم العوض عنه في اعتبار جميع ما اعتبر في المعوض عنه مما لا دليل عليه ولو سلم فاعتبار الفقر
في الزكوة فيما اعتبر فيه من اصناف مستحقيها يدل على اعتباره في تلك الصنف ايضا من ارباب الخمس واليتامى ليس من اصناف مستحقي الزكوة فلا يمكن الحكم فيه
ايضا باعتبار الفقر الا ترى ان الامام من ارباب الخمس وجعلتهم ولم يعتبر الفقر فيه ويؤيد هذا ان في الحديث الثاني قال وانما جعل الله هذا الخمس خاصة
لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم فاقتصر فيه على ذكر الصنفين ولم يذكر معهما اليتامى وهو يؤذن بعدم كونه عوضا عن الزكوة فيهم والحديث

الاول فانه وان كان ظاهره شمول الحكم لليتامى ايضا لكن يمكن تطرق ذلك الحديث بجعل قوله الذين لا تحل لهم الصدقة وصفا للاخيرين لا الثلثة واما
في الثاني فلما ذكرنا ايضا من ضعف الروايتين الدال عليه وايضا في لزوم انتفاء النصيب بانتفاء الحاجة نظر سنشير اليه عند نقل قول الشيخ بعدم
اعتبار الفقر في اليتيم فانتظر واعلم ان المحقق في المعتبر بعدما اعترف بضعف الروايتين قال والذي ينبغي العمل به اتباع ما نقله الاصحاب وافتى
به الفضلاء ولم يعلم من باقي الفضلاء رد لما ذكر من كون الامام يأخذ ما فضل ويتم ما اعوز واذا سلم النقل من المعارض ومن المنكر لم يقدح
ارسال الرواية الموافقة لفتواهم فانا نعلم مذهب ابي حنيفة والشافعي وان كان الناقل عنهم واحدا وربما لم يعلم الناقل عنه بل الافضل على نقل
المتاخرين له وليس كلما اسند عن مجهول لا نعلم نسبته الى صاحب المقالة ولو قال الانسان لا اعلم مذهب ابي هاشم في الكلام ولا مذهب الشافعي
في الفقه لانه لم ينقل مسندا كان متجاهلا وكذا مذهب اهل البيت ينسب اليهم بحكاية بعض شيعتهم سواء ارسل او اسند اذا لم ينقل عنهم
ما يعارضه ولا رده الفضلاء منهم انتهى وحاصله ان نسبة قول الى شخص قد يعلم او يظن وان كان الناقل عنه واحدا او ضعيفا مجهولا بقرينة
شهرة ذلك بين اتباعه واصحابه وسائر ما انضم اليه من القرائن مثل عدم تعلق غرض لاحد في جعل ذلك ونسبته اليه ومن هذا القبيل ما نطلبه
من مذاهب ابي حنيفة والشافعي واخوانهما مع عدم عدالة الراوي عنهم بل جهالة الراوي عنهم بل لا اصل في ذلك الشهرة ونقل مذاهبهم بين اصحابه و
عدم ظهور ادلة منهم وما يخرج فيه كذلك الروايتين وان ضعفتا لكن قد اشتهر العمل بهما بين اصحابنا وافتى بمضمونها المفيد والشيخ وجماعة
من فضلاء اصحابنا ولم يظهر ان مضمونهما من قدماء اصحابنا الذين تقدموا على ابن ادريس والتعويل على علمهم وردهم دون ابن ادريس
يظهر بما ظهر الاقدمون من القرائن على صحة النقل ولا يخفى ان مثل هذه الشهرة ولم يعد العلم بصحة مضمونها يفيد الظن القوي بها اسيما
مع ضميمة عدم ظهور نقائض في اختلاف ذلك وجعله ما قررنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المدارك حيث قال بعد نقل كلام المعتبر وما ذكره من
ان النقل اذا سلم من المعارض ومن المنكر لم يقدح ارسال الرواية جيد واضح لكن سنعلم ان ذلك لا يقتضي قبول المرسل التي يحتمل كون المرسل عنه غير
معصوم مع ان الاصل والاطلاقات يكفي في المعارضة هنا واذا كانت الرواية مطابقة لمقتضى الاصل المعلوم يكون الحجة في ذلك لا في نقل الرواية
(في الهامش: قوله انا) اما انا نعلم ما ذهب اليه ابو حنيفة والشافعي وان كان الناقل عنهم غير معتمد فحق فان ذلك من باب التواتر وهو يتحقق باخبار العدل وغيره ومثل ذلك
العلم يكون للمرجح المتعدد ونحوهما مذهب اهل البيت الا ان ذلك يتوقف في احاد المسائل لا في مثل هذه المسئلة كما يشهد به الوجدان انتهى وبعد
ما قررنا لك يتبين مراد المحقق ويظهر لك ضعف كما ان تزداد في تامل فيهما فلا حاجة الى تطويل الكلام بالتعرض لدفعه ثم انه خالف في هذا الحكم ابن
ادريس فقال لا يجوز له ان ياخذ فاضل نصيبهم ولا يجب عليه اكمال ما نقص لهم بل المراد نصيبهم عن سد خلتهم في السنة كان على الامام ان يا...
عليه بحفظه الى ان يوجد مستحقه ويحمل كلام من قال بان الفاضل له وكذا ما في الروايتين على تقدير العمل بهما على ذلك قال وقد يضاف الشيء الى
الغير بان يكون قائما عليه متوليا لحفظه فيقال انه له كقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي فاضاف تعالى الاموال الينا لانا القوام عليها الحفظ
له ومثله في كلام العرب كثير وان نقص نصيبهم عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده اي من تحت يده اي بيت مال المسلمين بقدر ما
يستغنون به لانه موضوع بجميع مصالح المسلمين وهذا منها وحمل ما في الحديثين على تقدير العمل بهما ولا يخفى بعد كل من الحملين فعلى تقدير العمل
بالحديثين يجب حملهما على ظاهرهما الا ان يقدم دليل على خلافه ونقل المحقق في المعتبر الاستدلال لقوله بوجوه ثلثة الاول ان مستحق الاصناف
مختص بهم فلا يجوز التسلط على مستحقهم من غير اذنهم لقوله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه واجاب عنه بانا لا نسلم استحقاقهم كيف
كان بل استحقاقهم لسد خلتهم على وجه الكفاية وحفظا يمنع الغنى عنهم واعترض عليه صاحب المدارك بان مقتضى الاية الشريفة والاخبار الكثيرة
استحقاق كل من الاصناف الثلثة مطلقا وكون النصف للاصناف الثلثة وما اعتبره من القيد غير مستفاد من هذا الاطلاق فيتوقف على دليل يدل عليه
لذلك معنى الغنى في تلك الاصناف انه لا يثبت فيه يدل من خارج وهذا ان الملكية والاستحقاق الاعم منها كل منهما من معاني اللام وعلى هذا
يتعين دلالة الاية الكريمة الاعلى الثاني وهو استحقاق كل من الاصناف الثلثة واذا ثبت معنى الغنى يثبت ان استحقاقهم انما هو بقدر تمام في
السنة فاذا زاد نصيبهم على ذلك فلا يتعين له مصرف في الاية فاذا دلت الروايتان على انه للامام مع صلاحيتهما للاستناد على ما نقلنا عن المحقق
يحكم به وليس فيه مخالفة لظاهر الكريمة حتى يرد في العمل بها الدليل نعم لو دلت الاية على الملكية للاصناف الثلثة لكان الحكم بكون الفاضل للامام
لا يخلو عن اشكال باعتبار مخالفته وظاهر اطلاق الاية على انه لا باس به ايضا بناء على ما حققه المحقق من حجية الخبرين وكذا الكلام في الاخبار الكثيرة
على ما ذكره هنا واعترض عليه خال المحقق طاب ثراه في شرحه للارشاد بان مقتضى الاية الشريفة استحقاق كل من الاصناف الثلاثة لشيء من الخمس
اما استحقاق كل صنف لسدس منه فغير واضح من الاية واما الاخبار فلا اعلم فيها ما يدل على ذلك سوى اخبار ثلثة قد مرت في محله واشتمال بعضها
والان على التعيين الذي ذكره المحقق وغيره فادعاء اقتضاء الاخبار الكثيرة لما ذكره محل تامل وايراده الاول جيد او لو يقول بوجوب القسمة بين
اقسام كما هو الملك او خمسة كما في القول الاخر واما لو قيل باحدهما فالظاهر من الاية استحقاق كل صنف جميع سهمه لا لشيء منه كما لا يخفى واما ما
افاده من الانحصار الاخبار في الثلثة التي ذكرها فغريب منه طاب ثراه لوجود اخبار مطلقة كرواية زكريا بن مالك الجعفي ورواية سليم بن قيس
الهلالي وصحيحة ربعي بن عبد الله الجارود وصحيحة علي بن مهزيار الطويلة وقد تقدم كلها في مع رواية ابي بكر المطلقة التي هي احد الثلثة
روايات كثيرة كما ذكره والثاني من الوجوه المذكورة ان الله سبحانه وتعالى جعل للامام قسطا وللباقين قسطا فلو اخذ الفاضل والزمه
الناقص لم يبق للتقدير فائدة واجاب عنه بانا لا نسلم ان التقدير الاصناف لبيان مقادير الاستحقاق بل كان له عند ذلك ان يحتمل ان يكون لبيان

المصرفين

ومن ثم قد ذهب جماعة الى عدم اعتباره فيهم لان اليتيم شبيه للمسكين في الآية وهو

المستحقين كما في اية الزكوة وهذا لا يجب قسمته عليهم بالسوية بل يجوز ان يعطي صنفا اكثر من صنف نظرا الى سد الخلة وتحصيلا للكفاية ويدل على ذلك رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن قيل له افرايت ان كان صنف اكثر من صنف او اقل من صنف كيف يصنع قال ذلك الى الامام ارايت رسول الله كيف صنع اذ كان يعطي كما يرى كذلك الامام وهذا صريح بان التعداد لبيان المصرف لا التنصيف وان لكل نصيب يستحقه واحد لا يشركه الآخر واعترض عليه في المدارك بان مقتضى اللام الاستحقاق وواو العطف الاشتراك في الاستحقاق وكون التعداد لبيان المصرف خاصة يتوقف على دليل من خارج كما وجد في اية الزكوة مع ان ذلك لو تم لاقتضى جواز صرف الخمس كله في احد الاصناف الستة وهم لا يقولون به وفيه تامل اذ قد عرفت انه على تقدير كون اللام للاستحقاق ينطبق على كون التعداد لبيان المصرف وليس فيه كما لا يحتاج الى دليل من خارج وما ذكره من انه لو تم ذلك لاقتضى ان فيه ان عدم جواز ذلك يمكن ان يكون بدليل من خارج كالاجماع ولا يلزم ان يكون بالآية وقد تبعه في الايراد بن خالي المحقق ايضا لكن زاد بعد قوله وهم لا يقولون به الا ان يقال قد ثبت نفيه بالاجماع لا بمجرد الآية وهو جيد كما ذكرنا ثم قال والصواب في الجواب ان يقال المستفاد من الآية مجرد استحقاق كل صنف لا استحقاق كل صنف بعدد الاسدس ويمكن تنزيل كلام المحقق عليه انتهى وفيه تامل لانه ان كان في حمل الآية على اشتراك الجميع في اصل الاستحقاق وكونه مصرف الخمس خلاف ظاهر الآية بل هو اولى بعد تسليم ان الآية الاولى ان لم يكن في الثاني خلاف ظاهر فلم يكن في الاول ايضا بل هو اولى بعد تسليم ان الآية الاولى فالحكم بكون الصواب هذا ذلك كما ترى اما الايراد الثاني لصاحب المدارك فيرد مثله على ما ذكره ايضا لانه لو تم لاقتضى جواز صرف شيء قليل من سهام الاصناف الثلثة فيهم وبذل الباقي للامام مع حاجتهم الى تمام سهامهم وكذا بذل شيء قليل من سهام الامام وصرف الباقي فيهم ولم يحتاجوا اليه ولم يقل احد بشيء منهما ولو قيل ان عدم جوازهما ثبت بدليل من خارج كالاجماع فهو يجري فيما ذكره المحقق ايضا فلا ترجيح لذلك لوجه الصواب على ما ذكره بعض ثم قال المحقق بعدما نقلنا عنه لا يقال قد اجمعنا على وجوب قسمته ستة اقسام وان لكل صنف شيئا وقد ذهب الى ذلك جماعة من الاصحاب فلنا ان يقسم ستة لكن ذا فضل عن قوم نصيبهم جاز صرفه الى غيرهم انتهى قوله لا انا اجمعنا ثم قوله وقد ذهب الى ذلك جماعة من الاصحاب كما ترى ولكن اراد بالاجماع معناه اللغوي اي عزمنا عليه ذهبنا اليه واراد ان جماعة من الاصحاب ذهبوا الى الاجماع المذكور اي اعتقدوه وادعوه ثم ان الظاهر ان الايراد الى انه اذا حملت الآية على بيان المصرف لا لبيان مقادير الاستحقاق وجاز تفاضل بعضهم الى بعض فلم لا يجوز ان يخص به بعض الاصناف دون بعض وح لا معنى للقول بوجوب قسمته ستة اقسام او خمسة وحاصل ما ذكره في الجواب بعد المسامحة في لفظ قلنا انا لا نقول بكونها لبيان المصرف وانه يجوز التفاضل بينهم كيفما كان وانه يجوز ان يخص به البعض دون البعض بل نقول ان الآية لبيان المصرف لكن علم من خارج وجوب قسمته ستة اقسام لكن ذا فضل نصيب بعضهم عن مؤنتهم يصرف الفاضل الى غيرهم فلا يجوز التفاضل الا بهذا الوجه ولا يجوز تخصيص البعض بالكل الا مع عدم وجود البعض الآخر واما مع وجود فلا بد من صرف نصيبه اليه بقدر حاجته في السنة وكانه حمل رواية ابي نصر على اختيار الامام في التفاضل بينهم على هذا الوجه لا مطلقا وعلى هذا فما ذكره في الجواب يدفع ايراده لكن يبقى ايراد آخر وهو انه اذا حمل الآية على بيان المصرف فيلزم جواز التفاضل بينهم ولو على الوجه المذكور فلا فائدة تلحق في الحكم بوجوب قسمته ستة اقسام او خمسة اقسام بل كان ينبغي ان يحكم بوجوب اعطاء الاصناف الثلثة كفاية سنتهم وكون الباقي للامام ويمكن دفعه بانه ربما كان فائدته بيان شرف لكل من الاصناف ان السدس من الخمس مستحق له من الله تعالى وان المتفضل بما اعطوهم زيادة صنف اخر فيرد منهم اليهم هذا في الاصناف الثلثة واما في الامام فيمكن ان يكون فائدته التنبيه على ان سهامه فريضة من الله له وانما يعطيه اليهم عند الاعواز انفاقا منه عليهم وله اجر بذلك وان كان يجب ذلك عليه خصوص فريضة من الخمس بما له مع هذا اذا قلنا بوجوب التتمة عليه من ماله واما لو قلنا بوجوبه من بيت المال كما نقلنا عن ابن ادريس فالامر اظهر فتدبر والوجه الثالث ان الذي يجب عليهم الانفاق عليهم محصورون وليس هؤلاء من الجملة فلو اوجبنا عليه اتمام ما نقص لزم ايجاب عليه الانفاق فريقا لم يقم دليلا عليه لا لالتزام واجاب بانا لا نتم ان الامام يلزمه وجوب النفقة لانا بينا ان خصصهم الثلث يبسط عليهم بالكفاية لا بالتتمة ولا يستبعد ذلك قبل له بل بعينهم على الاخرين ان كان بعضهم لا يجب عليه نفقة البعض الآخر فكذا الامام واعترض عليه صاحب المدارك بالفرق بين مستحق ومستحق الاصناف بان الاول مقدر فلو وجب التتمة لاقتضى وجوب الانفاق بخلاف الثاني فان كلا من سهام الثلثة غير مقدر فلا يلزم من عدم استيفاء فاضل قبل لهم وجوب انفاق بعضهم على بعض قال والحق انه لا ضرورة في التزام هذا اللازم لو ثبت مستنده لكنه موضع الكلام انتهى والظاهر ان المحقق لا يقول بكون سهم الاصناف مقدار بل يقول ان سهمهم حقيقة ما يبقى بعد وضع النفقات وما كان كذلك انها فهو مقدر من الله لهم فليس ذلك من وجوب نفاقهم على الامام وعلى هذا فلا يرد عليه ما اورده لكن ما ذكره في حق الجد ان لا باس ايضا بالقول بوجوب نفاقهم عليه كما ذكرنا فهو لا ينافي ما يظهر كما من كلامهم من حصر واجب نفقته فيمن ذكروه وكان ذلك واجبي النفقة بالنسبة الى عامة الناس فلا باس بان يوجد للامام من يجب عليه نفقة غيرهم ايضا وما ذكره من انه لو ثبت مستنده صحيح لكن ثبوته بعد المحقق كما ظهر بما نقلنا عنه في تصحيح الخبرين مع ضعفهما والحق ان المسئلة لا يخ عن اشكال لكن لا ضرر اذ في زمان حضور الامام ليس يرد ما المعين الظ عندنا جواز صرف كل حصة في مستحقيها من بني هاشم بحكم شاهد الحال ولا يتوقف ذلك على تحقيق الحال تنبيه المعروف نعم اذا اوجب التتمة عليه كان كذا التنبيه المذكور لانه يتوقف لتجويز عليه فتدبر **قوله** ومن ثم ذهب جماعة منهم الشيخ في ط وابن ادريس لا يخفى ان تنبيه الشيخ فيه بانه يقسم بين الاصناف على قدر الحاجة والفاضل للامام واذا كان اليتيم غنيا فلا حاجة له فتشكل بجواز الدفع اليه ايضا لا يكون ضابطة انما يجوز دفعه الى الباقي حتى يكون الفاضل للامام ويمكن ان يوجه ان التقسيم بقدر الحاجة لعله فيما اعتبر فيه الحاجة واما اليتيم فلما لم يعتبر فيه الفقر لاطلاق الآية ومقابلته للمسكين فلم يعتبر فيه حاجة ويمكن ان يكون لضابطة عنها يجوز الدفع اليه مقدار الحاجة في السنة لو كان

وهو يقتضي المغايرة ولو سلم عدمه نظرا الى انها لا تقتضي المباينة فعند عدم المخصص يبقى العموم ويتوقف الصرف في حق بيكوين ابن السبيل الفقير في بلد التسليم وان كان غنيا في بلده بشرطان يتعذر وصوله الى المال على الوجه الذي مر في الزكوة وظاهرهم هنا عدم الخلاف فيه والا كان دليل اليتيم ابياء فيه ولا يعتبر العدالة لاطلاق الادلة ويعتبر الايمان لاعتباره في المعوض بغير خلاف مع وجوده ولا تحرم المسئلة ومواده والمخالف بعيد فيهما وفيهما نظر ولا ريب ان اعتباره اولى و

فيدفع اليه من الخمس بقدر مؤنته سنة يصرف فيها ويحفظ مال نفسه ويكون ذلك للصيانة لعمر الله لمكان يتيمه وجبرانه فانهم **قوله** وهو يقتضي المغايرة قلت كان المراد بالمغايرة هو المباينة الكلية والضمير في عدمه راجع الى اقتضاء المغايرة وفي انها الى كونه فيهما وامر التسهيل كبرد الثابت بمهلة لا يسمى الى ما هو المك وحاصله ان اليتيم قسيم المسكين في الآية وهو يقتضي المباينة فيجب ان يعتبر فيه عدم الفقر ولو سلم عدم ذلك الاقتضاء نظرا الى كونه قسيما لا يقتضي المباينة بل انما يقتضي المغايرة في الجملة فعند عدم المخصص يدل على مخصص يحمل على عمومه ويحتمل ان يكون المراد ان عند عدم المخصص الذي يدل على تخصيص اليتيم بمن كان فقيرا يبقى العموم اي لو سلم عدم اقتضاء المباينة نظرا الى ان كونه قسيما لا يقتضي المباينة فلا اقل من الحمل على العموم عند عدم المخصص بالفقير ويحتمل ان يكون قوله عدم اعتبار على سبيل القلب والمراد اعتبار عدمه وح ضمير عدمه يمكن ان يكون راجعا الى الحاجة الفقر المقدر في نظم الكلام على ما قررنا وعلى الوجهين يمكن حمل المغايرة على اطلاقها واجمالها وح فهو دليل اثبات المغايرة اعتبار عدم الفقر ثم نزل عنه نظرا الى ان المغايرة لا يقتضي المغايرة وتمسك بظهور العموم عند عدم المخصص وعلى هذا ضميرانها راجع الى المغايرة كما هو الظ على الوجه الاول ايض يمكن ان يكون ضمير انها راجعا الى المغايرة على سبيل الاستخدام الى المغايرة اللازمة للتقسيم لا يقتضي المباينة التي هي مرادكم من المغايرة وما انه لا يمكن حمل المغايرة في كلامه على المباينة الكلية اذ لم يقل احد باعتبار عدم الفقر وهو يقتضي العموم من وجه على ما قيل فيه ان اراد ان احدا لم يحمل اليتيم في الآية على غير المسكين فهو تم ولا يجوز حمله عليه ان اراد ان اليتيم لا يعتبر ايضا مستحق الخمس لم يقل احد بخروجه عن مستحقه فهو تم لكنه يجوز ان يكون ذلك باعتبار نقصه لا بنيته ولو سلم فلعله بدليل اخر غير الآية هذا والشان تحمل المباينة في كلامه على المباينة الجزئية وح فالاظهر ان يبقى المراد ان كونه قسيما له يقتضي المغايرة بينهما بان لا يدخل احدهما تحت الآخر مط ولو سلم عدم ذلك الاقتضاء نظرا الى انها اي كونه فيهما يتقرب ما ذكرنا لا يقتضي المباينة بل يكفي له المغايرة في الجملة المتحققة في ضمن العموم والخصوص مط او نظرا الى انها اي المغايرة اللازمة للتقسيم لا يقتضي المباينة بل هي المغايرة في الجملة المتحققة مع العموم المطلق ايض فعند عدم المخصص يبقى العموم والحاصل انه لو سلم عدم تمامية الدليل المذكور لعموم اليتيم فلا ريب في عموم لفظه وعدم ظهور مخصص له فيحمل على العموم هذا وانت خبير بان سياق التسليم والتنزل على الوجه الاول انسب منه على هذا الوجه لكن ادعاء ان كونه قسيما يقتضي المباينة الجزئية كما ذكر في هذا الوجه اظهر من ادعاء اقتضاء المباينة الكلية لما ذكر في الوجه الاول على ان توجيه ادعائه لك من القايل لعدم اعتبار الفقر في اليتيم يحتاج الى عناية كما اشرنا اليه فلعل هذا الوجه اظهر فتدبر **قوله** ويتوقف فيه في حق له وجه باعتبار اطلاق الآية الكريمة ومقابلته للمسكين ولظاهر الرواية من انه انما يتبين على التقسيم بقدر الحاجة وجبر ضعفها بشهرتهما الاحتجاج بهما وكما انه يمكن الجمع بينهما بتوجيه قدر الحاجة في اليتيم بما ذكرنا مؤنته سنته وما يحتاج اليها ولو لم يكن له مال كان يمكن الجمع بحمل ذكر اليتيم في الآية مقابل المسكين مع دخوله فيه بناء على اعتبار الفقر فيه على تخصيص للتاكيد فيه كما في حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فالتوقف وجه ولكن الاحتياط في اعتبار الفقر وعدم الدفع اليه مع الغنى والله تعالى يعلم **قوله** والا كان دليل اليتيم ابيا فيه فتامل لا يخفى ان حديث كونه قسيما وانه يقتضي المغايرة لا يأتي ههنا اذ كونه غنيا في بلده يكفي المغايرة وصحة التقسيم نعم لو كان فقيرا في بلده ايضا يشكل اي التقسيم بناء على اشتراط المباينة بين الاقسام كما هو ظ المستدل قبل التسليم ولعله ح لم يجعله داخلا في ابن السبيل بل في الفقراء ويجعل ابن السبيل مختصا بالغني في بلده هذا فكان ما ذكره اجرا من حديث العموم جاز ههنا فان ابن السبيل في الآية عام لكل مسافر ولا دليل على تخصيصه بالفقير في السبيل بل الغني في بلده ايضا داخل فيه العموم فيه وقلت في الحاشية وجه التامل ان هذا انما يتم لو كان ابن السبيل بمعنى المسافر مط كما يستفاد من كلام بعض اهل اللغة والتفسير قيل وانما سمي به لملازمته السبيل كما سمي القاطع ابن الطريق لكن المستفاد من كلام بعض اخبار المنقطع به كما هو المشهور في تفسيره في كتب الفقهية اي عجزه عن سفره وقال في القاموس وابن السبيل ابن الطريق اي الذي قطع عليه الطريق انتهى وقيل انما سمي المسافر المنقطع به ابن السبيل لملازمته الطريق وكونه فيه فكان الطريق ولدته ويوافقه ما روي عن علي بن ابراهيم في التفسير عن العالم عليه قال ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله تعالى فيقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات ولا يخفى انه ح لا عموم فيه بل يعتبر في مفهومه العجز الا ان اعتبار العجز في مفهومه لغة ايض لا يستلزم اعتبار الفقر فيه اذ يمكن ان يكون عجزه من وجه اخر وح يجري ما ذكر من حديث العموم نعم لو صحت الرواية المذكورة لكانت ظاهرة في اعتبار فقرهم فيه فتدبر هذا كله اذا كان كلام الشرح في وجوب اعتبار فقره في بلد التسليم الذي يستفيد من قوله ويكفي ابن السبيل الفقر في بلد التسليم وكذا من قوله بشرطان يتعذر اه ويمكن ان يكون كلامه في عدم اعتبار فقره في بلده وح يكون غرضه ان ظاهرهم عدم الخلاف فيه والا لكان ما ذكر من الدليل على اعتبار فقر اليتيم ابيا فيه اي في اثبات اعتبار فقره في بلده ولا يخفى خفائه جدا **قوله** بغير خلاف مع وجوده اي الاجماع على اعتبار الايمان في الزكوة انما هو مع وجود المؤمن واما لو لم يوجد فجوز دفعها الى غير المؤمن من المستضعفين ومخالفي الحق الذين لا يكونون نواصب في احد القولين والقول الآخر انه مط فينتظر وجوده وعلى هذا فاعتباره في الخمس ايض ينبغي ان يكون على هذا التفصيل فانهم **قوله** وفيهما نظر اما في الاول فلان كون الخمس عوضا كما تقدم وعلى تقدير تسليمه بوجوب اشتراك العوض مع المعوض في جميع الاحكام مم واما في الثاني فلان المخالف بعيد عن الصلوة والموادة من حيث انه مخالف واما من حيث كونه قريبا للنبي او من شانه الهداية فليس ببعيد واما قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله فقد فسر ايض بذلك اي الحيلي عن الموالاة في الدين فانها لا تجتمع مع الايمان والظ ان قوله بعد ذلك ولو كانوا اباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم لا يلائمه فان الغالب في العرض المذكور موادتهم باعتبار النسب لا باعتبار الدين والظ ان يكون المنع حينئذ ايضا يمكن ان يكون وجه النظر فيه منع كون المواد هو الان بل هو من قبيل اداء مالهم فان المخالفين ايض على مقتضى ظ اطلاق الآية

وأما الأنفال فهي المال الزائد للنبي والإمام ثم بعده على قبيلهما وقد كانت لرسول الله ص في حياته بالآية الشريفة وهي بعده للإمام القائم مقامه وقد أشار إليها بقوله
ونفل الإمام ثم الذي يريد بعد قبيله وهي كل أرض انجلى عنها أهلها وتركوها أو سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال كالبلاد

شركاء في خصوص غير الإمام إذا كانوا من أحد الأصناف المذكورين فأعطاه شيئا منها إليهم أعطاه لحقهم إليهم وليس فيه موالاة وللقائل فيه مجال ولا
ريب أن الأحوط اعتبار الإيمان كما ذكره الشيخ مع وجود المؤمن ويؤيده أخبار منها رواية إبراهيم الأوسي عن الرضا ع قال سمعت أبي يقول كنت
عند أبي يوما فأتاه رجل فقال إني رجل من أهل الري ولي زكاة فإلى من أدفعها قال إلينا فقال أليس الصدقة محرمة عليكم فقال بلى إذا دفعتها إلى شيعتنا
فقد دفعتها إلينا فقال إني لا أعرف لها أحدا فقال فانتظر بها سنة قال فإن لم أصب لها أحدا قال انتظر بها سنتين حتى بلغ أربع سنين ثم
قال له إن لم تصب لها أحدا فصرها صررا واطرحها في البحر فإن الله عز وجل حرم أموالنا وأموال شيعتنا على عدونا ولا يخفى أن آخر الخبر عام
الحمل أيضا لكن سنده ضعيف جدا ومما يدل على حرمته على عدوهم ولا يشمل جميع المخالفين أنه لا يكون جميعهم عدوا وأما الأمر بالطرح في البحر
فمحمله على من يحصل عدم أمر أدائه إلى المؤمن ولو بعد حين والأفضل حفظها إلى أن يوجد المستحق ولا ينقد بعده ويمكن حمله على المبالغة في
المنع من إعطاء العدو حتى أن الإلقاء في البحر خير منه لكنه بعيد من سياق العبارة والله يعلم واعلم أن المحقق كان في الشرائع تردد في اعتبار الإيمان
وقال المحقق الشيخ علي ما في منشأ التردد من إطلاق الآية وأن المخالف بعيد جدا عن ذلك من العجائب هاشمي مخالف يرى رأي بني أمية فيشترط
الإيمان لا محالة وكان مراده أن المخالف بعيد من أن الواجب لله شيئا ويحكم برعايته والاحتياط إليه وأراد بقوله ومن العجائب إلخ قد ظهر من الأخبار
تخصيص الأصناف في الآية بالهاشمي والهاشمي المخالف الذي يرى رأي بني أمية ويقدم على أمير المؤمنين ع غيره ويقول بإمامة معاوية مع أن اعتبر
ذلك من عقائد المخالفين عجيب جدا ويستبعد جدا وجود هاشمي كذلك فالظاهر المبادر من الهاشمي هذا هو المؤمن من بني هاشم فالظاهر حمل الهاشمي الذي
خصص به الأصناف الثلاثة بمقتضى الأخبار على ما هو الظاهر المبادر منه ويمكن أن يكون غرضه أن هذا دليل القدح في نسبه ولم يبق هاشميا فافهم
قوله والأنفال جمع نفل بفتح الفاء وسكونه بمعنى الزيادة نحو نفلتك كذا إذا زدته وقيل بمعنى العطية ونفلته نفلا أي أعطيته كذا في مجمع البحرين
وفي القاموس فسره بالغنيمة والهبة وقال الأزهري النفل ما كان زيادة عن الأصل سميت الغنائم بذلك لأن المسلمين فضلوا بها على سائر الأمم الذين
لم تحل لهم الغنائم وسميت صلاة التطوع نافلة لأنها زائدة عن الفرض وقال تعالى ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة أي زيادة على ما سأل انتهى و
الظاهر أن أصل معناه لغة هو الزيادة والعطية كما نقلنا عن المجمع وإطلاقه على الغنيمة باعتبار أنها زيادة عن الأصل كما هو الظاهر وزائدة عن الأصل
كما نقلنا عن الأزهري أو عطية من الله تعالى لهم وإطلاق النافلة على صلاة التطوع باعتبار معنى الأول لأنها زيادة على الأصل كما هو الظاهر
زائدة عن الأصل كما نقلنا عن الأزهري ويمكن أن يجعل من المعنى الثاني فإنها عطية من الله تعالى لمن وفقها فافهم **قوله** هي المال الزائد للنبي
والإمام بعده على قبيلهما أي مقابلهما من شركائه الخمس فكأنه لا حاجة إلى هذا التخصيص بل يمكن اعتبار زيادتها بالنسبة إلى سائر الناس ولا يخفى
يمكن أخذها من المعنى الثاني أيضا لأنها عطية من الله تعالى **قوله** وقد كانت لرسول الله ص في حياته بالآية الشريفة لم يرد أن كون الأنفال له ص بالمعنى
الذي ذكره مستفاد من الآية الشريفة بل أراد أن الآية الشريفة تدل على كون الأنفال له ص ويعلم بالأخبار أن المراد بالأنفال هو ما ذكره و
هذا لما ذكرنا أن أكثر المفسرين على أن المراد بالأنفال فيها هي الغنيمة وإنها كانت في غنيمة بدر نزلت باختصاصها كلها بالله والرسول ثم
نسخت بآية الغنيمة ومنهم من لا يقول بالنسخ ويحمل الأولى على أن حكمها إلى الله والرسول وهو ما فصل في آية الغنيمة وعلى ما ذكره أصحابنا في تفسير الأنفال
يمكن الجمع بينه وبين ما نقلنا عن المفسرين بأن يكون غنيمة بدر أيضا وقت نزول الآية في أقسام الأنفال بالمعنى الذي ذكره وكانت مختصة بالله و
بالرسول ثم نسخت بعد علمهم إياها من الأنفال بناء على أن غرضهم عدما أسعفوا منها وما هو منها في زماننا فافهم **قوله** الذي يريد
بعد قبيله عرضه الإشارة إلى مناسبة المعنى الاصطلاحي للمعنى اللغوي تأكيدا لما ذكره سابقا وقد عرفت أنه لا حاجة إلى جعل الزيادة بالنسبة إلى
قبيله بل يمكن اعتبارها بالنسبة إلى جميع الناس فتذكر **قوله** أرض انجلى عنها أهلها تدل على كونها من الأنفال موثقة زرارة بعلي بن الحسن بن فضال
عن أبي عبد الله ع قال قلت له ما تقول الله يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول قال هي كل أرض جلا أهلها من غير أن يحمل عليها بخيل ولا رجال
ولا ركاب فهي نفل لله وللرسول ويدل عليه أيضا عموم بعض الأخبار الآتية وأما رواية محمد بن مسلم قال سمعت أبا عبد الله ع يقول وسئل عن الأنفال فقال كل قرية
يهلك أهلها أو في بعض النسخ يهلكها أهلها ويجلون عنها فهي نفل لله عز وجل نصفها يقسم بين الناس ونصفها لرسول الله ص فهو ضعيفة بإسماعيل
بن سهل فلا تعارض تلك الأخبار ولم ينقل قول بمضمونها ويمكن حمله على أن ذلك التقسيم تطوع منهم ع **قوله** أو سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال تدل عليه
موثقة محمد بن مسلم بابن فضال عن أبي جعفر ع قال سمعته يقول الفيء والأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة الدماء وقوم صولحوا وأعطوا بأيديهم
وما كان من الأرض خربة أو بطون أودية فهو كله من الفيء فهذا لله ولرسوله فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء وهو الإمام بعد الرسول ص
وقوله تعالى ما أفاء الله على رسوله فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ألا ترى هو هذا وأما قوله ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فهذا بمنزلة
المغنم كان أبي يقول ذلك وليس لنا فيه غير سهمين سهم الرسول وسهم القربى ثم نحن شركاء الناس فيما بقي وموثقة الحلبي بابن فضال وفيها إبراهيم بن هاشم
أيضا عن أبي عبد الله ع قال سمعته يقول إن الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم أو قوم صولحوا وأعطوا بأيديهم وما كان من أرض خربة أو بطون أودية
فهذا كله من الفيء والأنفال لله وللرسول فما كان لله فهو للرسول ص يضعه حيث يحب وفي رواية محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله ع قال سألته عن الأنفال
قال ما كان من الأرضين باد أهلها وفي غير ذلك الأنفال هو لنا وقال سورة الأنفال فيها جدع الأنف قال ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى
فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء قال الفيء ما كان من أموال لم يكن فيها هراقة دم أو قتل والأنفال مثل ذلك
هو بمنزلته وكان في نقل الآية الكريمة سهو من أحد الرواة فإن في القرآن العزيز في هذه الآية منهم لا من أهل القرى وإنما هو في الآية التي بعدها مطابقا

ما وقع

كبلاد الخزر أو باد أهلها أي هلكوا مسلمين كانوا أم كفارا وكذا مطلق الأرض الموات التي لا يعرف لها مالك والآجام

لما وقع في رواية محمد بن مسلم التي نقلناها آنفا إلا أن يكون بيان المرجع الضمير منهم ويكون نفلا بالمعنى أو يكون المنزل هكذا في هذه الآية ويمكن أن
يجوزوا أمثال هذه التغييرات كما ورد في الأخبار الكثيرة ويحتمل رواية محمد بن مسلم على أنها على طبق ما في مصاحف آل الله تعالى يعلم ومرفوعة أحمد بن محمد
قال فيها وما كان من فتح لم يقاتل عليه ولم يوجف عليه بخيل ولا ركاب إلا أن أصحابنا يأتونه فيعاملون عليه فكيف ما عاملهم عليه النصف أو الثلث
أو الربع أو ما كان سهم له خاصة وليس لأحد فيه شيء إلا ما أعطاه هو منه وبطون الأودية ورؤوس الجبال والموات كلها هي له وهو قوله يسألونك
عن الأنفال وما كان من فيء القرى من ميراث من لا وارث له فهو له خاصة وهو قوله عز وجل ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى نزلة وليس هو يسألونك
عن الأنفال إلى لم يقل تعالى يسألونك هو ما ذكرنا من سؤال أن يعطيهم منه الإمام هو ظاهر من السؤال عن أنها ما هي أو لم هي أو ما حكمها الآن والظاهر
في الواقع كان كذلك لا على أحد هذه الوجوه وذكر علي بن إبراهيم في تفسيره أن قراءة أهل البيت ع يسألونك الأنفال بدون لفظة عن ومثله في مجمع البيان على
هذا فالظاهر أن يكون في هذه الرواية وقعت سهوا من الراوي أو الناسخ بناء على ما في المصاحف التي عندنا ويحتمل أن يكون ما نقل من التفسير مطابقا للظاهر ويكون
قوله ع وليس يسألونك عن الأنفال ظاهر الإحاجة إلى التكلف في توجيهه هذا والكلام في نقل من أهل القرى في هذه الرواية السابقة فلا حاجة إلى الإعادة
ومرسلة حماد بن عيسى الطويلة فإن فيها وله بعد الخمس الأنفال والأنفال كل أرض خربة قد باد أهلها وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن
صولحوا عليها وأعطوا بأيديهم على غير قتال وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام وكل أرض ميتة لا رب لها وله صوافي الملوك ما كان في أيديهم
من غير وجه الغصب لأن الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له ثم فيها بعد كلام والأنفال إلى الوالي وكل أرض فتحت في زمن
النبي ص إلى آخر الأبد ما كان افتتاح بدعوة النبي ص من أهل الجور وأهل العدل لأن ذمة رسول الله ص من أهل الجور في الأولين والآخرين ذمة واحدة لأن
المسلمين إخوة تكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم الحديث وكان فيه سقط والظاهر والأنفال وغير الأنفال إلى الوالي والمراد أن الأمر في كل الأرض
المفتوحة إلى الوالي إلى آخر الأبد ولا اختصاص لما تقرر من حكمها بزمان دون زمان فما كان من الأنفال يكون للوالي ع في أي عصر فتحت وما كان
للمسلمين بعد الخمس يكون كذلك ويكون أمرها إلى الوالي واختيارها بيده في أي وقت فتحت إلى آخر الأبد ويمكن أن يكون الساقط لفظة فقط ويكون المراد أن
الأنفال للوالي كما ذكرنا وغير الأنفال ما فتحت على الوجه الذي ذكرنا يكون اختيارها إلى الوالي إلى آخر الأبد ومنه ظهر أن الأول أيضا يكون للوالي
إلى آخر الأبد ولو كان نصا يحمل إلى الوالي على الوالي ع نحو الأرض مما ذكرها سابقا وهو ما لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب بعد ما كتب في الحديث
أن ما في الكافي والأنفال إلى الوالي كل أرض وهو منطبق على ما ذكرنا من النقط الأول فتدبر وحسنة حفص البختري في الكافي بإبراهيم بن هاشم عن أبي
عبد الله ع قال الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم وكل أرض خربة وبطون الأودية فهو لرسول الله ص وهو للإمام
من بعده يضعه حيث يشاء **قوله** كبلاد البحرين تدل على كون البحرين من ذلك موثقة سماعة قال سألته عن الأنفال فقال كل أرض خربة أو شيء كان للملوك
فهو خالص للإمام ليس للناس فيها سهم قال ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وهذا ينافي ما سيجيء من الشارح في كتاب الإحياء حيث جعل البحرين مما
أسلم عليها طوعا كالمدينة الشريفة فيكون لأهلها ولا يبعد أن يكون ما ذكره هناك مستندا إلى نقل أهل التواريخ لكنه ليس في محال الرجوع إليها مع
ظهور خلافه في الخبر **قوله** وباد أهلها أي هلكوا قدر ما يدل عليها في رواية الحلبي وكذا رواية محمد بن مسلم التي نقلناها فيما كتبنا على قوله أرض انجلى وكذا المرسلة الطويلة
لحماد ولكن فيها كل أرض خربة قد باد أهلها فيقيد بالخربة ولا يشمل مطلقها على ما ذكره الأصحاب **قوله** وكذا مطلق الأرض الموات تدل عليه رواية
محمد بن مسلم على بعض نسخه يهلكها أهلها وكذا موثقتا المتقدمتان بعدها وكذا مرسلة حماد الطويلة وكذا حسنة حفص البختري **قوله** التي لا يعرف لها
مالك وفي قيد ما أتى لم يجر عليها ملك لأحد أو باد أهلها أو جرى عليها ملك أحد باد أهلها ويوافق ما هنا وقال بعض الأصحاب حكم كل موات
موافق العلامة والإرشاد ولا يخفى أن الروايات الأولى تدل على ما في الشرح ظاهرها العموم في كل ما ترك أهلها عمارتها حتى خربت والموثقتان ظاهرهما العموم في كل
خربة وكذا الحسنة وأما مرسلة حماد فقوله فيها أولا والأنفال كل أرض خربة قد باد أهلها يدل على اشتراط هلاك أهلها والظاهر أنه فيما إذا جرى عليها ملك
مالك ويحتمل أن يكون حجة للتقييد وقوله ثانيا فيها وكل أرض ميتة لا رب لها فإن حمل الرب فيه على المالك فهو يوافق القول الأول وإن حمل على المالك بقوم
بعمارتها يشمل ما يعرف بها مالك سابق إذا تركها ولم يقم بعمارتها أصلا ولا يخفى أنه لا ثمرة لتحقيق القول في ذلك إذ لا ريب عليه لا يجوز الأخبار في
زمان الغيبة فإن ما ثبت كونه ملكه يجوز لنا إحياؤه بعموم ما يدل على تحليل حقوقهم للشيعة وما لم يثبت ذلك وقيل بقائه بعد الخراب في
ملك مالكه فلا يمكن الحكم بجواز إحيائنا له وأصحابنا جعلوا ذلك التفريع أصلا وفصلوا القول فيه في كتاب الإحياء الأمر فيه عليه ولا يحتاج معه إلى تحقيق
ما ذكرنا ونظيره ما ذكر هنا أنه ذهب بعضهم إلى أنه بعد الخراب يجوز إحياؤها ويملكها المحيي ويبطل حق السابق وصدقه الذي قواه الشهيد الثاني لأخبار
أخبار كثيرة عليه وذهب آخرون إلى أنه بالخراب لا يخرج عن ملك السابق بل هو له ولوارثه بعد ما جرى بها ويجب أن يعرف منهم أحد وعلم لا يجوز إحياؤها
إلا بإذن المالك ما لم يبلغ الأمر الخراب لكن صرح جمع منهم بأنه يجوز إحياؤها ويصير المحيي أحق بها ما دام قائما بعمارتها وعليه طسقها لأربابها
مستندا ببعض الروايات والأقوى عندي أنه إن قيل بخروجها عن ملكه بالخراب جاز إحياؤها بغير أجرة وإلا لم يجز التصرف فيها بدون إذنه و
ذكر أن موضع الخلاف ما إذا كان السابق قد ملكها بالإحياء فلو ملكها بالشراء ونحوها لم يزل ملكه عنها إجماعا على ما نقله العلامة في تذكرة عن جميع أهل
العلم وعلى هذا فالأخبار العامة هاهنا في الخربة أنها من الأنفال يؤيد قول البعض أولا الذي قواه الشهيد والقول الأول في المرسلة وكذا الثاني
بناء على احتمال الأول يؤيد مذهب الآخرين لكن على ما نقل عن التذكرة ينبغي تخصيص الأخبار العامة هاهنا بما كان الأول ملكها بالإحياء ولا
يخفى بعده والأظهر حملها على الخربة التي لا يعرف لها مالك كما فصله المقيدون فتدبر ثم إن المصنف في كتاب الإحياء ذكر أن الموات هو كل أرض لا ينتفع

والاجام بكسر الهمزة وفتحها جمع اجمة بالتحريك المفتوح وهي الارض المملوة من القصب ونحوه في غير الارض المملوكة ورؤس الجبال وبطون الاودية والمرجع فيهما الى العرف وما
يكون بهما من شجر ومعدن وغيرهما وذلك في غير ارضه المختصة به وصفوا

بها لعطلها او لاستيجارها او لعدم الماء عنها او لاستيلاء الماء عليها وذكر الشهيد هناك انه لا فرق بين ان يكون قد سبق لها احياء ثم ماتت وبين موتها ابتداء
وانه لا يعتبر في تحقق موتها العارض ذهاب اسم العمارة رأسا بل ضابطه العطلة وانما يعتبر اثار الانهار ونحوها الصفة مع بلوغها خلافا لما في التذكرة و ظ
من الحرية ما هو مذكور واما الموات فالظاهر انها ذكره فتدبر **قوله** والاجام بكسر الهمزة يدل عليه مرسلة حماد الطويلة وما نقله في المعتبر من رواية
الحسن بن راشد عن ابي الحسن الاول ع قال له رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام قال والراوي ضعيف **قوله** وهي الارض المملوة من القصب ونحو
هذا هو المعروف من معناها وقال من معناها وقال في القاموس الاجمة محركة الشجر الكثير الملتف وكان سقط عنه ذات **قوله** في غير الارض المملوكة
اي المراد بالاجام هي الاجام التي في غير الارض المملوكة واما ما كان منها في ارض مملوكة فهي تابعة لها فان كانت مملوكة لشخص معين فهي له وان كانت
مملوكة للمسلمين قاطبة كالمفتوحة عنوة فهي لهم وكان المراد بغيرها احدث في الارض المملوكة فما كانت مستاجمة قبل ملك الارض فهو لهم ولا تبع
الارض بعد ما صارت ملكا للمسلمين او لشخص معين يدل عليه كلام ابن ادريس فانه قال فيما عده من الانفال الاجام التي ليست في املاك المسلمين
بل التي كانت مستاجمة قبل فتح الارض وعلى هذا فما ذكره من التقييد يتجه على راي من يقول ان ما جرى عليه ملك مسلم فهو له ولوارثه وان انتقل
عنه بصيرورته مواتا واما على راي من يقول ببطلان حقه ما كان بعد ذلك ولذا يصير ملكا للمحيي اجابه عدة للشيخ ان يحكم بالعموم وانه بعد ما صارت اجمة
يصير ملكا له ومن جملة الانفال الا ان يبقى ان من قال بذلك يمكن ان يقول به فيما صار اجاما لا ينتفع به واما الاجمة فينتفع بها بما يحدث فيها من
القصب لا سيما في بلاد العراق يمكن ان يكون ذلك مانعا من تلك المنفعة فلا يمكن الحكم بخروجها عن ملكه مع اصالة الاستصحاب اذ الروايات الدالة على
جواز الاحياء بعد ما صارت مواتا لا يبعد حملها على الموات الذي صار عامرا خرابا ولا ينتفع به اصلا هذا واما حمل كلام الشارح على تخصيص الاجمة بما كان
في غير الارض المملوكة وان ما كانت منها فهي تابعة للارض سواء كانت لشخص معين او لجميع المسلمين وان كانت اجمة قبل ان يجري عليه ملك مسلم فهو وان كان ظ
العبارة كانه لا يقول به احد او للاكثر اطلقوا كون الاجام من الانفال وابن ادريس الذي قيده كلامه ما ذكرنا وهو لا يدل على ذلك نعم يصير عد الاجمة
من الانفال لغوا محضا بل يجري في كل ارض تابعة للارض يكون ملكا لمالكها فلا اختصاص لها بالامام حتى تعد من الانفال فتأمل **قوله** ورؤس الجبال
وبطون الاودية يدل عليه ما رواه احمد بن محمد مرسلة حماد ورواية حسن بن راشد في تقدم ما يدل على الثاني موثقة محمد بن مسلم ورواية حفص بن البختري
قوله والمرجع فيهما الى العرف الجبال والاودية كما ذكر في ذلك وكذا في الرؤس والبطون ولا يبعد حمل كلامه ههنا على ما يشملهما **قوله** وما يكون بها من شجر
ومعادن وغيرهما اذ الظاهر كونها من الانفال لكونها مع ما يكون بها منها **قوله** وكذلك غير ارضه المختصة به كالمفتوحة عنوة واما في ارضه المختصة
قوله كالارضين التي عدت في الانفال فظاهره لكن ليس بمصوب ههنا بل الحكم على الارضين المذكورين بانها للامام يشمل جميع اجزائها وما يتعلق
بها من جبل وواد وما يكون بها فيتعين ان يكون المراد ههنا ما يكون من الجبال والاودية في سائر الارضين سواء كانت مشتركة بين جميع المسلمين او مختصة بمالك
كما يظهر من اطلاق العبارة هذا في الارض المختصة به من حيث انه امام واما في الارض المختصة به لا من حيث انه امام بل بالبيع والهبة مثلا فيمكن ان يكون
داخلا في الحكم المذكور وهنا الحكم بخروج فيكون مراد الشارح بارضه المختصة من حيث انه امام ويمكن ان يكون خارجا عنه فيكون حكمه بها في الاول [?]
على الظهور انه اذا كان الجبال والاودية في ملك غيره لم يظهر وجه لما كان في ملكه وح فلا حاجة الى اخذ الحيثية في كلام الشارح لكن فيه انه لا وجه
لاخراجه من الحكم المذكور والتمسك بالجهالة على الظهور بل لو حمل كلام المص على العموم بحيث يشمل جميع الاودية سواء كانت في ارضه اي ارض كانت في
الجبال وم
ارض غيره لكان اولى ومن شمول الحكم الارض للجبال والاودية التي فيها خفاء لا يخفى ويمكن ان يكون مراد الشارح هو بيان الفرد الخفي اي وكذلك في غير
ارضه المختصة به ايضا واما فيها فظاهر انتهى والظاهر ان مراد الشارح هو ما ذكرنا اولا وغرضه الرد على ابن ادريس كما نقله المص في البيان فانه بعد ما عد
من الانفال رؤس الجبال وبطون الاودية قال ومنع ابن ادريس من اختصاص الامام برؤس الجبال وبطون الاودية على الاطلاق بل قيد ذلك بما يكون في
موات الارض او الارض المملوكة للامام وهذا القول يقتضي التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بهذين النوعين انتهى فما ذكره الشارح ايضا اشارة
الى ما ذكره وان ذلك في غير الارض المختصة به ايضا والا فلا فائدة في التخصيص وان عبارة ابن ادريس في تصانيفه عد الانفال هكذا ورؤس الجبال
وبطون الاودية والاجام التي في املاك المسلمين بل التي كانت مستاجمة قبل فتح الارض والمعادن التي في بطون الاودية التي هي ملكه ورؤس الجبال فاما
ما كان من ذلك في ارض المسلمين ويد مسلم عليه فلا يستحقه ع بل ذلك في الارض المفتتحة عنوة على المعادن التي في بطون الاودية التي هي ملكه وكذلك رؤس الجبال
انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المص اليه واعترض عليه لا يظهر من كلامه بل او كلامه مطلق في رؤس الجبال وبطون الاودية وقوله والمعادن التي في بطون التي هي
ملكه وكذلك رؤس الجبال لا يستلزم ذلك لاطلاق ولا يدل على تخصيص بطون الاودية ورؤس الجبال اللتين عدهما من الانفال بما كان منها في ملكه ع
بل يجوز ان يكون ذلك صفة كاشفة وقوله في بطون الاودية التي هي له ايضا يمكن ان يكون ما هي له صفة موضحة اي الكائنة ما هي له ومن جملتها وعلى هذا
فلا يدل على تخصيص في رؤس الجبال وبطون الاودية ايضا بل انما يدل على تخصيص المعادن بما كان في ملكه مخصوصا او في بطون الاودية ورؤس الجبال
اللتين هما ملكه باعتبار الاول اما في الارض المفتوحة عنوة التي يشترك فيها المسلمون ويخرج المعادن التي كانت في ملك احد من المسلمين وكانت يده عليه
وعلى تقدير ان يحمل ما هي له على التخصيص والتقييد فالظاهر ان التخصيص يشمل ما ذكر في المعادن اي ما كان منها في الارض المختصة به مخصوصا او في
الارض المفتوحة التي يشترك فيها المسلمون فلا يخرج منها الا ما كان منها في الارض المختصة باحد المسلمين كما يظهر من كلامه في الاجام ايضا وعلى هذا لا
يرد عليه ما نقلنا عن البيان اذ يكفيه في فائدة تخصيصها بالذكر ادخال ما كان منها في الارض المفتوحة عنوة على ان ابن ادريس لا يقول باخبار الاحاد فلعل
ما ثبت عنده كونه من الانفال بالاجماع هو العدد الذي ذكره ولم يثبت ذلك فيما كان في ملك احد من المسلمين والروايات وجوب حملها على العموم

حنفا

حدا من اللغوية لا تصير حجة عليه لعدم تواترها ويمكن دفع هذا بان مراد المص ليس الرد على ابن ادريس بمخالفة مذهبه لتلك الروايات حتى يرد عليه
بل مراده انه على طريقتهم من العمل باخبار الاحاد لا يمكن الذهاب الى ما ذهب اليه ابن ادريس فانه يلزم اللغو التخصيص في الروايات المذكورة فلا يرد عليه الا
ما ذكر اولا من عدم لزوم اللغوية المذكورة في العموم والاطلاق فعلى تقدير العمل باخبار الاحاد لا وجه للتخصيص المذكور سواء كان لظ والاصل فيما
كان في ملك احد من المسلمين بان كان في ملكه واسلم طوعا بقاؤه في ملكه كذلك وعدم انتقاله عنه فالحكم بانتقاله اليه يحتاج الى عموم تلك الروايات او
اطلاقها لا يخلو عن اشكال بل لا يبعد ترجيح الاصل والاستصحاب وح ان يكون رؤس الجبال وبطون الاودية تابعا للارض مط وكونهما ملكا لمن كان فيه
مكان العمل بعموم الروايات المذكورة اولى لعدم ظهور معارض لها هذا هو الكلام في ايراد البيان على ابن ادريس واما الكلام الشارح فان حمل كلام ابن
ادريس ايضا على العموم فيهما فليس فيه اشارة الى رد عليه بل غرضه مجرد عموم الحكم وعدم اختصاصهما بما كان في ملكه مخصوصا او بالامام وان حمل كلام ابن
ادريس على التخصيص الذي ذكرنا فان حمل كلام الشارح على ان ذلك في غير الارض المختصة به مط فيكون اشارة الى الرد على ابن ادريس حيث لم يقل بذلك
الاطلاق وان حمل على انه في غير الارض المختصة به ايضا في الجملة لئلا يرى تخصيصها بالذكر فهو ينطبق على القول بالاطلاق وعلى قول
ابن ادريس ايضا فانه ايضا يقول بشمولهما لما كان في الارض المفتوحة عنوة وهي ليست مختصة به ولكن ظ كلامه الاطلاق وفي هي ورؤس الجبال
وبطون الاودية والاجام وكل ارض ميتة لا رب لها فان ابن ادريس المراد برؤس الجبال وبطون الاودية ما كان في ملكه والارض المختصة به فاما ما كان
من ذلك في ارض المسلمين ويد مسلم عليه فلا يستحقه ع فلا يخفى انه يفهم منه انه ايضا حمل كلام ابن ادريس على ما حمله في البيان ومع ذلك فظاهره التردد فيه
حيث لم يصرح برده ولا قبوله وقد عرفت ان كلام ابن ادريس لا يدل على التخصيص بما كان في ملكه بل كلامه في المعادن صريح في شموله لما كان في الارض
المفتوحة عنوة ويبعد جدا ان يكون تخصيصه لما انه يلزم من تخصيص الجبال والاودية غير ما ذكره بقوله فاما ما كان لا يبعد ان يكون ظ كلامه ثم انه تردد
كانه لعدم [?] موافقة خصوصا على ما حمل كلام ابن ادريس عليه لما عرفت من ظهور الروايات في العموم وعدم ظهور معارض لها يصلح لتخصيصها بما ذكره وفي
نقص من العموم التي عملوا بها في كثير من المسائل وقال المحقق في المعتبر قال الشيخان رؤس الجبال والاجام من الانفال وقيل المراد بها ما كان في الارض المختصة
بمعنى ظ كلامهما الاطلاق ولعل مستند ذلك رواية الحسن بن راشد ونقل الرواية التي نقلناها عنه سابقا في الاجام والظ ان القيل اشارة الى ابن ادريس
لا يدل على ما فهمه لا هنا ولا في الاجام بل كلامه في الاجام ايضا بما فهم من كلامه هنا منه كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا هناك فما ذكره واقام ترديده فظاهر
حاله وقال صاحب المدارك عند قول المص ورؤس الجبال وما يكون بها وكذا بطون الاودية والاجام اطلاق النص وكلام اكثر الاصحاب يقتضي اختصاص
هذه الانواع الثلاثة من اي ارض كانت ومنع ابن ادريس من اختصاص الامام بذلك على الاطلاق بل قيده بما يكون في موات الارض او الارضين المملوكة
الامام ورده الشهيد في البيان بانه يقتضي التداخل وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بهذين النوعين وهو جيد لو كانت الاخبار المتضمنة لاختصاصه بذلك
على الاطلاق صالحة لاثبات هذا الحكم لكنها ضعيفة السند فيتجه المصير الى ما ذكره ابن ادريس قصرا لما خالف الاصل على موضع الوفاق انتهى وقد عرفت
ما في حمل كلام ابن ادريس على ما فهموه سيما في الاجام والمص ايضا في البيان لم يتعرض لنقل خلاف عن ابن ادريس في الاجام ورد عليه بل انما نقل ذلك في رؤس
الجبال وبطون الاودية كما ينادي به عبارته التي نقلناها ايضا حيث قال بهذين النوعين فنسبة تلك الثلاثة الى ابن ادريس ونسبة رده مع توهم اشتباه
بعضهما الا فائدة فيه مشكل جدا وما ذكره من قصر الحكم المخالف للاصل على موضع الوفاق لا يخلو عن خفاء فانه ان اراد انتقال هذه الثلاثة الى الامام مخالف
للاصل فيقصر فيه موضع وفاق وما كان في الموات والارضين المملوكة للامام ففيه ان كون الاصل في [?] لما عرفت من احتمال ان يكون الجبال والاجام
دائما للمحيي وفيه ما فيه وهو يأبى في الاجام ايضا اذا كانت مستاجمة في الاصل ولو سلم هذا فانما يتم فيما كان فيما اسلم عليه طوعا واما في المفتوحة عنوة فكما ان
الانتقال الى الامام خلاف الاصل وكذا الانتقال الى المسلمين وليس شيء منهما موضع الوفاق فلا ترجيح للثاني على الاول وان اراد ان الاصل فيها الا
ان تكون تابعة للارض التي هي فيها فالحكم بها لغير صاحب الارض مخالف للاصل فيقصر فيه على موضع الوفاق ففيه بعد تسليم الاصل المذكور انه ليس على
موضع وفاق وقع فيه خلاف الاصل المذكور اذ على ما اختاره هذه الثلاثة تابعة للارض مط وكون تساويها مما لم يقع فيه مخالفة لذلك الاصل ايضا ويمكن
اختيار الاول بناء على تسليم الاصل المذكور بان يقال ان ذلك لا يرجح قول ابن ادريس فيما اسلم عليه اهله طوعا بان فيه انتقاص الحكم المخالف للاصل هو
اختصاص الامام على موضع الوفاق واما ترجيحه في المفتوحة عنوة فكانه باعتبار امر آخر وهو موافقة قوله الاصل ببقائها للاصل بخلاف القول الآخر
فانهم يحكمون فيها بكونها للامام مع كون الارض للمسلمين فتدبر وكلام خالي المحقق طاب ثراه في شرح الارشاد قريب منه مما نقلنا عن المدارك لكنه لم يرجح
قول ابن ادريس بل ذكر ان ظ كلام الاصحاب اختصاص هذه الثلاثة بالامام من غير تقييد ثم نقل ما نقلنا عن ابن ادريس بعبارته ثم نقل رد الشهيد عليه ثم نقل
عبارة المعتبر ثم قال ويظهر منهما الميل الى قول ابن ادريس وقال ولا يخفى ان المستند غير منحصر في الرواية المذكورة بل مرسلة حماد ورواية احمد بن محمد
والمسألة عندي محل تردد ويمكن ترجيح المش نظرا الى تكثر الروايات الواردة به وان لم يكن شيء منها نقي السند ويمكن ترجيح قول ابن ادريس قصر الحكم
المخالف للاصل على القدر المتيقن انتهى ويظهر لك بما فصلنا حال ما ذكره وانه اقتصر على المنقول ولم يعمل النظر له ما وقع لهؤلاء الفحول من الفحول وقال
المحقق الاردبيلي ره يمكن ان يكون المراد برؤس الجبال وبطون الاودية والاجام كونها مط في اي موضع كان كما في املاك الناس لتحريم مالهم كما هو ظ الروايات
والعبارات لكنه بعيد والظ ان كان في ملكهم وايديهم لهم كسائر اموالهم الا ان يقال الارض لم تملك الا بالاحياء ولا احياء فيها غالبا وعلى تقدير الوجود المراد
الموات منها ويمكن ان يكون المراد ما لا يكون في ملك الغير وحينئذ وقيده بكالاموات منها ونرى الظهور كما قال المص في قال ابن ادريس المراد برؤس
الجبال وبطون الاودية ما كان في ملكه والارض المختصة به ما كان من ذلك في ارض مسلم ويد مسلم عليه ما يكون في ملك من له الحرمة ومع ذلك يلزم

الكون

وصوافی ملوك الحرب فی قطایعهم وصفایاهم بطریق اولی اصطفاه ملك الكفار لنفسه اختص به من الاموال المنقولة وغیرها غیر المغصوبة من مسلم او معاهد ومیراث فاقد
الوارث الخاص هو من جملة الامام والانفال وارث من يكون كذلك

ان یکون ذکر بطون الاودیة ونحوها بعد ذکر الارض المختصة بهم لغوا او يمكن كونه لدفع توهم انها لا يملك فان في شرح ... لا يخفى ان المراد بها ما كان بحيز
ارضه المنقلبة والمرجع في الجبال والاودية الى العرف فيه تامل انتهى وما ذكره من الجملة لا وجه له اذ لا دليل تام على ان بكل فيما ملكهم وايديهم
على ان احيا الارض حيا لما بها من رؤس الجبال وبطون الاودية ايضا نعم ما يحل الاحيا منها بما فيه وقع احياؤه فلا يبعد ان يحكم بكونه له ويحصل الحكم بكونها
ملا لهم بالموات كما ذكره لانه هو الغالب فيهما ... تخصيصها بالذكر كان باعتبار عدم ظهور شمول الموات لهما ... لاحتمال الاخر الذي ذكره وهو
التقييد بان يكون تركه للظهور ... احتمال انها لا تملك لا يمكن الحكم بالظهور الذي ذكره
... الامام هو العموم والاطلاق لا التقييد الذي حكم بكون تركه للظهور ...
ذكره من احتمال التقييد بما كان في ارضه ... التخصيص ... ما ذكره ... قوله وصفوا في ملوك
الحرب في قطايعهم في اكثر عباراتهم صفايا الملوك وقطايعهم ...

والغنيمة بغير اذنه غائبا كان ام حاضرا على الاشهر ويرد انه مرسلة الا انه لا قائل بخلافها ظاهرا والمشهور ان هذه الانفال مباحة حال الغيبة فيجوز التصرف في الارض المذكورة
بالاحيا واخذ ما فيها من شجر وغيره نعم يختص ميراث من لا وارث له بفقراء بلد الميت وجيرانه للرواية وقيل بالفقراء مطلقا لضعف المخصص وهو قوي وقيل مطلقا كغيره واما
المعادن الظاهرة والباطنة في غير ارضه فالناس فيها شرع على الاصح لاصالة عدم الاختصاص وقيل هي من الانفال ايضا اما

ولا فرق في ذلك بين المسلم والكافر كما صرح به قوله والغنيمة بغير اذنه فقد فصلنا الكلام فيه في زكاة الكتاب فارجع اليه قوله والاشهر ان هذه
الانفال مباحة حال الغيبة ... يفرق بين الخمس والانفال فانهم يحكمون بما سوى ... لا يحل ... حال الغيبة بغير حصة الا

...مشهور فيها بها من معدن نابع بها لا يسوّى جملها واطلق جماعة كون المعادن للناس من غير تفصيل والتفصيل حسن جدا كما في غير المعادن المملوكة تبعا للارض
...كما محصنة بالكها **كتاب الصوم** وهو الكف تارة كما سيأتي التنبيه عليه عن الاكل والشرب ثم المعادن منها ما عن غيره والجماع كله قبلا ودبرا لادمي في غيره
...الاستمناء وهو طلب المني بغير الجماع مع حصوله لا مطلق طلبه وان كان محرما ايضا الا ان الاحكام الاتية لا تجري فيه وفي حكمه النظر والاستماع بغير جماع
...كما سيأتي وايصال الغبار المتعدي الى الحلق غليظا كان ام لا ... في بعض العبارات ومنها ... لا وجه له ...

بالخربة فيما لا يرجع بجبل ولا ركاب لا يظهر له وجه فان ما كان كذلك من الانفال وان كانت عامرة ثم انه قد قيد المعادن في قبوله فيها فلا يصلح حجر
لما اطلقه الشيخان بل يكون شاهدا لعكس الاطلاق وفي بعض النسخ لغير المذكور منها بدل فيها ...

ويدخل في غسل القبيح لو اجتمعا ومن المسافر في زمن المتعذر بالنسبة الى الثلاثة لا السبعة وبدلها السبعة وهو تمام عشر يوما المفيض من عرفة قبل الغروب عامدا والمقيد به اي بالحرام
بان نذره سفرا او سفرا وحضرا وان كان النذر في حال السفر لا اذا اطلق وان كان الاطلاق يتناول السفر الا انه لا بد من تخصيصه بالقصد مفردا او منضما خلافا للمرتضى حيث
اكتفى بالاطلاق لدلالة المطلق ... يجوز الصوم الواجب ثم عد اشهر رمضان قبل القائل به ابنا بابويه وجزاء الصيد وهو ضعيف لعموم النهي وعدم ما يصلح للتخصيص
ويرى الصوم وكذا الصبي على الصوم ليعتاده فلا يشق عليه عند البلوغ واطلق جماعة تمرينه قبل السبع وجعلوه بعد السبع مشددا او قال ابنا بابويه والشيخ في تمرين
للسبع والا ولا الجواز ولكن يشدد للتسع ولو اطاق بعض النهار خاصة فعل ويتخير بين نية الوجوب والندب لان الغرض التمرين على فعل الواجب ذكره المصنف وغيره وان كان الندب

والمريض يتبع ظنه فان ظن الضرر به افطر والا صام

بعض الاصوليين لان القول بكونها ليست من خطاب الوضع بل هي عقلية لا يضر بما هو فرضه ههنا بل يؤكده فلا وقع كثير لمثل هذا الايراد عليه
هنا على ان ذلك انما يتوجه على تفسير الصحة بما فسره واما الوفر بالتفسير الاخر فلا يبعد القول بكونها من خطاب الوضع كما قيل وحكم ابن الحاجب بكونها
عقلية على التفسير منطوي فيه ثم بما ذكرنا من توجيه كلام ... لدفع ما اوردنا عليه يندفع هذا الايراد ايضا ...

وان كان الاصل [illegible] عبارة وهو قول [illegible] واستغرب [illegible] وجوب [illegible] كالاصل وجزاء الصيد وان كان بدل [illegible] على الاشهر [illegible] في بدل الحلق

[illegible] يكون [illegible]

[illegible] رمضان [illegible] حيث يكون الفاصل [illegible] بعد اليومين [illegible]

[illegible] في شرح [illegible] في هذا المقام [illegible] عن شيء كما يظهر بالمراجعة [illegible] قوله [illegible] قال سلطان العلماء اي وان كان

[illegible] قوله [illegible]

[illegible]

فلا خلاف في وجوبها ولكن لو كان قبل طواف الزيارة … كما لو دان بقي منه خطوة وعجز عن البدنة تخير بينها وبين البدنة وغيرها بعد العجز عنها فكان
الاولى لعدم مع العجز عنها يجب بقرة او شاة … وجب فيه بدنة فان عجز فشاة وعدم تخيره بين البقرة والشاة والصوم خالية عن هذا التفصيل لكنه مشى في الجملة
على الخلاف في ترتيبها وانما اطلق في بعضها الجزور وفي بعضها الشاة ولو جامع امته المحرمة باذنه محلا فعليه بدنة او بقرة او شاة فان عجز عن البدنة والبقرة فشاة
او صيام ثلثة ايام هكذا ورد … الاصحاب وهي شاملة باطلاقها اما لو اكرهها او طاوعته لكن مع … عنها تجب عليها الكفارة … بدنة
بدلا عن الارسال باعتبار كونها بدلا عن الشاة التي هي اقوى منه وكان … هذا … قوله وانما اوجبناهما لانه لا دليل على ذلك … اذا اتفق عليه
الخلاف في وجوبها فهو الحجة … جمع ما يمهده لاثبات … الكلية الا ان يكون غرضه ان … بوجوب الامرين مع عدم دليلهم فتبين
وجه انهم علموا وجوب بدل الارسال ولم يعلموا خصوصه فحكموا بالوجوب للامرين لما ذكره من بدلية الشاة فعلم صلاحيتها لبدلية الارسال بطريق
اولى ولا يخفى ما فيه من التعسف اذ لو لم يظهر خلاف في ذلك فينبغي … من مخالفة الاجماع ولا حاجة بناء الى الخلاف مثل هذه الحجة لهم
فتدبر **قوله** فلا خلاف في وجوبها قال سلطان لعلها انما … بالعجز من البدنة الى الصوم لا بد من البقرة او الشاة … بعد طواف الزيارة
فانه مع العجز عن البدنة ينتقل الى الصوم ولا حاجة الى البقرة او الشاة انتهى وكانه سهو اذ لم يذكر ههنا صوما بدلا عن البدنة اذا عجز عنها ولم ارد
في كلام غيره ايضا فالفرق بين ما قبل طواف الزيارة وما بعده … اذا عجز عن البدنة يجب عليه بقرة او شاة بالتخيير او الترتيب … بعد الحج
حكم بانتفاء … عدم وجوب شيء كما في كل عاجز عن شيء لم يجعل له بدلا عند العجز **قوله** وغيره خيره بين البقرة والشاة موافقا لما جعله
اولا **قوله** على الخلاف في ترتيبها … في ترتيب الثلثة مرتبة … بالترتيب الا ان التخيير بين الاخيرين **قوله** وانما اطلق في بعضها
الجزور اي وقع ذلك مطلق … قبل طواف **قوله** وفي بعضها الشاة … بالشاة … في بعضها مطلق الدم …
ابن … والبدنة … قد حملوا المطلق على المقيد واما التفصيل … فلم ار … **قوله** وقيل سقوط القضاء على تقدير وجوبه دون
هذه الفائدة كما ذكره صاحب المدارك ماخوذ مما ذكره الشيخ في التهذيب نقلا … داود الرقي قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام بمنى اذ دخل عليه رجل
فقال قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال نسأل الله العافية **قوله** قال الا على ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلون وعليهم الحج من
قابل ان انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى تمضي ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا منه واعتمروا فليس عليهم
الحج من قابل … او لا على ان يكون حجتهم حجة التمتع فلا يلزمهم الحج من قابل وانما يلزمهم اذا كان حجتهم حجة الاسلام وحمل قوله في اول الخبر
عليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم على الاستحباب ثم قال ويحتمل ان يكون الخبر مخصوصا بمن اشترط في حال الاحرام فانه اذا كان اشترط لم يلزمه الحج
من قابل وان لم يكن قد اشترط لزمه ذلك في العام المقبل واستشهد لذلك بصحيحة ضريس بن اعين قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل خرج متمتعا بالعمرة
الى الحج فلم يبلغ مكة الى يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق راسه وينصرف الى اهله
ان شاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل والعلامة في المختلف نقل القولين واستحسن الاول واعترض على
الثاني بان الحج الفائت ان كان واجبا لم يسقط فرضه في العام المقبل بمجرد الاشتراط وان لم يكن واجبا لم يجب بترك الاشتراط وان الخبر … السقوط
الواجب بالاشتراط كانه لا ريب فيه بلا خلاف فيه بين المسلمين كما هو ظاهر كلام العلامة في … في موضع اخر واما عدم وجوب القضاء في المندوب مع
الاشتراط فهو وان اختاره العلامة واستدل بوجوه … لا اعتراض لكن لم يظهر منه اجماع اصحابنا عليه نعم لم ينقل فيه خلافا منهم …
ابن عباس وجمع من العامة ولا يظهر منه اجماع عليه بل قول اصحابنا بما يرشد الى خلافه … على ما اختاره ليس بشيء كما يظهر بالتامل فيهما وانما المسلم
المسلم انه لا يمكن الحكم بالقضاء فيه اذا لم يدل عليه دليل فلا بعد فيه اذ الحج المندوب يصير واجبا بالشروع فيه فلا استبعاد في ان يوجب الشارع قضاءه
لو فات بعد الشروع … فلما كان ظاهر صحيحة ضريس وجوب القضاء مع عدم الاشتراط وسقوطه معه فلا بعد فيه اذا الحج المندوب فينبغي حمل كلام الشيخ
… على الحج الواجب كما هو ظاهر كلامه بما نقلناه من الاجماع على خلافه فيكون حاصل كلامه … على الحج المندوب … حمله على الحج المندوب
بالتفصيل المذكور اي وجوب القضاء مع عدم الاشتراط وسقوطه معه ويكون كل من … على سبيل الاحتمال لا الحكم بكل منهما ويكون …
الثاني على ظاهر قوله بالصحيحة عليه الحج من قابل للظهور المذكور اذ لا يبعد احد حمله على الاستحباب … كلام الشيخ عليه …
بقوله على تقدير وجوبه … الاشتراط الى تردده فيه كما اشرنا اليه في توجيه كلام الشيخ واعلم ان المراد بالواجب هو الواجب المستقر …
حكم المندوب فتدبر **قوله** وهذه الفروض … كان مراده ان هذه الفروض كلها … في الحصر … ان الحصر لا ينفي ان يكون عاما
وان يكون خاصا وهذه الفروض … الخاص … العام اذ لا ينفع عادة … الجميع عن خصوص الطواف والسعي او طواف النساء في عمرة الافراد
وهو ظ **قوله** اما الاول فلانهما لطف … فعل المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية لو وجب عقلا وانما يجب …
فلا يلزم الا وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه تعالى … قاعدة اللطف …
… عليها **قوله** اللازم من خلاف الواقع ان قام تعالى به يلزم ان لا يقع منكر ولا يترك معروف وهو خلاف الواقع …
لما ذكر من وجوب اللطف على الحكيم وكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لطفا وحاصل الجواب ان … على المعروف … عن المنكر
يستلزم الالجاء وهو ممتنع في التكليف ولذا … في حقه تعالى بخلاف … امرا ونهيا فانه لا يوجب الالجاء فلا مانع منه …
اللطف ومنه تامل فان هذا انما يدل على وجوبهما في حقه تعالى بعنوان يوجب الجاء المكلفين …
المعروف وترك المنكر بحيث لا يوجب الالجاء … على ترك المعروف … عليه بلاء شديد …
او بتركه ولا ريب ان ذلك … الى فعل المعروف وترك المنكر …
يمكن الحكم بوجوبهما عقلا بناء على تلك القاعدة بل التعويل في الحكم بوجوبهما على الشرع فتدبر **قوله** ظاهر الرواية اعتبار الكل لافادة الجمع ذكر المحقق
… في كتاب … خلاف فيه فذهب الكوفيون الى انه … جمع … وذهب الاكثر الى انه اسم مفرد واقع

وصامت عوضها ثمانية عشر يوما مع علمها بالتحريم والا فلا شيء عليها والمراد باعساره الموجب للشاة او الصيام عجزه عن البدنة والبقرة ولم يقيد [illegible] والنصوص [illegible] الجماع الخ

على الجنس

وكفارة ضرب العبد فوق الحد الذي وجب عليه بسبب … من الذنب او … مستحبا عند الاكثر وقيل وجوبا وتردد المص في س مقتصرا على نقل
الخلاف وقيل المعتبر تجاوز حد الحر لانه المتيقن والمتبادر عند الاطلاق ولو نكل فكفارته كغيره وكفارة الايلاء كفارة اليمين لانه يمين خاص ويتعين العتق
في المرتبة بوجدان الرقبة ملكا او تسبيبا كما لو ملك الثمن ووجد الباذل لها … زيادة على داره وثياب … اللائقين بحاله وخادم … المحتاج اليه وقوت

على الجنس ولم يجمع تكسيره ومنهم من قال انه اسم للجمع … الكوفيين … وقوى كونه … بالتصغير على لفظه … في التصغير
واحده فلعل الشارح اختار مذهب الكوفيين او اختصر في العبارة والمراد الجمع المعرف والمضاف … كاسم الجنس المعرف … بعيد …
قوله المص وكفارة ضرب العبد … هذا الحكم ذكره الشيخ واتباعه والمستند صحيحة ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال من ضرب مملوكا حدا من
من غير حد اوجبه المملوك على نفسه لم يكن لضاربه كفارة الا عتقه انتهى ولا يخفى ان ما ذكره … هذه المسألة … ما يدل عليه هذه الرواية بعيد فلا
تغفل **قوله** فيما يجب عليه … لا يخفى ان المص ذكر العتق في المرتبة … فيما يجب فيه العتق … هكذا …
مع العجز … صوم شهرين … ومع العجز عنه اطعام ستين مسكينا وهذا صحيح على اطلاقه فان المرتبة التي ذكرها المص يجب فيه العتق تعيينا … الكفارة
الظهار وقتل الخطاء والحكم فيها صحيح واما كفارة قضاء شهر رمضان وكفارة اليمين فلا يجب العتق في الاول اصلا واما الثاني فالمص …
ولم يجب فيه العتق تعيينا بل مخيرا … **قوله** ومع العجز صوم شهرين … الحكم …
صحيح على اطلاقه وبالجملة فما ذكره الشارح من التقييد ههنا … لم يتعرض لما ذكرنا …
لكفارة شهر رمضان … الكلام في المرتبة …
كما راى ابن عقيل في الاول … **قوله** وصوم
في الكفارة المخيرة وكذا في المرتبة فان صوم الستين في المرتبة … وكفارة الظهار وقتل الخطاء وما يشاركهما في الحكم …
الاول صوم الستين انما هو بعد العجز عن اطعام الستين … واما الثاني … من عجز عن صوم ستين … اطعام ستين
مسكينا لا يكفي له صيام ثمانية عشر بل يجب الاطعام المذكور نعم اذا عجز عنه ايضا فلعله … ثمانية عشر يوما …
الحكم المذكور في هذه المسألة لهذا القسم نظرا …
وقع منها صوم الشهرين في المرتبة الاخيرة ككفارة النعامة …
صوم الستين فيه موجود وايضا لا يصح اطلاق المذكور … بالعجز عن اطعام الستين ايضا كما ظهر مما قررنا …
التعرض … المرتبة …
كانه ليس في الكفارات ما يجب فيه صوم الستين تعيينا الا في كفارة الجمع …
به كلماتهم … صوم … الواجب تعيينا … **قوله** والكافر مطلقا …
وكان كفره بجحد النبي او بعض شرائع الاسلام …
ما يقرب من ذلك سواء حصل له ما نواه او يكون قابلا …
كالدهرية …
عليه لو اعتبر ذلك لزم عدم صحة عبادة المخالف ايضا لانه لا يستحق الثواب عليها …
وعليك بمحافظة ما ذكرنا فانه ينفعك في كثير من المواضع **قوله** وعلى هذا لا وجه لاختصاص الحكم بالولد … في كتاب النكاح في باب حق
المرأة على الزوج عن عبد الله بن سنان … عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس للمرأة مع زوجها امر في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في
مالها الا باذن زوجها الا في حج او زكاة او بر والديها او صلة قرابتها …
الرواية لكن لا ينبغي ان …
عليه الجميع …
الظاهر ان الحمل على الاستحباب في الجميع …
بالنذر … **قوله** في الدين …
ما يشمل كل راجح ديني … المعهودة لكن
كما سبق شرح قوله ولا بد من كون المنذور طاعة … **قوله** فلو كان
مرجوحا او مباحا لم ينعقد …
لكونه شيئا خفيا … **قوله** فعلا …
سبق بافادة ما قصد **قوله** والبيع مباح …
الراجح الديني …
المساوي لطرفيه …
اليه فلعله كان في الواقعة المذكورة في الحديث …
لله على ان ابيعها بدون لفظ … **قوله**
وقد … كانه اشارة الى …

كتاب النذر وتوابعه

يوم وليلة لعدد واحد …
لعل المراد بالواجبي النفقة ووفاء دينه وان لم يطالب به لو تكلف العادم العتق اجزاءه الا مع مطالبة الديان للنهي عن العتق وهو عبادة والنهي [illegible] العتق لا الوجوب الخ

ينبغ

لان الاستثناء هو المجموع لا الافراد واعلم ان قاضي التحكيم لا يتصور في حال الغيبة معه لا انه ان كان مجتهدا انفذ حكمه لغير تحكيم والا لم ينفذ حكمه مطلقا اجماعا

وانما يتحقق مع جمع الشرائط حال حضوره وعدم نصبه كابنا، وقد تحرر من ذلك ان الاجتهاد شرط في القاضي في جميع الازمان والاحوال وهو موضع وفاق

وهل يشترط في نفوذ حكم قاضي التحكيم تراضي الخصمين به بعده قولان لجود هما العدم عملا باطلاق النصوص ويجوز ارتزاق القاضي من بيت المال مع الحاجة الى

الارتزاق لعدم المال او لو صلة اليه سواء تعين القضاء عليه ام لا لان بيت المال معد للمصالح وهو من اعظمها وقيل لا يجوز مع تعينه عليه لوجوبه ويضعف بان

[illegible]

الداخل مقدم وقيل مع نسبها تقدم بينة الداخل ايضا وتوقف المص هنا وفي س مقتصرا على نقل الخلاف وهو في موضعه لعدم دليل متين من جميع الجهات وفي شرح الارشاد

ترجيح القول الثالث
وهو مذهب الفاضلين
ولا ترجيح من رجحان ولا تثبت او
ادعى احدهما الجميع والاخر النصف
شاعا والا ثبتت اقسامها نصفين
بعد يمين مدعي النصف للاخر من
دون العكس لما دفعه اياه ع
استحقاق النصف الاخر ولو كان النصف
المتنازع فيه معينا قسم بالسوية بعد
التحالف فيثبت للمدعي الربع
الزوجين المتخاصمين ان كل جزء من
العين على تقدير الاشاعة يدعي كل
منهما تعلق حقه ولا ترجيح
ولا نزاع في غيره والمراد فيها
الحكم في الحكم خلافا والاطلاق
من تقرر لو اقاما بينة فهي للخارج
على القول بترجيح بينته وهو
مدعي الكل لان يتبعض دعوى
النصف متن

حتى يرجح البينتان قلنا بترجيح بينة ذي اليد او ترجيح الاخر ان قلنا بترجيح بينة الخارج فيه نظر فان قلنا انا قوان ليس كاليد فهو مرجح بينها النصف على الاقرب لعدم كان هذه بدء مستحقة الازالة بالبينتين انتهى مع انه قد ذكر في المسئلة السابقة سابقا عليه انه لو كانت العين في يد ثالث حكم لها من صدقه الثالث بعد الاحلاف من المدعي عليه على الثالث اليمين لو ادعى الخصم عليه بالملك لفائدة الغرم مع الاعتراف لا القضاء بالعين ولا يخفى بعده فان الظ قوله فيها يستحق صاحب اليد تصير بمنزلة البد ظ والظ عند الاعتبار هو ذلك فقد اختار في التحرير في مسئلة دعوى احدهما الكل والاخر النصف فيه واما ثانيا فلان في صورة تصديقه لهما يصير كل واحد منهما ذا اليد فيرجع المسئلة الى ما كان في ايديهما او اقاما بينة وقد حكم فيه بالقسمة نصفين الحكم لكل منهما بما في يده فلا وجه لتغير الحكم فيه ثم لا يخفى ان ما ذكر في المسئلة السابقة ان كان المراد بكونها في ايديهما ما يشمل الوجهين فالامر ظ وان كان على ما يظهر من شرح يع في مسئلة الدابة فان كانت العين في يد الثالث منفصلا احد نصفيه عن الاخر وعن لكل واحد منهما الاحد بها فالامر كذلك ان لم يكن كك بل كان متصلا وصار يدهما لها على الاشاعة فينبغي الحكم ايض بالقسمة نصفين على الاشاعة كما لو كان في ايديهما كك على ما ذكر في تلك المسئلة حيث قال اما لو كان متصلا كان بينهما نصفين على الاشاعة وعلى اي وجه كان فلا وجه لتغير الحكم فيه والحكم بالترجيح فيه بما ذكره هنا الا تخصيص الحكم بصورة المص في اليد بصورة عدم اقامة البينة من الجانبين امره كما عرفت فتدبر ثم الظ ان ما ذكره الشهيد في حل عبارات الفاضلين ره والظ في عله ان يكون المراد بقوله ولو خرجا هو بيان حكم اذا خرجا بدلت تصديق من في يده لاحدهما اما بان لا يكون في يد ثالث او كان ولم يصدق احدهما في الحكم ما ذكره من انها للذي البينة مع اختصاصها باحدهما وما اضافه الشهيد من قوله مع عينه بعيد كره وقوله بعد ذلك سواء كانت في يد ثالث او بيانا لما اذا خرجا حقيقة من في يده احدهما سواء ادعى كل منهما الكل او ادعى احدهما الكل والاخر النصف في حكم ان المصدق لو صار صاحب اليد فيترتب عليه ما فصل سابقا من انه لو تثبتا احدهما فالعين عليه لا يكفي بينته ولو اقاما فقي الحكم لاحدهما خلاف فيه ان ادعى كل منهما الكل فالامر ظ وان ادعى احدهما النصف فالنزاع انما هو في النصف مع صدق بسله فهو ذو اليد فاليمين عليه البينة على صاحبه ولو اقاما بينة فيه في الحكم خلاف على قياس ما سبق واما ما ذكره الشه من قوله ولو اقاما بينة قلنا في محله وعليك بالتامل في هذا المقام قوله المص لا يكفي بينته قال سلطان العلما ذكر هذا الحكم بالاطلاق في كثير من الاصحاب مع انهم نقلوا الخلاف في مسئلة تعارض البينتين في انه هل يرجح بينة الداخل وهو المتشبث والخارج من غير مرجح ولا يخفى انه من قال بترجيح بينة المتشبث على تقدير تعارض بينة الاخر من غير يمين يحض انه يرجح بحيث بانه ذو اليد فلا بد له من الحكم باعتبار بينته على تقدير عدم معارض بطريق اولى انتهى ولا يخفى ان الناس حكم بتقديم بينة الداخل باعتبار انه يرجع الى تساقط البينتين فيرجع الى تقديم ذي اليد لا يرد عليه شكال لانه حكم فيه ايض باليمين وحكم له لاجلها واما على القول بترجيح بينته في نفسه تقديمه بغير يمين فيه اي انه يتوجه عليه ما ذكره من القياس بطريق الاولى لكن قد ظهر مما ذكرنا في الحاشية السابقة انهم حكموا ايض بسماع بينة الداخل لدفع اليمين عنه ما نقلنا عن س واختاره العلامة فلا يرد على الظم لولم يقولوا بعد للتمر قالوا بتعين البينة كما اختاره في هذا الكتاب فيمكن ان يقول بينة الداخل خلاف الاصل فيقتصر فيه على مورد النص وهو صورة تعارض البينتين على ما ورد في رواية غياث بن ابراهيم وجابر فلا اشكال اذ قوله فلا ترجيح من رجحان تشهيرا انه ليس في الاخبار التي يدل على اعتبار الخروج او الدخول ما يدل على رجحان هذا القول بل منها ما يدل على رجحان الخارج اما مط او مع تسبيبها وهو رواية منصور ومنها ما يدل على رجحان الداخل مطلق الحلف وهو رواية اسحق بن عمار ومنها ما يدل على رجحان الداخل مع تسبيبهما وهو رواية جابر وغياث بن ابرهيم ويمكن ان يقر رجحانه مع انفراده بالسبب بطريق اولى كما هو القول الرابع في المسئلة لتبا الحزي كلم على انه شئ من الاقوال المذكورة قوله والا فلا ترجيح من نظر قال سلطان العلماء الاربع في الحكم على تقدير التعيين لان النصف الاخر مخصوص بمدعي الكل بلا كلام فالمدعي به هو النصف المعين على السوية فيقسم هذا النصف بعد التحالف على تقدير دعوى النصف المشاع فاحكم المص فيه محكل نظر العين لو حمل المذكور في صورة التعيين لان النصف المشاع لمدعي الكل بلا كلام والنصف الاخر اي نصف فرض يحتسبها اليه بالتصرف على سواء فلا وجه لاختصاص احدهما بالحلف لان الغرض اشاعة النصف ايض فالنظر مقتصر في هذا التقدير ايض التالف وقسمة النصف كالتي في صورة التعيين وما ذكر في بيان الفرق ان كل جزء على تقدير الاشاعة يدعي كل منهما تعلق حقه به ولا ترجيح ثم اذ المرجح موجود فان كل جزء فرض يكون نصفه بالاشاعة متعلقا بمدعي الكل بلا كلام والدعوى في نصفه الاخر فليس نسبتهما الى الكل على السوية حتى يقسم الكل بل الى النصف فيعلم لانه قال الشهيد بذكر وجه التحالف في هذا الحكم وكان نظر الشه الى ما قلناه فتم انتهى واستجيب بانهم ذكروا في باب الصلح انه لو كان بيدهما درهمان فادعاهما احدهما وادعى الاخر احدهما خاصة فالثاني نصف درهم وللاول الباقي واستندوا في ذلك الى رواية عبد الله بن المغيرة عن الصادق ع ومثله ما رواه في كتاب ابواب القضايا والاحكام عن محمد بن ابي حمزة عمن ذكره عنه ع ولا يخفى انه ان يمكن الجمع بين ما ذكروه ههنا وما حكموا به هناك بحمل كلامهم ههنا على صورة الاشاعة كما ذكره الشه وبحمل كلامهم بصورة كون احدهما المدعي به معينا كما هو ظ الحال لكن ذكر المص هناك في س وستعلم الشه انه يشكل فيما اذا ادعى الثاني النصف مشاعا فانه يقوى القسمة نصفين ويحلف الثاني للاول كذا في كل مشاع وان تعلم ان الظ منه انه حمل كلامهم على صورة الاشاعة والتعيين جميعا ح فيكون منافيا لحكمهم ههنا وما قواه هو الموافق لما ذكره ههنا ويرد عليه ما اشار اليه من النظر ولا يمكن لعد هم قبله بعد ذكرهم الخلاف في الحكم على ما ذكره الشه فلا بد واستجيب بالعاذ كرمن النظر وان توجه على ما ذكره الشه من الفرق لكن يمكن ان يقر ان المفروض هناك ان ما في البد على سبيل الاشاعة وح فيكون في يد كل واحد منهما نصف مشاع من العين ولذا حكموا بانه لو اقاما بينة فهي للخارج على القول بتبينة وعلى القول الاخر يقسم بينهما نصفين وح نقول مدعي النصف يده ثابتة على ما يدعيه ومدعي الكل يده خارجة عنه لو لم يكن بينة فلا يتوجه على صاحب اليد الا اليمين فيحكم له بالنصف بيمينه كما ذكروه وهكذا بخلاف صورة التعيين اذ لا نزاع في النصف الاخر والنصف المتنازع فيه بيدهما عليه على السوية وقد ثبت انه

يقسم

مدعي الكل خارج عنه وعلى القول الاخر يقسم بينهما نصفين كما لو لم تكن بينة لما ذكرناه من استقلال يد مدعي النصف عليه فاذا رجحت بينته بر اخذ ولو اقام احدهما خاصة بينة حكم بها ولو كانت في يد ثالث وصدق احدهما صار صاحب اليد فيترتب عليه ما فصل وللاخر احلافه ولو اقاما بينة فللمستوعب النصف وتعارضت البينتان في الاخر فيحكم للاعدل فالاكثر فالقرعة ويقضي لمن خرج بيمينه فان امتنع حلف الاخر فان نكلا قسم بينهما فللمستوعب ثلثة ارباع وللاخر الربع وقيل يقسم على ثلثة فلمدعي الكل اثنان ولمدعي النصف واحد لان المنازعة وقعت في اجزاء غير معينة فيقسم على طريق العول على حسب سهامهما وهي ثلثة كضرب الديان يقسم نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه ثم لا يخفى ان هذا كله انما هو لو كان تشبثهما بالنسبة الى الكل على السوية واما لو كان في يد كل مع قصور بما للطالس واحد منهما نصف معين فان ادعى مدعي النصف ما في يده فلا ريب في توجه اليمين عليه القضاء له بعدها وان ادعى ما في يد الاخر فيتوجه اليمين على الاخر

كل موضع حكمنا بالقسمة فيه متن

ويحكم له بالكل بعدها وان ادعى النصف مشاعا فلا نزاع في ثبوت النصف مشاعا من كل منهما لصاحب الكل انما النزاع في النصف الاخر منهما فينبغي القول بتوجه اليمين على كل منهما في نصف النصف الذي بيده فتدبر قوله لمدعي الكل خارج عنه هذا انما يفيد القضاء له بالنصف الذي في يد صاحبه لا النصف الذي في يده ولذا كانهم نظروا الى ان ذلك النصف متنازع فيه وفيه نظر وههنا احتمال اخر وهو ان يحكم على هذا القول ايض بالقسمة بينهما نصفين بنا على القضاء لكل منهما بما في يد صاحبه لترجيح بينة الخارج كما في صورة النزاع في كل العين هذا على ما هو الظ من كلامهم من كون حكمهم في تلك المسئلة جاريا على الوجهين جميعا واما على ما نقلنا عن شرح يع فقد ظهر انهم لم يحكموا في صورة النزاع في الكل اذا كان يدهما عليه على السوية بان لكل واحد منهما ما في يد الاخر بل بالقسمة بينهما نصفين على الاشاعة لعدم الترجيح ح فيمكن ان يقر فيما نحن فيه ايض على قياس ما سبق ان ترجيح الخارج يستدعي ان الحكم له بشئ لم يكن حاصلا في يده واذا حكم له بالنصف المشاع الذي في يد صاحبه فقد كان ذلك في يده ولا تمايز بينهما فيجب الحكم في هذه الصورة لمدعي الكل بالكل اذ في النصف الاخر لم يكن بيده فحكم به للخارج لكن قد عرفت ما فيه ايض وايض يحتمل كلامهم ح التشويش اذ الظ ان يكون الغرض في المسائل الثلثة على نحو واحد على هذا الابدان يحمل تلك المسئلة وسابقتها على ان يكون يد كل منهما على اليمين على السوية والمسئلة السابقة على ان يكون في يد كل منهما النصف منفصلا هذا ويحتمل ثالث وهو ان يقر لا نزاع فيحكم به لمدعي الكل وقد تعارض البيان في النصف الاخر فيحكم بتساقطهما ويقسم ذلك النصف بينهما نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه كما في قبل في صورة النزاع في الكل لكن لم اجد في كلامهم التعرض لهذين الاحتمالين وانما ذكروا ما ذكره المص من الاحتمالين ونقلوا عن ابن الجنيد قولا ثالثا وهو القسمة بينهما اثلاثا سواء اقاما بينة او لم يقم شئ منهما نظرا الى العول ثم لا يخفى ان الظ ان ما ذكره انما هو في ما لو كان النصف المتنازع فيه معينا فالحكم ما ذكرنا في الاحتمال الثالث من قسمة النصف نصفين لكن يحتمل في هذه ما ذكر من الاحتمالات في مسئلة التنازع في الكل مع اقامتهما البينة من حمل بيانه على ترجيح بينة كل منهما على ما في يده او يد صاحبه او الحكم بالتساقط والقسمة نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه ثم هذا كله اذا كان يدهما على الكل على السوية كما فرض في المسئلة السابقة واما لو كان في يد كل منهما نصف معين فان ادعى مدعي النصف ما في يده فالحكم ما ذكره من انه على القول بترجيح الخارج يحكم بالجميع لمدعي الكل وعلى القول الاخر يقسم نصفين وهو ظ وان ادعى النصف الذي بيد صاحبه فالامر بالعكس كما لا يخفى وان ادعى النصف مشاعا فعلى القول بترجيح الخارج يحكم له بالنصف المشاع مما في يد صاحبه وعلى القول الاخر بالنصف المشاع مما في يده والباقي لمدعي الكل ثم قوله وعلى القول الاخر يقسم بينهما نصفين اما بيمين مدعي النصف على مذهب من يقول بترجيح الداخل بناء على التساقط والرجوع الى اليمين او بدونها على مذهب من يقول بترجيحه بنفسه قوله ولو اقام احدهما خاصة بينة حكم بها لا يخفى انه لو كان اقامة البينة من مدعي الكل فلا ريب في سماع بينته في النصف الذي بيد صاحبه بناء على ترجيح بينة الخارج ولا في النصف الذي بيده فلو قيل بما اختاره في س من سماع بينة الداخل اذا لم يكن للمدعي بينة كما نقلنا سابقا فلا اشكال ايض واما لو لم يقل به بل حكم بان وظيفته اليمين كما اختاره في هذا الكتاب فلا يخلو عن اشكال الا ان ينظر الى عدم النزاع فيه وفيه نظر والاولى اضافة اليمين لذلك واما على القول الاخر فالظ انه لا اشكال ايض في النصف الذي بيد صاحبه فالظ ان النزاع في ترجيح الداخل انما هو في صورة اقامة البينة من الجانبين واما اذا اقام المدعي وحده البينة فتسمع بينته على ما اشرنا اليه سابقا واما في النصف الذي بيده على ما نقلنا من س من سماع بينة الداخل لدفع اليمين عنه لا اشكال ايض واما لو قيل بعدم سماع بينة الداخل ههنا وانما اقتصر فيه على صورة الاقامة من الجانبين فلا يكفي البينة له بل لا بد من اضافة اليمين ايض الا ان يبنى على النظر المذكور فتدبر واما لو كانت البينة لصاحب النصف فعلى القول بسماع بينة الداخل فيه لا اشكال اما على الاحتمال الاخر فلا بد من اليمين لا ان يقر بسماع بينته والحكم بالنصف الذي في يد صاحبه على ما ذكرنا من الاحتمالات في صورة الاقامة من الجانبين واما على القول بترجيح الخارج فلا اشكال ايض على ما نقلنا عن س واما على ما اختاره في هذا الكتاب فيتوجه ان وظيفته اليمين ولا يكفي البينة الا ان يقر بسماع بينته للحكم له بل في يد صاحبه كما ذكر في الاحتمال المذكور وهذا كله اذا كان يدهما على الكل على السوية وادعى مدعي النصف النصف المشاع واما اذا ادعى النصف المعين فلا نزاع في النصف وانما المتنازع فيه النصف الاخر ويد كل منهما نصفه فعلى القول بترجيح الخارج لا ريب في سماع بينة كل منهما في نصف النصف المذكور الذي بيد صاحبه واما في نصف الاخر الذي بيده فينبغي على ما اخترناه في س على مختار الكتاب بد من اليمين واما على القول الاخر فالظ ايض الا ان الامر كما ذكرنا كما ظهر مما قررنا في سابقه ولو كان بيد كل منهما نصف معين فان ادعى صاحب النصف النصف المشاع من كل منهما فهو محل النزاع وحكم بسماع البينة من الطرفين يظهر على قياس ما سبق وان ادعى النصف المعين فان ادعى ما في يده فلا ريب في سماع بينة الكل ح كما ذكرنا سابقا ولا بينة الاخر فيتم على ما اختاره في س واما على مختار الكتاب فلا بد له من اليمين وان ادعى النصف الاخر فالامر بالعكس فتم قوله ولو اقاما بينة فللمستوعب قد ظهر مما تلونا عليك ان هذا انما يتوجه على تقدير عدم تصديق احدهما واما في صورة تصديق احدهما والحكم بانه ذو اليد فحكم الحكم بسماع بينته او بينة الاخر الخلاف المذكور سابقا فتذكر قوله في اجزاء غير معينة فكل واحد من اجزائها فلا يخرج عن دعوى كل منهما باعتبار الاشاعة فلا يتم ما ذكره من خلوص النصف لمدعي الكل بل كل جزء يدعي مدعي النصف نصفه ومدعي الكل كله فنسبة احد الدعويين الى الاخرى بالثلث فيقسم العين اثلاثا وفيه ان مدعي الكل يسلم له نصف مثله بغير نزاع وهو كاف في الظ وان وقع النزاع في كل جزء معا هذا ولا يخفى ان هذا القول يجري في صورة كون العين في يديهما ايض حيث لا بينة معه

بنقسم

فكل موضع حكمنا بتكافؤ البينات وتوجيهها باحد الاسباب انما هو مع اطلاقهما او اتحاد التاريخ ولو كان تاريخ احدى البينتين اقدم قدمت لثبوت الملك بها
سابقا فيستصحب هذا اذا شهدتا بالملك المطلق او المسبب او بالتفريق اما لو شهدت احديهما بالبد والاخرى بالملك فان كان المقدم هو البد رجح الملك
لقوته وتحققه الان فان انعكس ففي ترجيح ايهما قولان للشيخ وتوقف المص في من مقتصرا على نقلهما القول في القسمة وهي تمييز احد النصيبين فصاعدا عن الاخر
وليست بيعا عندنا وان كان فيها رد لانها لا تفتقر الى صيغة ويدخلها الاجبار ويلزمها ويتقدر احد النصيبين بقدر الاخر والبيع ليس فيه شيء من ذلك
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واشتراك كل جزء يفرض قبلها بينهما واختصاص كل واحد بجزء معين وازالة ملك الاخر عنه بعدها بعوض مقدر
بالتراضي ليس حد البيع حتى يدل عليه ويظهر الفائدة في عدم ثبوت الشفعة للشريك بها وعدم بطلانها بالتفرق قبل القبض فيما يعتبر فيه التقابض في البيع وعدم خيار المجلس وغير ذلك
يحتمل نصفين على هذا القول ثلاثا ونقل عن ابن الجنيد انه قال بالقسمة ثلاثا في صورة كونه بيدهما سواء اقاما بينة او لم يقيما فتدبر قوله وكل موضع
حكمنا ظاهره ان الحكم بتقديم من كان تاريخ بينته اقدم في جميع الصور المذكورة سواء كان في يد احدهما او في يد ثالث او لم يكن في يد احدهما ام لا وبعد
ان يكون الحكم بذلك في صورة ان لا يكون في يد واحد منهما ولم يصدق من في يده احدهما واما اذا كان في يد واحد منهما فيكون حكم ما فصل سابقا
من ترجيح الداخل او الخارج وكذا اذا كان في يد ثالث وصدق احدهما فان المصدق له مثل صاحب اليد فيترتب عليه ما فصل بل الظاهر ان الدليل
الدال على تقديم بينة الخارج لو تم يدل على تقديم بينته مطلقا وعدم سماع البينة من صاحب اليد فعلى القول به ينبغي القول بتقديمه مطلقا الا عند
سبق التاريخ واما على القول بتقديم بينة الداخل فيمكن ان يجعل سبق التاريخ مرجحا على الاطلاق ويمكن ان يخص بما اذا لم يكن احدهما
صاحب اليد كما ان اعدلية الشهود واكثريتها ايضا من المرجحات عندهم في غير هذه الصورة واما فيها فالمدار على ترجيح الداخل او الخارج ولا يبعد ان يقال
ان الحكم بترجيح الداخل بناء اما على تعارض البينتين وتساقطهما والرجوع الى تقديم ذي اليد او على ترجيح بينته في نفسه بناء على ما ورد في بعض
الاخبار من ترجيح بينة الداخل فعلى الاول كما لو حصل ترجيح من جهة اليد ينبغي ان يلاحظ مع ترجيح الخارج ايضا باعتبار سبق الملك لو فرض
ذلك وقيل بكونه مرجحا فيرجح الملك السابق على اليد في الحال بناء على قوة الملك بالنسبة الى اليد كما هو احد قولي الشيخ باعتبار الحقوق فينبغي
ايضا ان يرجح الخارج ويرجح اليد عليه باعتبار تحققها الان وجواز زوال الملك السابق كما هو القول الاخر للشيخ فينبغي ان يرجح الداخل واما على
الثاني فيمكن ان يكون الحكم بتقديم الداخل بعد انه يرجح الاخر من جهة سبق الملك لا غير لكن لا يخفى ان ما دل من الاخبار على ترجيح بينة الداخل
لا دلالة له على ترجيحها في صورة سبق تاريخ الاخر كما يظهر بالرجوع اليه فالقول بترجيحها في هذه الصورة من جهة النص لا يخلو من الضعف فتدبر وقال في
المسالك في هذه المسألة مفروضة فيما اذا كان المدعى في يد ثالث واما اذا كان في يد احدهما او قامت بينتان مختلفتان التاريخ فان كانت بينة الداخل
اسبق تاريخا فهو المقدم لا محالة وان كانت بينة الاخر اسبق تاريخا فان لم يجعل سبق التاريخ مرجحا ولا يقدم الداخل وان جعلناه مرجحا
ففي ترجيحها به وعدمه وجهان احدهما ترجيح اليد لان البينتين متساويتان في اثبات الملك السابق واليد اقوى من الشهادة على الملك السابق و
لا ازالة لها والثاني ترجيح السبق لان مع احدهما ترجيحا من جهة البينة ومع الاخرى ترجيحا من جهة اليد والثالث انهما متساويان لتعارض البينتين
انتهى ولا يخفى ما فيه من الاختلال فان جميع ما ذكره انما يتوجه على القول بترجيح الداخل فلم يتعرض للحكم على تقدير ترجيح الخارج اصلا وهو ظاهر ثم قوله واليد
اقوى من الشهادة بالملك السابق انما يتوجه على القول احد قولي الشيخ واما على القول الاخر وهو الذي اختاره المحقق فالملك السابق اقوى من اليد
كما اشرنا اليه واما ما ذكره من الوجه الثاني فلا يخفى مخالفته على تقدير صحته انما يتوجه على القول بترجيح بينة الداخل باعتبار تعارض البينتين وتساقطهما
والحكم بالترجيح باليد واما على القول بترجيح بينة الداخل في نفسها فلا اتجاه له اصلا فتدبر قوله وتحققه الان فيه انه لو كان التحقق في الان مرجحا كان
ينبغي ان يرجح في المسألة السابقة بينة من شهدت له بالملك في الان على بينة من شهدت له بالملك السابق ولا اقل من ان يتقدم عليه بينة الاخر ثم
ظاهر نقل القولين عن الشيخ في صورة تقدم الملك مع الجزم بترجيح الملك السابق على اللاحق من غير نقل خلاف فيه يعطي انه اذا تقدم الملك
السابق على الملك اللاحق مع قوته فان يقدم على اليد التي هي اضعف من الملك اولى والحق ان في كلام الشيخ في هذه المسألة اختلالا اذا حمل
الشهادة بالملك القديم على الملك في الحال ليس مما عليه بل هو شهود يتنبهم وهذا وجه اخر ذكره في شرح يعني هو عدم الترجيح بذلك والحكم بالمساواة
بينهما ثم الكلام على القول بانه انما هو في صورة شهادة البينة بالملك السابق في الحال ايضا ما لو شهد بذلك الملك السابق فقط ولم يتعرض للحال
فالحكم بتقديمه على ما يظهر من كلام بعضهم ضعيف جدا نعم المص انه يمكن ان تشهد البينة بالملك السابق مع اضافة اني لا اعلم له مزيلا فلا يلزم الشهادة
بالملك في الحال هذا ايضا محل تأمل وعلى هذا فلا يبعد ان يكون قول الشيخ هاهنا بتقديم اليد المتاخرة على الملك السابق انما هو في صورة اكتفاء البينة
بالشهادة على الملك السابق ولم تضف اليه ما يعتبر من الاضافة واما على القول بتقديم البينة بالملك القديم على البينة بالملك في الحال بدون اشتراط الاضافة
والقول بتقديم بينة اليد في الحال على بينة الملك السابق فغير معقول كذا لا يبعد ان يكون ما ذكره في ترجيح بينة الملك لتحققه الان انما هو في صورة شهادتها
البينة باليد السابق فقط لا مع اضافة اليد في الحال ايضا وحكمه سابقا بترجيح الملك السابق على الملك في الحال كان انما هو مع الاضافة المذكورة
فاندفع الاشكال الاول فتدبر قوله ليس حد البيع الخ كان هذا بناء على القول بثبوت الشفعة مع زيادة الشركاء على اثنين كما هو مذهب العلامة وبعض
الاصحاب ايضا كابن الجنيد اذ يمكن ح ان يفرض الشركاء اكثر من اثنين ويفرض القسمة بين الاثنين منهما ولم يرض الثالث ح لو فرض كون القسمة معاملة تامة
معاوضة الشفعة عليهما او فرض وقوع القسمة بين الجميع وفرض ان بعضهم اسقط من شفعة فلم يسقط ان يطلب الشفعة ح لو فرض كون القسمة بيعا او نقول
ان الشركاء اثنان لكن الثالث شريك في طريق الملك المشترك مثلا وبعد قسمتها الملك له دعوى الشفعة عليهما او بفرض ان الثالث غير حصته
ولو اوها سابقا وبقي حصة الشريكين مشاعا فبعد قسمتهما له دعوى الشفعة عليهما بناء على القول بثبوت الشفعة في المقسوم كما هو مذهب ابن ابي عقيل او
بفرض ان الثالث يدعي الشفعة باعتبار الجوار بناء على ثبوت الشفعة بالجوار كما هو مذهب بعض العامة هذا ولما كان القول بكون القسمة بيعا من العامة
فلا استبعاد في كون بنائه بعض الاحتمالات التي ذكرنا على مذهبهم كما لا يخفى ولا يخفى ايضا ان جميع هذه الاحتمالات وان كان صحيحا باعتبار ثمرة الخلاف بل يحتمل
الشفعة لكن عبارة الشرح حيث جعل ثبوت الشفعة فيها للشريك باعتبار قبضها مشعر قوله هذا الثالث السيف كما يخفى ان الجوهر ايضا مما ينقص بقسمته غالبا
ولو في المعاجين وتحوها نعم العضايد كانه يمكن فرضها صغيرة جدا بحيث لا ينتفع بقسمتها اصلا قوله ولو اختلف قسم على اقل مثلا اذا كان ارض
بين ثلثة لاحدهم النصف وللاخر الثلث وللاخر السدس فيقسم الارض ستة اسداس ويجعل لها اول وثان وهكذا الى الاخر ويكتب اسماء الشركاء في

حتى يدل عليه وتظهر الفائدة في عدم ثبوت الشفعة للشريك بها وعدم بطلانها بالتفرق قبل القبض فيما يعتبر فيه التقابض في البيع وعدم خيار المجلس وغير ذلك وبجبر الشريك على القسمة لو التمس شريكه القسمة ولا ضرر ولا رد والمراد بالضرر نقص قيمة الشقص بها نقصا فاحشا على ما اختاره المص في س وقيل مطلق نقص القيمة وقيل عدم الانتفاع به منفردا وقيل عدم الانتفاع بالوجه الذي كان ينتفع به قبل القسمة والاول اولى ولو تضمنت رد او رد عوض خارج عن المال المشترك من احد الجانبين لم يجبر الممتنع منها لاستلزامها المعاوضة على جزء من مقابلة الصورى لو سوى وهو غير لازم وكذا لا يجبر الممتنع لو كان فيها ضرر كالجواهر والعضائد الضيقة والسيف والضرر في هذه المذكورة ان يمكن اعتباره بجميع المعاني على التالث في السيف فانه ينتفع بقسمته غالبا في غيره مع نقص فاحش لو طلب احدهما المهاياة وهي قسمة المنفعة بالاجزاء او بالزمان

ان يجتمعوا على مباح وان لا يتفرقوا بعد الفعل المشهود به الا ان يؤدوا الشهادة والمراد ح ان شرط البلوغ ينتفي ويبقى ما عداه من الشرايط التي من جملتها العدد
وهو اثنان في ذلك والذكورية ومطابقة الشهادة للدعوى وبعض الشهود لبعض وغيرها ولكن ترك هنا الاخذ باول قولهم لو اختلف والتهجم على الاعلاء في غير
محل الوفاق ليس بجيد واما العدالة فالظاهر انها غير متحققة لعدم التكليف الموجب للقيام بوظيفتها من جهة التقوى والمروة غير كافية واعتبار صورة الافعال المعروفة
لا دليل عليه وفي اشتراط اجتماعهم على المباح تنبيه على ان العقل فلا تقبل شهادة المجنون حال الجنون فلو دار جنونه قبلت شهادته مفيضا بعدالعلم بالاستكمال
رفاع فمن خرج اسمه ولا اعطى في الاول ولا كمل نصيبه بما بعده ان احتاج الى ذلك وهكذا فلو خرج اسم صاحب النصف مثلا اعطى السهم الاول والثاني والثالث
ثم يخرج رقعة اخرى فان خرج اسم صاحب الثلث اعطى سهم الرابع والخامس ويبقى السادس لصاحب السدس ولو خرج اسم صاحب السدس ولا اعطى السهم الاول
ثم يخرج رقعة اخرى فان خرج اسم صاحب الثلث اعطى الثاني والثالث ويبقى الثاني لصاحب النصف وهكذا في جميع الصور ولا يكتب اسماء السهام حذرا من التفريق
فانه ربما خرج لصاحب السدس السهم الثاني او الخامس فيفرق سهما احد الامرين لا غير وايضا اذا خرج سهم لصاحب النصف مثلا فاما ان يبقى بخرج ويعين تزايد
وما خرج فيعطى له وح يكثر ما يحصل التفريق بان يخرج له الاول مثلا ثم الثالث ثم الخامس الى غير ذلك من الصور او يبقى اذا خرج سهم حتى يكمل نصيبه متصلا
به فلا حاجة الى اخراج وتعيين اخرين له بل يخرج وتعين اخرين الشريكين الاخرين ويلقى البواقي وح فربما يحصل النزاع اذ ربما خرج لصاحب النصف مثلا
السهم الرابع فيقول اخذ وسهمين بعده ويقول الاخر بل اخذه وسهمين قبله بهذا ولا يخفى ان المحذور التفريق الذي ذكرنا او لا يمكن التخلص منه بالتزام
ان لا يخرج اولا الا باسم صاحب السدس بل يخرج باسم الاخرين لكن ما ذكرنا اخر من لزوم التفريق والتنازع مما لا مدفع له الا باعتبار ان لا دليل على اعتبار
الاذن برضى الشركاء فتدبر قوله قال المص يجتمعوا على مباح لعل المراد المباح بالنسبة الى غيرهم من المكلفين اولا فلا تكليف في حقهم ولم انظفر الروايات
على ما يدل على هذا الاشتراط ولكن يروى هاهنا على مقتضى الرواية يسقط اعتبار عدم الرجوع الذي هو من جملة الشرايط كما سيجي لكن التهجم على
الاعلاء في غير محل الوفاق مشكل في صورة علم رجوعهم لما كان الحكم بشهادتهم اجماعيا فلا اشكال فيه واما في صورة رجوعهم ولخلاف قوله فيما
لم يقع الاتفاق فالحكم باخذ اول قولهم والحكم به مستندا الى الرواية ليس بجيد هذا ولعل المراد بالوفاق هو المشهور او وفاق القائلين بقبول شهادتهم الصبي
مطلقا على انه اختاره الشيخ فخر الدين في شرحه قوله شهادة اهل الذمة اي على ملتهم لا على المسلمين ايضا وح فلو اكتفى بقوله عليهم كان اولى لكن كانه نظر الى
انه لو اكتفى به يتبادر منه قبول شهادتهم عليهم للمسلمين فقط ولا يشمل شهادتهم عليهم لهم فاضاف ذلك لينبه على شمولها صريحا قوله ويظهر من
العبارة عدم حيث لم يعتبر الاوقات الاداء لكن لا يخفى انه يمكن ان يستفاد من قوله بعد ذلك ولو ظهر للحاكم سبق الفاسق الشهادة على حكمه نقض
اعتبار استمرار الشروط الى حين الحكم كالاخاف في من لا تنعقد قوله ترجوا شفاعته من لا يقبل شهادته الظاهر ان المراد به المحذوب ومن فيه شوب من
الجنون والبلاهة لا كثرة السهو فتدبر قوله المص لا يشهد الا على من يعرفه الظاهر ان مراد المص انه لا يشهد اي لا يصير شاهدا الا على من يعرفه والمراد معرفة
نسبه فلا يكتفي انتسابه لجواز التزوير لكن ينبغي ان يخص ذلك بما اذا كان الغرض الاشهاد على منسوبه اما لو كان الغرض الاشهاد على عينه فيكفي معرفة عينه
عليه اما على ما ذكره الشارح فيحمل الكلام على انه لا يشهد اي لا يؤديها الا على من يعرفه بعينه اي لعلم ان نسبه هو نسب من صار شاهدا عليه او بعين من علم
انه عين من صار شاهدا عليه فلا تكفي انتسابه في ذلك الوقت للشهادة على المنسوب بذلك النسب ولا يصير محله الا على من يعرفه بعينه اذا كان الغرض
الاشهاد على المنسوب او بعينه اذا كان الغرض الاشهاد على العين فلا تكفي انتسابه للاشهاد على المنسوب بذلك النسب وعلى الوجهين يخرج من التكلف ما لا يخفى
قوله ليحصل الفرق فيه تامل فانه يمكن ان يكون الفرق باعتبار اشتراط حصول الظن المتاخم للعلم والعلم في الاستفاضة وعدم اشتراطه في العدلين لو
حصل ذلك الظن او العلم من غير العدلين نعم ولو لم يحصل لم يثبت الا بالعدلين نعم من اكتفى بمطلق الظن كانه اعتبر الظن الحاصل بالعدلين او بازيد منهما
لم يعتبر مطلق الظن فتدبر قوله المص ويكفي اي في حكم الحاكم بها وكذا في ان يشهد الشاهد بها اذا استندت شهادته الى الاستفاضة وقول الش في
هذه الاسباب في الاخير وفي الاخير حتى لو سمع من شاهدين عدلين صار متحملا لصيرورته فانهم وعلى المختار لا يشترط العدالة لا وجه للتخصيص بالمختار
بل الامر على المذهبين الاخيرين الظ كذلك نعم على المذهب الاخير لو انحصر المخبر في الاثنين كان مما عتبر فيهما ما اعتبر من الشاهد اما اذا اراد عليهما فلا
ويمكن ان يكون نظر الش والتخصيص الى ذلك فتدبر قوله وضابط هذا القسم كان غرضه الاشارة الى ما يستفاد من الحاق المص هذه الاربعة بحقوق الله مع
وذلك لان ضابط هذا القسم فيما كان من حقوق الادمي ما ليس مالا ولا المقصد منه المال وهذا الضابط لا يدخل تلك الحقوق الاربعة اذ جعلت من حقوق
الادمي اذ لا ريب الا المقصد منهما المال فلا ان يقال ان نخالها في هذا القسم بلوغ على الحاقها بحقوق الله كما ذكره فلا بد هذا الضابط لا يدخل في السلطان
العلماء اي تعرض اصحابنا المذكور ولا بعد هذه الاربعة في هذا القسم ان كان داخلا في هذا القسم بناء على ضابطه انتهى ولا يخفى ما فيه فتم قوله
من القسم الثالث الصوا الرابع الا ان يريد بالثالث هذا القسم وفيه تكلف ويكون غرضه الاشارة الى دخوله في الثالث دون الرابع بناء على ما ذكره من
الضابطة ولا يخفى عن تعسف قوله ولو اوده فيما اه ويشترك معه في الاحكام الاستهلال الذي هو داخل في الضابطة لان للت جعلها في حريمها الا
والاوسط اوسط يحتمل الاوسط بحسب تحرير الدعوى والدليل والظ من حكمه بالحاق الخنثى بالمرأة ان المراد هو الاول قوله وكذا القول فيما الا
بحيث لما اذا كانت المرأة اثنتين او ثلثة ومثلها ما اذا لم يمكن المدعي اثبات الحق وبعلم القرار على الصلح فيؤيد في الدعوى ليستقر الصلح على حقه قوله
وهذا وما بعده ينبغي ان يخص باحد قسمي الوصية وهو الوصية بها فانه من الحقوق المالية ويمكن ان يحمل الخبر هو قوله دينهما الامر اعزاز وح الخبر
الى تخصيص الكلام فافهم قوله فتثبت شهادته اي يثبت شهادة احد الاصلين بشهادة الاصل الاخر مع اخر هو شهادة فرع او يثبت الحكم بهما
قوله بشرط ذكر الاصل للسبب يقول انا اشهد ان لفلان على فلان كذا من ثمن ثوب او غصب مثلا قوله لم يضمنا اذ لا يخفى ان الحكم بالضمان انما هو
اذا كان قبل الدخول وقبل الدخول لا يتصور الطلاق فلا يحصل هذا التحقيق والغرق الا ان يقال المراد انه اذا شهد الشاهدان بالطلاق الرجعي او كر
الرجعي في الشهادة ح يمكن القول بعدم الضمان لتقصيره بعد الرجوع فلو فرضنا انه لم يرجع وقصد لاثبات عدم الدخول ح يمكن القول بعدم
الضمان بناء على انهما ما شهدا الا بالطلاق الرجعي ويمكنه اظهار الرجوع فتركه تقصير منه هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام ولا يخفى انه لو
شهد بطلاق ايضا ويمكن التمسك بالرجوع فيحتمل عدم القول بالضمان واما اذا لم يمكنه التمسك به كما اذا كان عدم الدخول معلوما عند الحاكم

مظنونة في التحمل والاداء وفي حكم الابله المغفل الذي لا يتفطن لمزايا الامور والاسلام فلا تقبل شهادة الكافر ولو كان ذميا ولو كان المشهود عليه كافرا على الاصح لاتصافه بالفسق والظلم المانعين من قبول الشهادة خلافا للشيخ رحمه الله حيث قبل شهادة اهل الذمة لملتهم وعليهم استنادا الى رواية ضعيفة وللصدوق حيث قبل شهادتهم على ملتهم في الذمة وانهم لاخالفهم في الملة كاليهود على النصارى ولا تقبل شهادة غير الذمي اجماعا ولا شهادته على المسلم اجماعا الا في الوصية عند عدم عدول المسلمين فتقبل شهادة الذمي بها ويمكن ان يريد باشتراط فقد المسلمين مطلقا بناء على تقديم المستورين والفاسقين الذين لا يستند فسقهما الى الكذب وهو قول العلامة في التذكرة ويضعف باشتراط العدالة في غير محل الوفاق وفي اشتراط السفر قولان اظهرهما العدم وكذا الخلاف في احلافهما بعد العصر فقيل يعتبر علا بظاهر الاية والاشهر العدم فان قلنا به فليكن بصورة الاية بان يقولا بعد الحلف بالله لا نشتري به ثمنا

فلو اعتبر لم يقع له ولا يلزم الوقف بعد تمام صيغته بدون القبض وإن كان في جهة عامة فيقبضها الناظر فيها او الحاكم او القيم المنصوب من قبل الواقف لقبضه ويعتبر
وقوعه باذن الواقف كغيره لامتناع التصرف في مال الغير بغير اذنه والحال انه لم ينتقل الى الموقوف عليه بعد فلو مات الواقف قبله اي قبل قبضه المستند الى اذنه بطل و
رواية عبيد بن زرارة صريحة فيه ومنه يظهر انه لا يعتبر القبض فوريته والظاهر ان موت الموقوف عليه كذلك مع احتمال قيام وارثه مقامه ويفهم من تفسير اللزوم بالقبض
ان العقد يصح قبله فينتقل الملك انتقالا متزلزلا يتم بالقبض وصرح غيره وهو ظاهر في [illegible] انه لصحة وتظهر الفائدة في النماء المتخلل بينه وبين العقد ويمكن

ان يريد هنا باللزوم الصحة بقرينة حكمه بالبطلان لو مات قبله فان ذلك من مقتضى عدم الصحة لا عدم اللزوم كما صرح في [illegible] س واحتمال الارادة من كلام بعض الاصحاب فيما [illegible] في وقف الحيوان [illegible] صوفه وما شاكله الموجود ان حال العقد [illegible] كما يدخل ذلك في المبيع لانها كالجزء من الموقوف بدلالة العرف وهو الفارق بينها وبين الثمرة فانها لا تدخل ان كانت طلعا لم يؤبر والدائم الوقف لم يجز الرجوع فيه لانه من العقود اللازمة وشرطه مضافا الى ما سلف التنجيز فلو علقه على شرط او صفة بطل الا ان يكون واقعا والواقف عالما بوقوعه كقوله وقفت ان كان اليوم الجمعة وكان [illegible] من العقود والدوام فلو قرنه بمدة او جعله على من ينقرض غالبا كزيد وعقبه [illegible] حبسا يبطل بانقضائه وانقراضه فيرجع الى الواقف او وارثه عند انقراض الموقوف عليه كالولاء ويحتمل الى وارثه عند موته ويسترسل فيه الى ان يصادف [illegible] هذا منقطع الاخر ولو انقطع اوله او وسطه او طرفاه فالاقوى [illegible]

ح يتوجه القول بالضمان **قوله** فلو اعتبر لم يقع اي بالبطن الثاني لان المعتبر من القبول هو المتصل بالايجاب ولم يتحقق ذلك الا بالنسبة اليه فيلزم ان لا يقع
لزم مع وقوعه اتفاقا فيعلم عدم اعتباره **قوله** مع احتمال قيام وارثه لا يخفى بعد اعتبار قيام وارث الموقوف عليه مقامه في القبض اذ لم يكن له حق فيه
كما اذا لم يكن هو من الموقوف عليهم بل قبل حصوله [illegible] اذ قلنا بان القبض شرط الصحة كما هو المشهور بل المجمع عليه بما يظهر من شرح يع وههنا احتمال
[illegible] من هذا وهو قيام البطن الثاني مقامه في القبض وفي شرح يع احتمل هذا ونقل عن [illegible] انه يتوقف صحته اذا قبض البطن الثاني ولم يذكر في
[illegible] ولم يتعرض للاحتمال الذي ذكره ههنا ويمكن حمل الوارث ههنا على البطن الثاني لكنه بعيد ثم الفرق بين موت الواقف والموقوف عليه بان بموت
الواقف ينتقل المال الى وارثه وذلك يقتضي البطلان كما لو نقله في حيوته بخلاف موت الموقوف عليه فان المال بحاله ولم ينتقل الى غيره كذا في يع
قوله وصرح غيره وهو ظاهر في س انه شرط الصحة المراد بكون القبض شرط الصحة ان انتقال الملك مشروط به ولا يحصل بالعقد بدونه فهو جزء السبب
فيكون النماء قبله ويبطل بالموت قبله والنماء المتخلل بين العقد والقبض للواقف كما اشار اليه الشارح لانه يبطل العقد بنفسه لا يصح بدونه **قوله** يرجع
الى الواقف وقيل يرجع الى ورثة الموقوف عليه وقيل يصرف في وجوه البر **قوله** حين انقراض الموقوف عليه متعلق بقوله وارثه لا بقوله يرجع بقرينة
قوله ويحتمل **قوله** وقد يعتبر الاول القبض لا يخفى ان ما ذكر سابقا هو القبض بالاذن لا الاذن في القبض وهي مغايرة لما ذكر ههنا الا في الاقباض اما كاشفا
الا ان يقال انه يجوز ان ياذن في القبض ولم يرفع يده منه بل يكون المالك متصرفا فيه كما كان [illegible] القابض منه صريحا يتحقق القبض بالاذن ولم
يتحقق الاقباض الذي هو تسليط الواقف القابض عليه ورفع يده عنه ولا يخفى ما فيه من التكلف والظاهر الاكتفاء بما سبق نعم لو ورد الاقباض قبل
القبض كان له وجه **قوله** فلا يصح وقف المنفعة الاشتراك **قوله** ويحتمل اعتباره كانه تطويل بلا نفع لاستفادته مما سبق **قوله** لانه
عقد صدر من صحيح العبارة استدلالا على انه تكون بالصحة بان الوقف عقد صدر من صحيح العبارة ولا مانع منه الا وقوعه بغير اذن المالك وقد زال
المانع باجازته واعتبار الشارع له في البيع مع كون سائر العقود مساوية في المعنى فتدخل تحت الامر العام بالوفاء بالعقود ومع احتمال عدم الصحة [illegible]
بان عبارة الفضولي لا اثر لها من حيث عدم الملك [illegible] الغير [illegible] الاجازة غير معلوم في غير موضع النص والفرق بين البيع والوقف ان البيع
لا انتقال الملك والوقف [illegible] كثير من موارده [illegible] من حيث هي مغايرة للبيع وان [illegible] في بعض الافراد فلا يلزم من تأثير الاجازة في البيع تأثيرها
فيه هذا تفصيل ما احتمله الشارح ههنا فتدبر **قوله** لعدم صحة التقرب [illegible] المنع فيه مجال [illegible] سببا لاجازة المالك انتفاع المستحق
فيقوى القربة بل لا يبعد الاكتفاء في ذلك بالاحتمال **قوله** لعدم استلزام [illegible] التصرف في ملك الغير القبض في غير المنقول [illegible] التخلية نعم تصرف الموقوف
عليه موقوف على اذن الشريك وهو امر آخر لا دخل له في تمامية القبض بخلاف ذلك في المنقول فان تحققه هو النقل فيتوقف على اذن الشريك ايضا **قوله**
ويشترط في المشروط له النظر العدالة هذا اذا كان المشروط له غيره واما اذا شرط لنفسه فلا يعتبر العدالة كما صرح به في كره لانه انما نقل ملكه عن نفسه على
هذا الوجه فيتبع شرطه واحتمل في شرح يع اشتراطها [illegible] بالوقف عن الملك مساواته لغيره فلابد من اعتبار [illegible] كما يعتبر في غيره
قوله بان يبدء به ويجعله من الطبقة الاولى لا يخفى ان الظاهر انه لا يصح الوقف على المعدوم ابتداء اي بان يجعله في الطبقة الاولى اصلا واما اذا جعله
بعد الطبقة الاولى او في الطبقة الاولى تبعا للموجود بان يوقف على زيد وجعل من يتجدد من ولده لو يتجدد شريكا له في طبقته فالظاهر الصحة وعلى هذا يمكن
حمل قول المص ابتداء على الطبقة الاولى وقوله تبعا على ما بعدها من المراتب لكن ح ينبغي التخصيص في الحكم الاول ويمكن حمل قوله ابتداء على اصالة وقوله
تبعا على مطابقته وينبغي ح التخصيص في الكلام بالطبقة الاولى ح ويمكن حمل قوله ابتداء على ما يعم الامرين اي اصالة التي يكون في الطبقة الاولى وقوله تبعا
على ما يقابله ح لا حاجة الى التخصيص لكنه لا يخ من بعد واما كلام الش فلا يخ عن خلل اذ الظ من قوله بان يبدء به انه لا يصح جعل المعدوم في الطبقة الاولى
اصلا وقوله بان يوقف عليه وعلى من يتجدد من ولده ظاهر في انه يصح جعله تابعا في الطبقة الاولى لكن بقرينة ما تقدم يمكن حمله على ان يكون ما يتجدد من
ولده طبقة ثانية وح [illegible] ولو لم يكن كلمة من في قوله من الطبقة الاولى لامكن تطبيقه على ما ذكرنا كما لا يخفى **قوله** اما ما لا يمكن وجوده
كالميت فيصح قطعا وهذا اذا جعل كالمعدوم الموجود والمعدوم اصلا وقصد الشركة بينهما من الابتداء فالظاهر [illegible] فيما يمكن وجوده ايضا اذا جعله اصلا كما هو
ولك واما اذا جعله تبعا بان يوقف عليه على انه لو وجد يكون الكل له ما لم يوجد [illegible] يشترك لو وجد فيحتمل القول بالصحة في الجميع غايته
ان يكون التضييق لغوا كما لو وقف عليه على من يتجدد من ولده لو يتجدد في صورة عدم تجدده والله تعالى يعلم **قوله** على الاقوى كان مقابل الاقوى
هو احتمال البطلان في الجميع **قوله** ومن يجوز ان يتولد منهم المسلمون وان سفل انفسهم **قوله** المص اذا وقف على اولاده اشترك اولاد البنين و
البنات هذا يشتمل على حكمين دخول اولاد الاولاد في الاولاد وعدم الفرق بين اولاد الذكور والاناث في ذلك وقوله لاستعمال الى قوله والاجماع
دليل على الاول وقوله آه دليل على الحكمين كما اشار اليه بقوله وهذا الاستعمال آه وقد يتمسك بامثال قوله يا بني آدم ويا بني اسرائيل على الحكم الثاني
ايضا بناء على شموله لمن [illegible] ويمكن حمل كلام الش ايضا على ذلك **قوله** المص ولو قال على من انتسب الي ذكره في شرح يع [illegible]
هذا هو الاظهر وقد تقدم خلاف المرتضى في ذلك وانه حكم بدخولهم في الاولاد حقيقة وهو يقتضي انتسابهم اليه بطريق اولى [illegible]
ما ذكره كما هو الظ [illegible] لكن كان المنع فيما ذكره مجال الا ان الظ من كلامهم التسليم وعدم النزاع فيه كما يظهر
تتبع ما ذكره فيما يتعلق بهذه المسئلة في كتاب الخمس وهذا الكتاب [illegible] ان يكون عبارته هكذا كانت هكذا اذا وقف على
اولاد اولاده اشترك [illegible] كما وقع في عبارة غيره فسقط لفظ الاولاد [illegible] من القلم [illegible] العبارة يبادي بذلك كما حكم به من له
ادنى مهر باساليب الكلام وح فالكلام فيه لكن بعد المراجعة الى [illegible] ظهر عدم سقوط شيء حيث قال فيه ويدخل [illegible] لو وقف على اولاده اولاد البنين والبنات

والذكر

بنفسه موضع التجارة وهو ما يكتسب به ويبحث فيها عن عوارضه اللاحقة له من حيث الحكم الشرعي من محرم ومكروه ومباح ووجه الحصر في الثلثة ان المكتسب به
اما ان يتعلق به نهي او لا والثاني المباح والاول اما ان يكون النهي مانعا من النقيض او لا الاول الحرام والثاني المكروه ولم يذكر الحكمين الاخيرين وهما
الوجوب والاستحباب لانهما من عوارض التجارة كما سيأتي في اقسامها فالمحرم الاعيان النجسة كالخمر المتخذ من العنب وغيرهما من الانبذة كالبتع والمزر والجعة و
الفضيخ والنقيع وضابطها المسكر والحشيشة ان لم يفرض لها نفع آخر وقصد بيعها للمنفعة المحللة والفقاع وان لم يكن مسكرا لانه خمر استصغره الناس والمائع

والذكر كالانثى على الاظهر ولو قال على من انتسب الي اشترط فيه الانتساب بالذكر انتهى وهو موافق لما ذكره ههنا على ما في النسخ كما لا يخفى والعجب من الشه
انه ذكر في شرح الارشاد عند قول مصنفه ولو قال على من انتسب الي خرج اولاد البنات اي هذا مذهب الشيخ نجم الدين المحقق الى قوله وذهب المرتضى
الى دخول ابناء البنات لاستعمال [illegible] والاصل في الاستعمال الحقيقة اما الصغرى فلقول النبي ص مشيرا الى الحسنين هذان ابناي امامان قاما او قعدا
ولقوله تعالى ومن ذريته داود الى قوله وعيسى والياس ومن المعلوم ان عيسى لا ينتسب الا بامه واما الكبرى فمحققة في الاصول والجواب نقض الكبرى ايضا في الاصو
انتهى حيث اكتفى في جواب السيد بما ذكره ولم يتعرض عليه بان صدق الولد والذرية حقيقة لا يستلزم صدق الانتساب حقيقة مع ما ذهب اليه في شرح يع **قوله**
المص فيهم موضوع التجارة الظ ان المراد بالموضوع هنا هو المحل ما يتعلق به الشيء لا المعنى الذي يراد من موضوع العلوم كما يستفاد من كلام الش اذ
موضوع التجارة اي محلها هو اصل التجارة والتكسب اذ يبحث فيها عن عوارضها اللاحقة لها من حيث الحكم الشرعي لا ما يكتسب به اذ لا يعقل البحث في التجارة
بل لا يبحث عنها [illegible] بحث حقيقة عن الاحوال المعارضة للتجارة باعتباره فتدبر **قوله** وضابطها المسكر قال سلطان العلماء الظ
رجوع ضمير ضابطها الى الانبذة اذ لا يصح رجاعها الى الاعيان النجسة لان الحشيشة ليست بنجسة اجماعا ولا يخفى ان جعلها من الانبذة ايضا لا يخ عن تعسف
مع ان الظ حينئذ ان الاعيان النجسة المنظور والضابط في هذا الكلام الخاصة فذكر الخمر والنبيذ من حيث نجاستها لا من حيث السكر وادخال الحشيشة في
هذا الكلام غير مناسب انتهى ولا يخفى انه على هذا لا يصح جعل النبيذ عطفا على الخمر اذ النبيذ بهذا المعنى الاعم لا يدخل تحت الاعيان النجسة وظ انه لا يصح
ايضا عطفه على الاعيان النجسة اذ لا وجه لعد الفقاع وباقي ما عده من الاعيان النجسة عليه وجعلها معطوفة عليها او على المعطوف عليها ثم لا يخفى ان
كلام المص مع قطع النظر عن ذلك خلل وهو انه ان اراد بالاعيان النجسة ما هو الظ منها اي النجسة بالذات فلا يصح عد المائع النجس منها اذا كانت نجاسته عرضية
مع ان الغرض من افراده بالذكر ليس الا بيان حاله وان اريد الاعم فيدخل الجامد المتنجس فيها مع جواز بيعه [illegible] الا بما لا يمكن تطهيرها الا بعد خروجها
منها اما وجهه بعد لكنه ح يستقيم الكلام بان يكون النبيذ وما يعطف عليه الى قوله والات اللهو عطفا على الخمر وقوله الات اللهو وما بعده عطفا على
الاعيان النجسة فتدبر **قوله** وقصد بيعها للمنفعة الظ ان قصد فعل ماض مبني للمفعول ويصح عطفه على النفي اعني لم يفرض لفظا والمعنى كذا على النفي
لفظا اللفظ والمعنى جميعا الا ان يكون الواو بمعنى او فيستقيم المعنى لكن يبقى الفساد في اللفظ فكانه عطف على نفع بتقدير انا او بان يكون قصد مصدرا
منونا مضافا بتوسط الجار والمجرور بين المضاف والمضاف اليه على ما جوز والاظهر ان يكون الجملة حالية بتقدير قد اي لم يفرض لها نفع آخر محلل وقد قصد
بيعها لتلك المنفعة المحللة فالنفي وارد على المجموع من حيث المجموع وذلك اما بان لا يكون لها منفعة اخرى محللة او يكون لكن لم يقصد تلك المنفعة المحللة
قوله الهبة المشروط منها مطلق الثواب اي مطلق العوض بان لا يعين عوضا معلوما في نفس العقد بان يقول وهبتك هذا على ان تثيبني بامر شاء او بعوض
ولم يعين هذا وان انصرف الى المثل او القيمة كما سيجيء في بحث الهبة لكن ليس هذا التعيين في اصل العقد **قوله** ويرد على تعريفه خصوصا اللفظ جمعا اذ بيع
الاخرس لا لفظ فيه فيبطل عكس التعريف ومن هذا ظهر ان فيما ذكره سابقا من ان اللفظ جنس بعيد الايجاب والقبول جنس قريب مسامحة اذ الجنس يوجد
في القريب فلا يتحقق القريب بدونه مع تحقق الايجاب والقبول بدون اللفظ كما ذكره ههنا فتدبر **قوله** لتعبيره بجواز فسخها الدال على وقوع امر يوجبه اي
يوجب الفسخ اي الحاجة اليه وليس ذلك الا العقد اذ لو كان باطلا محضا فلا حاجة الى الفسخ **قوله** وكلها كانت حاصلة آه لا يخفى انه اذا اعتبر ان رضا
المالك من الشرائط فانما حصل عمل الشرائط لتمام اثره فيلزم ان لا يتحقق اثره وهو نقل الملك الا عند حصوله فهذا دليل على نقيض مدعاه وكانه زعم ان
الشرط ما يتوقف عليه التأثير ولكن ليس جزء المؤثر بل تحققه يوجب تحقق تأثير السبب في نفسه وان كان قبل تحقق الشرط بخلاف الجزء فانه لابد منها
وهو مدخلية في التأثير وهذا كما ترى نعم يمكن ان يق ان السبب الناقل للملك هو العقد لعموم الامر بالوفاء بالعقود وما دل على اشتراط رضا المالك لا يدل
على اشتراطه في اللزوم لا في اصل العقد فاصل العقد يكفي للنقل نعم قبل الاجازة يجوز الفسخ **قوله** ولو جعلناها ناقلة فهما للمالك المجيز الظ على القول
بالنقل ان نماء الثمن للمشتري ونماء المبيع للبائع اذ على القول به يبقى قبل الاجازة كل على ملك صاحبه فيكون نماؤه له فقوله فيهما للمالك المجيز كما قوى الا ان [illegible]
كون العقد فضوليا من الطرفين فيكون المراد بكونهما للمالك المجيز كون كل منهما للمالك صاحبه المجيز وفيه تكلف ويمكن ان المراد ان كل منهما للمالك المجيز ولو في
صورتين فنماء المبيع للبائع عند كونه فضوليا من قبله ونماء الثمن للمشتري اذا كان فضوليا من قبله ولم يتعرض لنماء الطرف الآخر لظهوره بالمقايسة ولا يخفى
بعده ويمكن ان يق في صورة كون احد الطرفين فضوليا ان الطرف الاخر قد حصل جازما من جهة العقد فوقع الانتقال من طرفه انما يبقى التزلزل من الطرف الآخر
فلا ينتقل منه الا بعد الاجازة وح فيكون نماء كل منهما قبل الاجازة للمالك المجيز وفيه اشكال اذ الظ على القول بالنقل ان الانتقال لا يقع في شيء من
الطرفين الا بعد الاجازة كيف وعلى الوجه المذكور يلزم في صورة عدم اجازة المالك ايضا ان يكون النماء المتخلل بين العقد والحكم بعدم الاجازة للطرف
الفضولي والظ انه لم يقل به احد الا ان يق الانتقال المذكور انتقال متزلزل يتوقف لزومه على الاجازة فعند عدم الاجازة يفسخ من اصله كما صرح [illegible] فانهم
قوله وهذا القيد وارد على ما اطلقه آه الظ ان الش حمل المثمن على المبيع الاول والثمن على عينه ولو بواسطة فيصير حاصل ما ذكره من الضابطة انه ان ورد
المجاز على المبيع الاول صح وما بعده او على الثمن الاول صح ما قبله ولا يخفى انه يجب ان يكون مخصصا بما اذا ورد جميع العقود على المبيع او الثمن او ورد بعضها
على المبيع وبعضها على الثمن فلا يمشي ما ذكره كما يظهر بالتأمل ح بعد هذا التخصيص يرد عليه ما اورده الش اذ في الصورة التي فرضها ورد جميع العقود على
الثمن مع ان اجازة الاخر لا يقتضي صحة ما سبقه هذا والظ ان مراد الاصحاب ترتب العقود بحيث يرد كل عقد على ثمن سابقه او مثمنه وح لا يرد ما اورده
اذ في الصورة التي فرضها ورد العقد الثاني على الثمن الاول والثالث على الثمن الثاني وكذا الرابع نعم يبقى ح انه لا يعلم من كلامهم حال ما اذا ورد بعض
العقود على الثمن وبعضها على المثمن ومثل ذلك يرد على ما حمله الش ايضا كما اشار اليه الامر فيه هين اذ لا يعلم حاله على ظهور استنباط ما ذكره

[illegible]

متصلا كان ام منفصلا باقيا كان ام تالفا كما لو رجع عليه بعوضه بعوض من المبيع بنفسه او هلك في يده او بعضه مع تلف بعضه بتفريط وعدمه والمعتبر في القيمي قيمته

فانه اذا لوحظ كل عقد بالنسبة الى سابقه فان كان واردا على مثمنه فلا يصح ما قبله وان ورد على ثمنه صح واذا قيس كل عقد الى ما بعده فبالعكس فانه
اذا ورد على مثمنه فيلزم من صحته السابق صحته واذا ورد على الثمن فلا بل كل عقد اذا قيس الى اي عقد مما سبقه سواء كان سابقا عليه بواسطة او
بلا واسطة انما صدق عليه احد القسمين فحكمه ما ذكر نعم انما كان بلا واسطة يمكن ان لا يكون من احد القسمين كما يظهر بالتامل اذا عرفت هذا فنقول في
الصورة التي فرضها الش ان بيع الاخير وقع على مثمن العقد السابق عليه فاذا اجازه لا يوجب صحة السابق واما اذا قيس الى العقد الاول فهو بيع مال المالك بثمن
فقد وقع على ثمنه فكيف اذا اجازه يوجب صحة ذلك البيع وح فلا ايراد فتدبر **قوله** متصلا كان او منفصلا باقيا كان ام هالكا الظاهر ان الترديد الثاني
يتوجه على كلا شقي الترديد الاول ولا يختص بالشق الثاني كما يظهر مما فعله س فانه ارجع ضمير كان الى المنفصل **قوله** فلا يرجع به لرجوع الخ الظاهر ان المراد
بالعوض الراجع اليه هو المبيع وتلفه لا اثر له فانه لما اشترى المبيع بذل الثمن فقد رضي بهذه النقصان عند تلفه سواء في ذلك البيع الصحيح والفاسد فلا
وجه للحكم بالرجوع منه بخلاف الزائد بما ما جعل العوض هو الثمن على ما فعله سلطان العلماء فهو كما ترى فان الثمن الذي يرجع به هو في ماله [illegible]
انه باخذ المالك مثل هذا الثمن الى المشتري لتلف العين فتوهم جواز الرجوع به ايضا ويدفع التوهم بوصول عوضه اليه هو المبيع فلا يجمع بين العوض و
المعوض لا الثمن الذي يرجع به [illegible] ليجعله عوضا عن ذلك كما لا يخفى وكما تجعل [illegible] في مقابلة الثمن الاول الذي دفعه الى البايع وجعل الرجوع به
من الثمن في مقابلة ما دفع الى المالك [illegible] بانه لو رجع بهذا [illegible] يلزم الجمع بين العوض والمعوض وح يستقيم ما ذكره لكن الاظهر في دفع التوهم
هو ما ذكرنا من الاعتبار فاعتبر **قوله** وقد نفينا الابطال على اجازة مالكه لا يخفى ان هذا التفصيل لا يلايم ما فرض ولا بقوله ولم يجز المالك وحمله على
معنى [illegible] اجازة المالك ان صح بعيد ما اضافه [illegible] لكن لا يصح في عبارة [illegible] منفردة فلا تغفل **قوله** وانما يعتبر قيمتهما لا يخفى ان الظاهر من عبارة المصنف انه
لو رضي المشتري باخذ المملوك بحصته من الثمن و باخذ بعض الثمن من البايع وح فما ذكره [illegible] لا يستحق المالك كل احد ماله الا منفردا [illegible]
يستحق المالك الا قيمته ماله منفردا [illegible] وكذا ما ذكره من الفرق بين ما اذا كان لمالكين او لمالك واحد كما
لا يظهر له وجه والظاهر انه تغفل عما ذكره المصنف في شرحه [illegible] بانه يرجع الى البايع [illegible] كما وقع في عبارة غيره كالشرايع وح واعترض ان ما
كل واحد لا يستحق الا ماله منفردا فلا ينبغي ان يزيد المالك ما زاد بسبب الاجتماع والفرق ح بين المالك والمالكين انه اذا كان لمالك واحد يمكن ان يرد
بعضها المشتري ما وقع من النقص في حصة [illegible] كما في الغصب لو غصب ما ينقص بالتفريق كالخفين او المصراعين فتلف احدهما قبل الرد ضمن قيمة التالف
مجتمعا مع الاخر [illegible] فلو كان قيمة المجموع عشرة وقيمة كل واحد مجتمعا ومنفردا ثلثة ضمن سبعة لان الحاصل في يده مستندا الى تلف عين مضمونة عليه
وما نقص من قيمة الباقي في مقابلة الاجتماع فهو بعنوان صفة الاجتماع في يده كما سيجيء في كتاب الغصب ولما احتمال [illegible] على احتمال اختصاص ذلك
الغصب والفرق بينه وبين البيع الفضولي ثم لا يخفى ان قول الش [illegible] وانما اخذ بعضه القيمة [illegible] بالغفلة المذكورة مغافر في المثال المفروض عما يلزم الجمع بين الثمن
والمثمن وهو ظ ولا يخفى ايضا ما ذكره سلطان العلماء ايضا من ان ما ذكره الش ظلم وما ذكره القوم اظلم مبني على الغفلة المذكورة كما يظهر بالتامل فيه فتم ولا تغفل
هنا والتحقيق ان كلمات الش وان كانت تنادي بالخلط الا ان ايراده وارد على ما ذكره سواء كان على ما ذكره في شرح يع او في هذا الكتاب والصواب على قواعدهم
انما يوزع على اعيان المبيع لا على الصفات والهيئات الا اذا كان قولها عينا كما يظهر في المبيع [illegible] في بحث خيار [illegible] للمشتري لو شرط صفة كمال كالبكارة
او توهمها كالاذان [illegible] الوجه ووصل الشعر فظهر الخلاف تخير بين الفسخ والامضاء بجميع الثمن والارش لاختصاصه بالعيب لو وقع لبس بعيب بل فوات امر زائد
في شرح يع في بحث تلف بعض المبيع اما لو كان تضعا كما لو كان العبد كاتبا فنسي الكتابة قبل القبض فللمشتري الرد خاصة او الامساك بجميع الثمن لان الفائت ليس
جزء من المبيع ومن ثم لو شرط كونه كاتبا فظهر بخلافه لم يستحق سوى الرد وقال المح في مسألة البيع بشرط العتق لو اعتق فهل [illegible] للبايع الفسخ والرجوع
بالقيمة وقيل له الرجوع بما يقتضيه شرط العتق بضعفه بان الشرط لا يوزع عليه الثمن انتهى اذا عرفت هذا ظهر لك ان الثمن في المثال المفروض لا بد ان يوزع على
كل واحد من المصراعين [illegible] منفردا الا عليهما على الهيئة الاجتماعية وح فالصواب في طريق التوزيع هو ما ذكره الش وما يتخيل له لزوم الظلم على المشتري بدفع ما يجيبا
ومن هنا ظهر ان ما اورده الش من الايراد على ما ذكره ليس بناء على لزوم الظلم على المشتري حتى يرد عليه على ما ذكره وان تخفف الظلم لكن يبقى في الجملة بل
بناء على ان مقتضى الضبط على قواعدهم ليس على ذلك فان الثمن انما وقع بازاء كل واحد منفردا فلا وجه لاعتبار قيمتهما مجتمعا الذي يلزم ح اختصاص ما وقع
بازاء الهيئة باحد الطرفين اما بالمالك على ما ذكر في يع او بالمشتري على ما ذكره هنا مع انه يلزم ح فيضبط الجميع عليهما بالنسبة فلا بد من تقويم كل واحد
منفردا وحفظ نسبة احدهما الى الاخر ثم توزيع الثمن عليهما بتلك النسبة وهو المطابق لما قررنا واما ما ذكره من الفرق بين المالك والمالكين فهو مبني على ما ذكرنا
من احتمال القياس لذلك على الغصب كما اشار اليه في شرح يع فتم جدا **قوله** الصحيح والخنزير عند مستحلهما مع علم المشتري بكونه خنزيرا ولو فرض انه لبس على
المشتري بكونه خنزيرا فظن الخنزير شاة مثلا والخمر خلا فالظ انه يقوم مثله لو كان شاة او خلا على ما هو عليه من الاوصاف كما في الحر لكن يشكل ذلك في
صورة عدم امكان كونه بتلك الاوصاف **قوله** فيشكل مع الاول الا ان يفرض علمه بما يوجب التوزيع كما اشار اليه الش في شرح يع **قوله** في يده امانة في قوله
القول الاخر انه بيد ضمون فلو تلف عنده كان ضامنا **قوله** بان يبيع اي يبيع مال من له الولاية عليه من نفسه او من له الولاية عليه او يبيع مال من له الولاية
عليه من نفسه او يبيع مال نفسه من له الولاية عليه انما فرض جواز تولي طرفي العقد بما ذكر لا بمباشرته الايجاب والقبول كما هو الظاهر مع انه قد يجعل مسألة
بقرينة ما ذكر بعده من الاستثناء وما يعقبه فتدبر **قوله** وسببه المنفرد اي المنفرد ذلك المسمى بالسبق والمنفرد سابقه من حيث الوجهين فالمراد انه صبيا
[illegible]

مؤنة نقله من موضع الكسر لو كان مملوكا وطلبها لكن نقله او ما في حكمه فعكس الحكم واتجه كونه على البايع مع بطلان البيع على التقدير بن واستمال كونه على
المشتري لكونه من فعله وزوال المانية عنهما مشترك بين الوجهين وكيف كان فبناء حكمهما على الوجهين ليس بواضح وربما قيل بظهور الفائدة ايضا فيما لو تبرا
البايع من عيبه فيجد كونه تلفه من المشتري على الثاني دون الاول ويشكل صحة الشرط على تقدير فساد الجميع لمنافاته لمقتضى العقد اذ لا شيء في مقابلة الثمن
فيكون اكل مال بالباطل وفيما لو رضي به المشتري بعد الكسر وفيه ايضا نظر لان الرضا بعد الحكم بالبطلان لا اثر له انتهى **قوله** يجوز بيع المسك في فارة
ان المراد المنفرد سابيه بالبيع لا يكون فيه شريك كان فيه سهو نشا من الغفلة عن المسألة المذكورة **قوله** مؤنة نقله من موضع الكسر لو كان مملوكا
وطلبه مالكه نقله منه او ما في حكم النقل كدفنه مثلا وح فالمراد بمؤنة النقل او ما في حكمه او المعنى لو كان موضع الكسر مملوكا او ما في حكم المملوك من المساجد
المشاهد ما لزم نقله منه وهذا اظهر وقد حمل بعضهم على ان يكون المبيع مملوكا وطلبه مالكه نقله فاعترض عليه بان المفروض كونه مكسورا لا قيمة له فكيف
يتوهم لو كان مملوكا فالتم ما ذكره من احتمال كونه على المشتري لانه من فعله وزوال المانية عنهما يؤيد الاعتراض ويمكن الجواب بان المراد بعدم القيمة عدم
اعتبارها في البيع ولا يلزم من عدم اعتبار البيع الخروج عن الملكية كما في الحبة والحنطة ولا عليك ان هذا الجواب لا يغني بدفع الاشكال لذكر الاحتمال المصرح
المانية عنهما فلا بد من زيادة تكلف في الجواب فتم ولا يهم ولا يغني من جوع انتهى وعلى ما حملنا لا اشكال اصلا فتم **قوله** لو رضي المشتري بعد الكسر
فعلى القول بالفسخ من اصله لا يفيد ذلك لملك المشتري وعلى الثاني يحتمل نظر الش انه على القولين يحكم بالبطلان لكن الخلاف في وقته ولا اثر لذلك الرضا
والظاهر ان من جعل الفائدة ذلك لا يسلم الحكم ببطلان بناء على القول الثاني بل حمله على الخيار للمشتري في الفسخ فاذا رضي سقط فذلك ذكره الش لا يجوز
بناء على ما اشار اليه من انه مناف لمقتضى العقد واكل مال بالباطل فلا بد من القول بالبطلان على التقدير بن وح فلا اثر للرضا **قوله** يجوز بيع المسك
فقد يقال ان صحة البيع هنا محل اشكال لان اصالة السلامة انما يكفي مع المشاهدة مع دون الوصف والوصف هنا لا مشاهدة ولا وصف بل ظ الاصحاب
لزوم الشم من المشموم والجهالة الحاصلة الا ان يقال الاجماع ههنا هو المصحح للبيع مضافا الى عموم الاخبار او يقال المشاهدة للفارة كافية ولا يخفى ما في
هذا وانت خبير بان ظ الاصحاب هو الجلالة مع انقضاء اللهما من الغزال ولم يشترط العلم بالتذكية وقد تقدم منا في كتاب الصلوة ذكر حديث في
المسك هنا نوع فائدة فليراجع **قوله** لتطابق الاخبار قد تداول كتابته بالظاء المعجمة الذي يظهر من كتب اللغة انه بالضاد المعجمة قال في الصحاح تضافر
على الشيء تعاونوا عليه وفي القاموس تظافروا على الشيء تظافروا **قوله** ويرد رقا لمولاه يمكن ارجاع الضمير الى المأذون فيطابق ما ذكره الاصحاب ويكون
الرد باعتبار الرد الى الاصل الرقية وان كان لمولى الاخر **قوله** ولاشتمالها على مضي الحجة للعبد يكفي في الحكم بصحتها عدم منازع فيه لاعتراف ورثة الدافع بصحتها
وعدم منازع على انه يحتمل مضيها الواقع باعتبار علمه بوقوعها باذن مولاه واعتراف الجميع **قوله** مع ان ظ الامر بحجه بنفسه ولم يفعل يمكن ان يكون
من باب الافعال ان طابق ما فعله **قوله** لو تنازع المأذونان اعلم ان في المسألة في المملوكين المأذونين فيما ابتاع كل واحد منهما صاحبه من
حكم بصحة الطريق والحكم بالسبق لمن كان له طريق اقرب مع التساوي ببطلان العقدين على ما ورد في رواية اخرى الى خديجة بالشروط المستفادة منها
ومنهم من حكم بالقرعة مع التساوي على ما ورد في رواية على ما حكاها الشيخ في كتاب الحديث حيث روى انه عن ابي خديجة عن ابي عبد الله في رجلين
مملوكين مفوض اليهما ان يشتريا ويبيعا باموالهما وكان بينهما كلام فخرج هذا يعدو الى مولى هذا وهذا الى مولى هذا وهما في القوة سواء فاشترى هذا
من مولى هذا العبد الاخر وانصرفا الى مكانهما فتشبث كل واحد منهما بصاحبه وقال انت عبدي قد اشتريتك من سيدك قال يحكم بينهما من حيث افترقا فيذرع
الطريق فايهما كان اقرب فهو الذي سبق الذي هو ابعد وان كانا سواء فهما ردا على مواليهما جاءا سواء وافترقا سواء الا ان يكون احدهما سبق صاحبه
فالسابق هو له ان شاء باع وان شاء امسك وليس له ان يضربه ثم قال وفي رواية اخرى اذا كانت المسافة سواء يقرع بينهما فايهما وقعت القرعة به كان
عبد الاخر وقال في الاستبصار وهذا عندي احوط لطابقة لما روي من ان كل مشكل يرد على القرعة فما اخرجه القرعة حكم له به وهذا من اشكال ووجب
الشيخ في يه الى ان البيع للسابق منهما فان اتفق ان يكون العقدان في حالة واحدة اقرع بينهما فمن خرج اسمه كان البيع له ويكون الاخر مملوكه قال وقد روى
انه اذا اتفق العقدان في حالة واحدة كانا باطلين والاحوط ما قدمناه انتهى ولم يذكر حكم صورة الاشتباه وقال العلامة في لف والتحقيق ان يقال ان اشتبه
السبق او السابق حكم بالقرعة وان علم التقارن وكان شراء كل منهما لنفسه فان قلنا انه يملك بطل العقدان وان قلنا انه لا يملك وكان كل منهما اشترى لمولاه
فان كانا وكيلين صح العقدان او كان كل منهما عبد المولى الاخر وان كانا مأذونين فالاقرب توقف العقدين على الاجازة فان اجاز المولبان صح العقدان
واستقل كل واحد منهما الى مولى الاخر لان كل واحد منهما قد بطل اذنه ببيع مولاه له فاذا اشترى الاخر لمولاه كان كالفضولي وان فسخ المولبان بطل
انتهى ولا يخفى ان في صورة الشراء لنفسه اذا قلنا انه لا يملك ينبغي الحكم ببطلان العقدين ولا وجه للتفصيل بكونهما وكيلين او مأذونين ولعل مراده
تحقيق الفوائد المسألة المشهورة التي وقع فيها الخلاف بينهم وح فالمراد انه اذا كان لنفسه وقلنا انه لا يملك فبطلان العقدين ظ فلا يصح حمل المسألة
المتنازع فيها عليه فينبغي حملها على الشراء للسيد فعلى هذا وكذا على تقدير كون الشراء للسيدين قلنا يملك العبد فالحكم فيه التفصيل بكونهما وكيلين
او مأذونين وهذا ثم حكم بصحة العقدين على تقدير كونهما وكيلين والوقوف على الاجازة على تقدير كونهما مأذونين كانه مبني على عدم بطلان الوكالة
ببيع مولاه له كما هو مختاره بخلاف الاذن لانه لا اشكال في بطلانه بالبيع لانه تابع الملك وما على القول ببطلان الثاني ببطلان الوكالة ايضا بالبيع كالاذن كما
هو المشهور فلا فرق بين الوكالة والاذن لبطلان كل منهما بالبيع فينبغي ايقاف العقدين على الاجازة وفيه ان البيع لا يتم الا بالقبول وعلى هذا فالانتقال
عن الملك بطلان الوكالة او الاذن انما هو بعد تمام الصيغة والعقدان وقعا ومن الملك قبل الانتقال فينبغي الحكم بصحتهما ولزومهما وانتقال كل
من العبدين الى مولى الاخر ويحتمل ان يكون بناء كلامه على الفرق بين الوكالة والاذن وان الوكالة لا تبطل الا بعد البيع بخلاف الاذن فانه يبطل بمجرد
شروع السيد في الايجاب لان المتبادر منه اخراجه من كونه مأذونا في التصرفات بعد ذلك على ما قيل وفيه تامل اذ الظ انه لا دلالة القصد الى اخراج العبد
عن الملك على القصد الى منعه من التصرفات باحد الدلالات حتى لو شرع في العقد يحصل مانع من اتمامه بقي الاذن وانما المزيل له خروجه عن ملكه عملا
بالاستصحاب تمسكا ببقاء المقتضي كما ذكره الش في شرح يع وعلى هذا فالظ انه لا تبطل الوكالة والاذن الا بعد تمام الصيغة وانتقاله عن ملكه
[illegible]

ولا بينه لهما ولا لاحدهما بالتقديم قبل تفريع والقائل بها مطعن معلوم والذى نقله المص دعزه عن الشيخ القول بهما مع تساوى الطرفين على البر وابن وضعف نزالمه

وقيل بها مع اشتباه السابق او النسق وقيل بمنع الطريق التى سلكها كل واحد منهما الى مولى الاخر فيحكم بالسبق من طريقه اقرب مع تساويهما فالشى فان تساويا بطل البيعان

لظهور الاقتران هنا اذ لم يجز الموليان ولو اجيز عقدهما فلا اشكال فى صحتهما ولو تقدم العقد من احدهما صح خاصة من غير توقف على اجازة الا مع الجانة الاخر فيصح

العقدان ولو كانا وكيلين صحا معا والفرق بين الاذن والوكالة ما اباحه العرف للماذون فيسقط والفارق بينهما مع اشتراكهما فى مطلق الاذن انما يصرح الموكل

بالخصوصية او دلالة

بخرصها تمرا من غيرها مقدرا موصوفا حالا وان لم يقبض في المجلس او بلغت خمسة اوسق ولا يجوز بتمر منها لئلا يتحد العوضان ولا يعتبر مطابقة ثمرتها خارصها لتمرها في الواقع بل يكفي المطابقة ظنا فلو زادت عند الجفاف عنه او نقصت لم يقدح في الصحة ولا عرية في غير النخل فان المقتضي بالمزابنة والا لم يفتقد بعقودها الثابتة يجوز بيع الزرع قائما

على اصوله سواء احصد ام لا قصد قصله ام لا لانه قابل للعلم مملوك فيتناوله الادلة خلافا للصدوق حيث شرط كونه سنبلا او القصل وحصيدا او محصودا وان لم يعلم

مقدار ما فيه لانه غير مكيل ولا موزون بل يكفي في معرفته المشاهدة وقصيلا اى مقطوعا بالقوة بان شرط قطعه قبل ان يحصل فاذا باعه كذلك وجب على

المشتري قصله بحسب الشرط فلو لم يقصله المشتري ...

سواء كان الغائب ما يتقسط عليه الثمن بالنسبة كعبد من عبدين ام لا كيد العبد لانه مقتضى عقد المعاوضة عند فسخه رجوع كل عوض الى صاحبه او بدله لو اعلم ان

المفلس لا نظر له ... لانه اما ساوى ما يحدث ... والاجنبي على تعدد التفريق او حكم الجميع سواء على القول القوى ولا يقبل اقراره في حال التفليس

... باعتبار ما له فيكون اقراره بها في قوة الاقرار بما له ... عن التصرف ... من نفوذ الاقرار ويصح اقراره بدين لانه عاقل مختار

... العقلاء على انفسهم جائز والمانع في العين ... الدائن المتعلق بها وهنا يتعلق به ... الاشارة الى المقر له

بتقدم مصلحة البائع مع ... الثمرة ... عن العقد ... الضرر عن ... الثمرة وكذا يرد هذا الاشكال على القول بتقديم صاحب الثمرة

سواء كان بايعا او مشتريا في صورة كونه مشتريا ... في صورة كونه بايعا كما لا يخفى لكن لا يخفى انه لا يمكن حمل كلام ... على ما ذكرنا ...

المشتري بصاحب الاصل حيث قال بيع الاصل الا ان يحمل ذلك على التمثيل ... الاشكال على الصورة الاخرى اي صورة كون

المشتري صاحب الثمرة ... فينبغي تقديم مصلحة ... البائع ... بعض النسخ مصلحة البائع وبعد

ذلك لا يبقى الا البعد الاول ينطبق على ما قررنا من الاشكال هذا ... في النسخ التي رأينا ... من تلك العبارة على النسخ

الاولى بالجملة فالمناسب ... الاشكال هو ما ذكرنا ... القول بتقديم المشتري ... لكن حمل عبارة ... عليه مشكل ... الاشكال

[illegible]

[illegible]

وهو منكر وان كان مغايرا له ولم يرض المالك به وجب عليه الدفع من الغائب ويبقى ذلك باجمعه مجهولا ويضمن العين بانكار الاذن ولو اعترف به فلا ضمان
وان كان لمنكر المتصرف وحلف وجب عليه اجرة المثل فان كانت ازيد من المسمى بزعم المالك لم يكن له المطالبة به وان كان دفعه لاعترافه بانه لا يستحق ازيد من المسمى
اجرة المثل اقل من المسمى بزعم الاخر وحكم بانه لا يستحق سواها فانهم **قوله** وهو منكر ويجوز بعضهم اخذ المالك اذا كذب نفسه **قوله** ويبقى قبل ذلك
باجمعه مجهولا لكن للمتصرف مقاصة ما دفعه منه فان بقي يكون مجهول المالك **قوله** ولو اعترف به اي بالاذن في التصرف لكن لا مجانا فلا ضمان لليمين
قوله وان كان لمنكر المتصرف هذا اذا لم يدع الاذن في التصرف مجانا والا فلابد اليمين على المالك بعدم الاذن بغير عنوان الاجارة **قوله**
لم يكن له اي للمتصرف المطالبة به ان كان دفعه ويجب على المالك دفعه فان لم يمكنه لامتناع المتصرف منه فيبقى عنده مجهول المالك **قوله** ليس له الا
قبض ما بقي عند المتصرف مجهول المالك الا ان يكذب نفسه فيجوز له قبضه على قول **قوله** ويبطل الاجارة فان كان قبل استيفاء المنفعة فلا
اشكال وان كان بعد استيفائها فلا يخ اما انه استوفى من المدة الذي ادعاه الموجر او المستاجر فعلى الاول يحتمل ثبوت اجرة المثل او اقل الامرين
منها ومن الاجرة المسماة والاخير اظهر وعلى الثاني يحتمل ايضا ثبوت اجرة المثل او اكثر الامرين منها ومن الاجرة المسماة والاخير اظهر وان كان في اثناء
المدة فيحتمل في الصورتين اجرة وفي الصورة الاولى اقل الامرين منها ومن الحصة والاول منها اقوى **قوله** لان كلا منهما مدع ومنكر لا يخفى ضعف وقوة
الدليل الاول نعم لو لم يكن بين دعوتيهما مشترك كان يدعي اجارة عين والاخر اجارة عين اخرى تعين التحالف مع ان فيه ايضا تاملا كما يستفاد من
المنتظر **قوله** وفي هلاك العين المستاجرة على حلف الاجير ويقبل عليه البينة وهو المشهور بين الاصحاب بل ادعى عليه الاجماع كما ذكر في شرح يع ويمكن
الاستدلال على الاولى بما رواه الشيخ في يب عن بكر بن حبيب قال قلت لابي عبد الله ع اعطيت جبة الى القصار فذهبت بزعمه قال ان اتهمته فاستحلفه
وان لم تتهمه فليس عليه شيء وما رواه ايضا عن بكر بن حبيب عن ابي عبد الله ع قال لا يضمن القصار الا ما جنت يداه وان اتهمته احلفته ويمكن الاستدلال
على الثاني مضافا الى عموم البينة على المدعي بما رواه الشيخ في يب في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال في الصائغ والقصار ما سرق منهم من شيء فلم يخرج
منه على امر بين انه قد سرق فكل قليل له او كثير فهو ضامن وان فعل فليس عليه وان لم يفعل ولم يقم البينة وزعم انه قد ذهب الذي ادعى عليه فقد
ضمنه الا يكون له على قوله البينة وعن رجل استاجر اجيرا فاقعده على متاعه فسرقه قال هو مؤتمن لعل المراد به الرد على الراي حيث قال فرقه وبيانا
ان مثل هذا ليس بمتهم لا يترتب عليه حكمها العكس صدق الحرز بالعين به بل هو خيانة من الذي فيه وما رواه في الحسن بابراهيم عن ابي عبد الله ع
قال سئل عن رجل استكرى من رجل ابلا وبعث معه بزيت الى ارض فزعم ان بعض ازقاق الزيت انخرق فاهرق ما فيه فقال انه ان شاء اخذ الزيت وقال
انه انخرق ولكنه لا يصدق الا ببينة عادلة وما رواه في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع لكن الظ ان الراوي النضر بقرينة رواية ابن مسكان عنه قال سألته
عن قصار دفعت اليه ثوبا فزعم انه سرق من بين متاعه قال فعليه ان يقيم البينة انه سرق من بين متاعه وليس عليه وان سرق متاعه فليس عليه شيء
وهذه الرواية في الفقيه ايضا وفيه في ولده عن ابي عبد الله ع قال في اخره وان سرق مع متاعه بزيادة لفظ مع قوله وان سرق متاعه اي ان علم
انه سرق متاعه وكان الثوب فيه ليس عليه شيء واما اذا ادعى انه سرق متاعه وكان فليس عليه شيء اي يمينه وان جاز تحليفه ام حمله على نفي الحلف
ايضا استحبابا وعلى الثاني لا يدل الا على جواز التكليف بالبينة مع التهمة والاول اظهر لظ قوله وان سرق ولانه على الثاني لا بد من ارتكاب تكلف
في قوله فليس عليه شيء كما اشرنا اليه وايضا لا بد من تخصيصه بما اذا لم يكن تهمة من وجه اخر والا فعدم من هذه المظنة لا يوجب انتفاؤها اولها
فتدبر وما رواه في الصحيح عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال لا يضمن الصائغ ولا القصار ولا الحائك الا ان يكونوا متهمين فيخوف بالبينة
ويستحلف لعله يستخرج منه شيئا وفي رجل استاجر حمالا لا انكر الذي يحمل دهنه بدل على نحو من العامل ان كان مأمونا فليس عليه شيء وان كان
غير مأمون فهو ضامن من قوله فيخوف بالبينة ويستحلف لعل البينة لاثبات التلف والحلف على عدم التفريط او الاستحلاف بدل على البينة على
تقدير رضى المالك به او البينة في صورة دعوى التلف والاستحلاف في صورة النقص والعيب على عدم كونه بفعله او بتفريطه وعلى الوجوه فيخص الحكم
بما اذا لم يكن مأمونا وهذه الرواية في الفقيه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع في جمال يحمل معه الزيت فيقول قد ذهب او اهرق او قطع عليه الطريق
فان جاء عليه ببينة عادلة انه قطع عليه او ذهب فليس عليه شيء والا ضمن وقال ع والقصار والصائغ فما سرق منهم من شيء فلم يخرج بينة على امر بين انه قد سرق وكل
كل قليل له او كثير فان فعل فليس عليه شيء وان لم يقم بينة وزعم انه قد ذهب الذي ادعى عليه فقد ضمنه ان لم يكن له على قوله بينة وروى عن رجل جمال
اكترى منه ابلا وبعث معه بزيت الى ارض فزعم ان بعض ازقاق الزيت انخرق واهرق ما فيه فقال انه ان شاء اخذ الزيت وقال انخرق ولكنه لا يصدق الا
ببينة عادلة ولا يذهب عليك ان الروايتين الاولتين مع عدم صحة السند ولا تصلح لمعارضة هذه الروايات وحكم المحقق في يع بانه ... ورواية ابي بصير
ظ فالاقوى ثبوت البينة على الاجير فان لم يكن له بينة ضمن الا ان يدعي علم المستاجر بالتلف فله احلافه على عدم علمه ويمكن حمل الروايتين على
تجويز احلافه اذا رضي بذلك ان جاز له ان يرضى بطلب البينة مع انه يمكن حمل الاخير على حدوث النقص والعيب لا التلف فيكون احلافه على عدم
تفريطه لكن يبقى التعارض بين هذه الروايات باعتبار اطلاق بعضها في لزوم البينة ودلالة بعضها على اختصاص طلب البينة بل الحلف ايضا
بما اذا لم يكن مأمونا ويمكن الجمع بحمل المجمل على المفصل او حمل المفصل على افضلية اسقاط البينة والحلف اذا كان مأمونا واما ما استدل به
من الدليلين ففي جنبه تامل اما الاول فلانه ان كان المراد بالامين انه اعتمد عليه ووقع اليه شيء ليعمل ما اخذه تعديا وتفريطا كالعاصب يكون الاجير امينا مسلم
لكن لا نم كلية قبول قول الامين اذا لم يظهر دليل على ذلك وان اريد بالامين ان المال عنده امانة شرعا وحكمه حكم الوديعة فلا نم كون الاجير
امينا بهذا المعنى لعدم ورود نص عليه ولو سلم فقبول قول الودعي ايضا بيمينه محل كلام للخلاف بل المسلم ان الودعي اذا تلف عنده مال الوديعة
بغير تعد وتفريط لا يجوز تضمينه وتغريمه وهو لا يفيد فيما نحن فيه اذ الكلام ليس في تضمينه بعد الثبوت بل في عدم حاجته الى الاثبات
بالبينة وقبول قوله باليمين وبالجملة فما ذكروه في كلامهم قبول قول الامين باليمين مما لا يظهر معناه ولم اقف على دليل صالح عليه ولم احلفه

الروايات

في الروايات على ما يتعلق به سوى حسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان وصحيحة قال ليس على مستعير
عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن ورواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن ابي عبد الله ع ان عليا ع اتي بصاحب حمام وضعت عنده الثياب
ضاعت فلم يضمنه فقال انما هو امين والحق انه لا يخفى ان الرواية الاولى ليس فيها الحكم المؤتمن ايضا وظ الرواية الثانية بقرينة اول الخبر نفي الضمان عنه
لا قبول قوله واما الرواية الثالثة فمع ضعف سندها انما وردت في حمامي وضعت عنده الثياب الظ انه بالنسبة اليها ودعي ومع ذلك فليس فيها
الا نفي الضمان عنه لا قبول قوله باليمين فالحكم بقبول قول الامين مط مستندا الى هذه الروايات في غاية الضعف بل غاية ما تدل عليها نفي الحكم
ان في كل ما ثبت شرعا انه مؤتمن او امين لعدم ظهور معناها نعم امكن القول بقبول قوله في خصوص الودعي باعتبار ما ذكرنا من انه يحق ولم
لو لم يقبل قوله لادى الى عدم قبول احد الامانة لعله يمنع منه مع انه الى الضرر وغيره من الضرر والحرج ما لا يخفى وظ ان هذا الوجه لا يجري في
المستاجر ونحوه لاستيجاره لانتفاع نفسه واما الدليل فبان عدم قبول قوله لا يستلزم تخليده في الحبس لجواز الزامه بالبدل اما ابتداء او بعد
مواخذته ومطالبته بالعين وان ادى الى الحبس للاستظهار الى ان يحصل الياس من العين فياخذ بالبدل ولا بد من التمسك بذلك في صورة
دعوى الرد والا لزوم ما ذكره من التخليد فيه ايضا لامكان صدقه في الرد اذا جاز ذلك فيه فيجري ههنا ايضا والقول بانه في صورة دعوى الرد انما
يؤاخذ لعدم اشهاده عليه مع امكانه بخلاف التلف اذ ربما لم يمكن الاشهاد عليه فيه انه في صورة الرد ايضا ربما لم يمكنه الاشهاد ولو سلم فتغاير الفرق
بين الصورتين بالتقصير وعدمه وهو لا ينتج فيما ذكرنا اذ الغرض انه ان كان التخليد في الحبس غير مجوز فكيف يجوز في صورة دعوى الرد وان جاز
ذلك في صورة الرد اندفع لزومه بالرجوع الى البدل على احد الوجهين فلو لم يجر ههنا ايضا لم يندفع ههنا ايضا بذلك ولا يجدي الفرق بالتقصير
وعدمه اذ المجوز للمطالبة في الصورتين هو كونه مدعيا مع عدم البينة هي في طبيعة وهو قائم في الصورتين ولا دليل على اعتبار ظهور التقصير في جواز
المطالبة معه لا بدونه فافهم هذا ما يتعلق بقبول قوله في دعوى التلف اما ثبوته بالبينة او اليمين على الراهن او اعتراف المالك بدون مناقشة فان
كان بفعل الاجير او بتعديه او تفريطه فهو ضامن ايضا قاطع ما نقله جماعة من الاصحاب وكذا القول فيما اذا نقص او عاب بدون فعله او تفريط فقال
العلامة في كره يضمن الصانع ما يجنيه كالقصار يخرق الثوب والحمال يسقط حمله على راسه او يتلف بعثرته والجمال يضمن ما تلف بقوده وسوقه وانقطاع
حبله الذي يشد به حمله والملاح يضمن ما يتلف من يده او جذفه او ما يعالج به السفينة وقال المحقق في شرحه للنص والاجماع في ذلك كله سواء قصر ام لا
لان اتلاف مال الغير بغير حق ولا اذن لا يسقط وجوب ضمانه عدم التقصير في حقه ومثله قال في شرح يع ايضا ما سنقله ولا يخفى ان دعوى الضمان
بمجرد كون الاتلاف من غير اذن مع كون التصرف باذن المالك بل بامره وعدم تعديه ولا تفريط مشكل جدا سيما مع حذاقته فالتعويل على
الاجماع واطلاق الروايات كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي الثوب ليصبغه فيفسده فقال كل عامل اعطيته اجرا على ان يصلح فيفسد فهو
ضامن وحسنة ايضا بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال سئل عن القصار يفسد قال كل اجير يعطى الاجر على ان يصلح فيفسد فهو ضامن ورواية ابي الصباح
عن ابي عبد الله ع قال سألته عن القصار فيخرقه قال اغرمه فانك انما دفعته اليه ليصلحه ولم تدفع اليه ليفسده ورواية اسمعيل بن الصباح قال
سألت ابا عبد الله ع عن القصار يسلم اليه المتاع فيخرقه او يحرقه ايغرمه قال نعم غرمه بما جنت يده فانك انما اعطيته ليصلح لم تعطه ليفسده واسمعيل بن الصباح
غير مذكور في كتب الرجال ولا يبعد ان يكون سهوا وان نوافق الفقيه فيكون الصواب اسمعيل عن ابي الصباح كما في الرواية الاولى لتقارب متن
الروايتين مع ان الراوي عنهما علي بن الحكم عن اسمعيل والله يعلم وفي الفقيه بعد هذه الرواية وقال ع كل من يعطى الاجر ليصلح فيفسد فهو
ضامن القصار والصائغ ما افسد وكان علي بن الحسين ع يتفضل عليهم ورواية ابي الصباح قال سألت ابا عبد الله ع عن القصار هل عليه ضمان فقال
نعم كل من يعطى الاجر ليصلح فيفسد فهو ضامن ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع دفع اليه رجل استاجر رجلا ليصلح بابا فضرب
المسامير فانصدع الباب فضمنه امير المؤمنين ع ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه ع انه اتى بحمال كانت عليه قارورة عظيمة فيها دهن فكسرها
فضمنها اياه وكان يقول كل عامل مشترك اذا افسد فهو ضامن وسألته عن المشترك فقال الذي يعمل لي ولذا وانت خبير بان المعروف بين
الاصحاب انه لا فرق في الحكم بين العامل المشترك وغيره كما نقلنا عن شرح يع فالتخصيص بالمشترك في هذه الرواية كانه محمول على التقية لموافقته
لمذهب جماعة من العامة حيث فرقوا بين المشترك وغيره وحكموا بالضمان في المشترك دون المنفرد ويمكن ان يقال ان المراد من العامل المشترك ههنا
على ما فسره هو من كان عمله وشغله ذلك كالحمال والكاري والملاح فتارة يعمل لي وتارة لك وتارة لذا وكل منهم عامل مشترك وان اجر نفسه مدة
معلومة لمباشرة عمل معلوم بنفسه بحيث لا يمكن ان يعمل لغيره فيها وعلى هذا فالعامل المشترك بهذا المعنى اعم من الاجير المشترك باصطلاح الاصحاب
وهو الذي يستاجر لعمل مجرد عن المباشرة او عن المدة او عنهما على ما سبق تفسيره في الشرح فتخصيص الحكم ههنا بالعامل المشترك بهذا المعنى لا
ينافي ما هو المعروف بينهم من التعميم في المشترك او المنفرد على اصطلاحهم لكن تخصيص الحكم بالعامل المشترك بهذا المعنى ايضا بمجرد هذه الرواية مع
ضعف سندها لا يخ عن اشكال لعموم الروايات المعتبرة في كل عامل يعطى الاجر او كل اجير كما الا ان يقال ان الحكم بالضمان مع اذن المالك على خلاف الاصل
سيما مع حذاقته فلا يبعد التخصيص بمجرد هذه الرواية ايضا وانها خالفت الاصل على موضع اليقين وحمل العمومات الروايات على من كان شغله وعمله ذلك
كما هو الشايع واما من لم يكن عاملا مشتركا ولم يعط الاجرة فالحكم بضمانه مع اذن المالك وعدم تفريطه كانه لا وجه له سيما مع حذاقته والله تعالى يعلم
ثم لا يبعد ان يقال ان الظ من الافساد الذي يظهر من هذه الروايات كونه موجبا للضمان هو ان يصدر عنه خطاء يوجب الفساد فالقول بالضمان فيما
لم يصدر عنه خطاء اصلا وانما صار فعله سببا للفساد باعتبار رطوبة واستعداده لذلك كما اذا دق القصار الثوب فانخرق او عصره فانفرك وكان دقه

صل

دقه

دق مثله وعصره بمثله كما يظهر من اطلاق كلامهم وصرح به الشيخ في ط لا يخرج عن اشكال في شمول الاتفاق ايضا لذلك غير ظ قال في التحرير في الختان
ولو لم يتجاوز محل القطع مع حذقهم في الصنعة فانهم يضمنون قد قال في ط اذا استاجر من يخبز له في تنور او وقود فخبز له فاحترق الخبز او
شيء منه فانه ينظر فان كان خبزه في حال لا يخبز في مثله لاستيعاب النار وشدة التهاب ضمن لانه مفرط وان كان خبزه في حال يخبز مثله فيه ينظر فان كان
في يد صاحب الخبز فلا ضمان على الاجير بلا خلاف فان لم يكن في يده فلا يضمن عندنا الا بتفريط ومنهم من قال يضمن وان لم يفرط ولا يخفى ان الظ من
كلامهما اطلاق الحكم بعدم الضمان بلا تفريط وان كان التلف مستندا الى فعلهما الا ان يتوقف في المثالين المذكورين لا يمكن ان يصير الفعل سببا للتلف
الا مع تفريط وخطاء لكن التلف بدونهما لم يكن بفعلهما فيكون مستندا الى امر اتفق ومن خارج ح فلا ضمان على ان الظ انه لا يحكم فيهما بالضمان ههنا
مع العلم بسببية الفعل للتلف ظ انه لا يمكن العلم بذلك في المثالين الا مع ظهور تفريطه او خطائه وانما يمكن سببية الفعل بدون الخطاء والتفريط للتلف والعلم
به في مثل مثال القصار الذي ذكرناه وقد صرح الشيخ فيه بالضمان كما اشرنا اليه وقال المحقق الثاني في شرح عد بعد نقل كلام التحرير وهذا صحيح لانه لم
يكن التلف مستندا بفعلهم انتهى وبالجملة فلو لم يثبت عموم الاجماع فالظ تخصيص الحكم بالضمان بما اذا وقع منه خطأ ان لم يفرط فيه بل اتفق في ذلك كما
اذا عثر الحمال فتلف ما كان عليه ونحو ذلك والله يعلم واعلم انه لا فرق في تضمين الاجير الصانع ما حدث بفعله بين ان يكون المال في يد المالك وملكه ولا ان
يكون عمله في صورة الاجير بين يدي المالك وحضوره لعموم الاخبار ونقل عن جمع من العامة انهم ذهبوا الى ان ضمانه انما هو اذا نقله الى
ملكه ولم يكن عمله بين يدي المالك وحضوره وظ كلام الشيخ في ط ايضا ذلك لكنه لم يتعرض لا صحابنا لنقله منه نعم في صورة التلف لا بفعله بغير
ضمانه بالتفريط نقله الى ملكه ولا يبعد ان يعتبر ايضا ان لا يكون بحضور المالك فيما امكن حمل كلام الشيخ ايضا عليه فتدبر واعلم ايضا ان جمعا من الاصحاب منهم
العلامة رحمه في جملة الصناع الذين حكموا بضمانهم ما حدث بفعلهم او تفريطهم الطبيب والبيطار والختان والحجام وان كان حاذقا واحتاطوا واجتهدوا
ولا يبعد المحقق في النكت والشهيد في شرح الارشاد ادعوا اتفاقا الاصحاب على ان الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه مع انا بن ادريس يمكن ضمان الطبيب مع علمه
واجتهاده فلعل من ادعى الاجماع ظهر عنده وصح مخالفة هذا فلو ثبت الاجماع على الحكم مط فهو الحجة وقد روى السكوني عن ابي عبد الله
قال قال امير المؤمنين من تطبب او تبيطر فليأخذ البراءة من وليه والا فهو ضامن لكن ضعفه لا يصلح حجة وسيجيء تمام الكلام فيه في الديات انشاء الله وذكر
بعض المحققين انه يكون في ضمان الطبيب العلم بترتب التلف على سقي الدواء الذي امر بها وان لم يباشر السقي بيده لا يجرد وصف ان الشيء الفلاني نافع لمرض
كذا او المرض هذا واحتمل الضمان في الثاني ايضا اذ يؤتى في العرف انه تلف بدوائه والمتعارف من عمله ذلك لا الالزام والسعي بل تعيين المرض ووصف دواء
نافع له وانت تعلم انه على هذا يحتمل الضمان في الاول ايضا مع تعيين المرض انه مرض كذا لكن لما كان الظاهر الحكم بالضمان مع الاذن في معالجته بل الامر بها
وحذاقته واحتياطه خلاف الاصل فينبغي الاقتصار فيه على موضع اليقين وهو المباشرة او الامر ربما استشكل في الطبيب بانه قد يجب عليه وكذا الختان
التضمين مع الايجاب بعيد وايضا فلا اجرة له اذ لا يصح الاجرة عندهم على فعل الواجب وان كان كفائيا على ما صرح به المحقق الثاني وشرح عد ولا
يخفى جريان هذا الاشكال في كثير من الامور التي الظ وجوبها كفاية فالظ ان مثل هذا الوجوب لا ينافي التضمين ولا الاجرة الا بما نص عليه بخصوصه
ما حكموا من جواز الاستيجار للحجامة مع عدم اليقين على الوجوب المستاجر لشموله ما اذا وجب كفاية وتخصيصه بما اذا قام به من فيه كفاية بظنهما اذ
كان الموجب ممن لا يجب عليه ايضا بعيد والله تعالى يعلم ثم اعلم ان الظ من ضمان الحجام ضمانه ما حدث بفعله باعياء وخطائه في كيفية الحجامة وكونه مضرة
له وانما ضمانها اح على الطبيب لو امره بها والا فلا ضمان فيه ثم اعلم ان ما ذكرنا من ضمان الاجير ما حدث بفعله في المستاجر عليه بتعد او تفريط لا
ريب في شموله لكل اجير كما في غيره واما ما حدث بفعله بدونهما فلا ريب فيه ايضا اذا كان صانعا مثل الصواغ والصباغ والقصار والنجار وامثالهم
واما في المكاري والملاح فيه اشتباه وقد صرح ابن ادريس في ئر بشمول الحكم لهما ايضا وادعى الاجماع فيه كما سننقله وقال العلامة في الارشاد ويضمن
الصانع كالقصار يخرق الثوب بدقه والطبيب والختان والحجام وان حاذقا واحتاط واجتهد ولو تلف بيده من غير سبب فلا ضمان ولا يضمن الملاح
والمكاري الا بالتفريط وظاهره الفرق بين الملاح والمكاري والصانع في انهما لا يضمنان بدون التفريط وان كان بفعلهما بخلافهم فانهم يضمنون ما
حدث بفعلهم مط ومثله ما سننقله عن المقنعة والنهاية اذ ان ثبت الاجماع في الكل على ما ادعاه ابن ادريس فلا كلام وان لم يثبت فالاستناد في
الحكم بما نقلنا عن المحقق الثاني والشهيد من ان اتلاف مال الغير يوجب الضمان مط وان لم يكن بتفريط فيجب ايضا تعميم الحكم وان لم يسلم ذلك اذا كان الفعل
باذن المالك بدون تعد وتفريط ولم يستند الى الروايات فيحمل الحكم بالتعميم لعموم صحيح الحلبي وحسنه وبعض الروايات الاخرى ايضا نظرا
الى ان كل عمل اعطى الاجير عليه فالمقصد اصلاحه في الجملة ويؤيده رواية زيد بن علي ع والحكم فيه بضمان الكمال لافساده مع انه مثل المكاري
ويحتمل تخصيص الحكم بالصانع نظرا الى ان الظ من اعطاء الاجير لاصلاح شيء هو ما يختص بالصانع لا مثل المكاري والملاح ورواية زيد لضعف
سندها لا يصلح حجة وعلى هذا فان قلنا بالفرق فيحمل كلام العلامة واضرابه عليه وان لم نقل فيه فيمكن حمل كلامهم على ان غرضهم من تفصيل
المكاري والملاح الاشارة الى انهما باعتبار اجارة الدابة والسفينة لا يضمنان الكل ما تلف باعتبارهما وان لم يكن بفعلهما ولا تعد او تفريط منهما كما يدل
عليه اطلاق رواية الحسن بن صالح المتقدمة بل انما يضمنان بهذا الاعتبار ما كان بسبب تفريطهما في الات الحمل والسفينة اما اذا غرقت السفينة
بسبب الريح من غير تفريط منهما او عثرت الدابة فتلف ما حملها من غير ان يكون صاحبها مباشر الحمل والدفع والقود والسوق فلا ضمان عليهما
لا ينافي ان المكاري والملاح ايضا اذا استوجرا المباشرة مثل الاعمال فما تلف في ايديهما بفعلهما كانا ضامنين وكذا بعمالهما وان لم يظهر منهما تعد
او تعد فيه وقال المحقق في يع اذا افسد الصانع ضمن ولو كان حاذقا كالقصار يخرق او الحجام يجني في حجامته او الختان يختن فيسبق موسا

ه

الى الحشفة او يتجاوز حد الختان وكذا البيطار مثل ان يحيف على الحافر او يفصد فيقتل او يجني بما يضر الدابة ولو احتاط واجتهد اما لو تلف في يد الصانع
لا بسببه من غير تفريط ولا تعد لم يضمن على الاصح وقال الشهيد في شرحه اما الضمان فيما تلف بيده فهو موضع وفاق ولا فرق في ذلك بين الحاذق وغيره
ولا بين المختص والمشترك ولا بين المفرط وغيره لان ضمان مال الغير بالاتلاف من غير اذن يقتضي الضمان ولا يدفعه عدم التفريط واما عدم الضمان لو تلف
من غير تفريط بغير فعله فقيل انه كان وادعى عليه المرتضى الاجماع وما اختاره المصنف هو الاقوى لاصالة البراءة ولانهم امناء فلا يضمنون بدون التفريط وفي كثير
من الاخبار دلالة عليه الاجماع ثم انتهى **قوله** ولان ضمان مال الغير كما توجه الظ بدله ولان اتلاف مال الغير من غير اذن آه وقوله فقيل انه كان الى
يضمن ايضا كما في الشق السابق والعبارة لا يخرج من الاولى حذف قوله عدم الضمان بالنسبة الى المرتضى سنتكلم عليه انشاء الله تعالى ثم قال المحقق
كذا الملاح والمكاري لا يضمنان الا ما يتلف عن تفريط على الاشهر وقال الشهيد هذا هو الاقوى لما تقدم ولعدم دخولهما في اسم الصانع الذي وقع
عليه الاجماع والشيخ استند في ضمانهما الى رواية ضعيفة السند ولا يخفى انه ان حمل كلام المتن في المكاري والملاح على ان حكمهما حكم الصانع لا يضمنان
ما تلف لا بفعلهما الا مع التعدي والتفريط كما يرشد اليه نسبة الخلاف الى الشيخ فقط اشارة الى ما ذكره في يه حيث قال اذا استعمل البعير والدابة
يحملها صاحبهما ضامن لما عليهما من المتاع والظ انه اشارة الى رواية الحسن بن صالح كما اشار اليه الشهيد وصرح به العلامة في لف فرجح لعدم الضمان بما
من اصالة البراءة وانهم امناء متوجه لكن قوله ولعدم دخولهما في اسم الصانع الذي وقع عليه الاجماع مما لا يرتبط به فان الاجماع وقع على ضمان ما كان
بفعله وهما على هذا التوجيه مشتركان معه في ذلك وانما الفرض انهما لا يضمنان ايضا ما لم يكن بفعلهما الا بالتفريط كما في الصانع فعدم دخولهما في
الصانع الذي وقع عليه الاجماع لا ينفع في غرضه بل يضره على ان الاجماع كما سننقله عن ابن ادريس في المكاري والملاح ايضا وحمله على ان الاجماع الذي
ادعاه المرتضى انما هو في الصانع وهما غير داخلين فيه فلا يتوجه الخلاف في الحكم بضمانهما مستندا اليه بعيد عن العبارة كما لا يخفى وان حمل كلام المتن على
الفرق بينهما وبين الصانع فانهما لا يضمنان ما كان بفعلهما ايضا بدون التفريط بخلاف الصانع كما ذكرنا انه ظاهر عبارة الارشاد ففي عدم دخولهما في الصانع
الذي وقع عليه الاجماع لو صح ما ينفعه لكن لا يستقيم حكمه بكونه اقوى لما تقدم لان ما تقدم من اصالة البراءة وكونهم امناء والامكان التمسك بهما ايضا
لكن بما تقدم منه من ان اتلاف مال الغير من غير اذن يقتضي الضمان ولا يدفعه عدم التفريط يجري فيهما ايضا فيجب الحكم بضمان ما تلف بفعلهما ايضا مط
على ان كون ما اختاره المصنف اشهر غير ظ بل لا يعلم القول به صريحا وان كان ظ بعض عباراتهم كما اشرنا اليه ولو سلم فلا يلايم نسبة الخلاف الى الشيخ
فقط استنادا الى رواية ضعيفة وكيف كان فقول النهاية والرواية المذكورة لا يشمل الملاح اختصاصهما بصاحب البعير والدابة فلا وجه لنسبة القول
بضمانهما ايضا الى الشيخ مستندا الى الرواية اللهم الا ان يكون له فيه قول اخر من الشيخ لم اقف عليه ثم ان الشيخ في يه قال قبل ما نقلنا عنه وكل
من اعطى غيره شيئا ليصلحه فافسده او تعدى فيه كان ضامنا له وذلك مثل الصانع يعطي شيئا ليصلحه فيفسده او النجار يعطي بابا او غيره ليصلحه
فيفسده او القصار يعطي ثوبا ليغسله فيخرقه او يحرقه وما اشبه هؤلاء من الصناع فانه يلزمهم ما افسدوه هذا اذا افسدوا شيئا من جهتهم او تفريط منهم
ما اشبه ذلك فان هلك من غير ذلك فالملاح ضامن لما يحمله اذا غرق بتفريط من جهته فاذا غرقت السفينة بالريح او غير ذلك من غير تفريط منه لم
يكن عليه شيء او المكاري مثل الملاح يضمن ما يفرط فيه وما لا يفرط فيه لم يكن عليه شيء في هلاكه انتهى ولا يخفى ان ظاهره ايضا عدم ضمان
المكاري والملاح الا بالتفريط فينافي ما ذكره اخره لو بقي على ظاهره وعدم ضمان الصانع ايضا الا بالتعدي او التفريط وهو ينافي ما ادعوا عليه الاجماع
ضمانه ما حدث بفعله مط الا ان يحمل التعدي في كلامه على مطلق الفساد فيندفع الثاني واما الاول فيمكن دفعه اما بتخصيص المكاري فيه
بغير صاحب البعير والدابة اي الذي يعرف بقرينة ما بعده او بان ما ذكره ثانيا رجوع عن الاول او بان غرضه منه نقل مضمون الرواية وان كان فتواه
على الاول ولكانهم يفعلون ذلك كثيرا والله تعالى يعلم هذا كله اذا علم كون التلف او النقص بفعله او تعد منه او تفريط فلو تنازعا في انه
بفعله او في تعديه او تفريطه فالظ ان القول قول الاجير بيمينه لانه منكر ورد ما قيل بوجوب البينة عليه على انه ليس بفعله ولا بتعد منه او تفريط
كما يظهر من تضاعيف ما نقلوا عليه في الشق الثاني فانتظره وان تلف او عاب في يده ولكن لا بفعله ولا بتعد منه او تفريط فالظ الاكثر انه لا ضمان عليهم
ونقلوا عن بعضهم القول بضمان كل ما تلف او نقص في يده مط وان لم يكن بفعله ولا بتعد او تفريط منه ونقل في شرح يع عن السيد المرتضى انه
ادعى عليه الاجماع وعبارته على ما نقل في لف هكذا انما انفردت به الامامية القول بان الصناع كالقصار والخياط ومن اشبههما ضامنون
للمتاع الذي يسلم اليهم الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفعه او تقوم بينة بذلك ايضا وهم ايضا ضامنون لما جنت ايديهم على المتاع بتعد
وغير تعد سواء كان الصانع مشتركا او غير مشترك انتهى قوله ما لا يمكن دفعه اي اشهادا لا يمكن الكاره او هلاكه بما لا يمكن به دفعه ولا
يضمن بتفريطه في عدم دفعه فعلى الاول يجب ان يحمل حكمه بعدم الضمان مع الاشتهار او البينة بما لم يكن بتفريط منه وعلى الثاني يحتمل
اشارة الى التقييد على الوجهين ولا يدل كلامه الا على الضمان مع عدم الاثبات اي ان عليه اثبات التلف ما مط او بدون التفريط ليدفع
عنه الضمان ولا يكفي اليمين كما هو الشهيد لا صريحا كما اشرنا اليه سابقا لانه ضامن لكل ما تلف في يده وان لم يكن بفعله ولا بتفريط منه كما
فهم الشهيد وعبارة ئر ايضا في هذا المقام لا يخلو عن تشويش وهو هكذا واختلف اصحابنا في تضمين الصانع والملاحين والمكاري فقال
فقال بعضهم هم ضامنون لجميع الامتعة وعليهم البينة الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفاعه مثل الحريق العام والغرق والنهب كذلك ما
ما جنته ايديهم على السلع فلا خلاف بين اصحابنا انهم ضامنون له وقال الفريق الاخر من اصحابنا وهم الاكثرون المحصلون ان الصناع لا
يضمنون الا ما جنته ايديهم على الامتعة او فرطوا في حفظه وكذلك الملاحون والمكارون والرعاة وهو الاظهر من المذهب والعمل عليه لانهم امناء

سواء

سواء كان الصانع منفردا او مشتركا انتهى قال الظ من كلامه ان الفريق الاول الذي يضمنهم ما تلف في ايديهم مط وان لم يكن بفعله ولا تفريط منه لكن يحتمله
منهم لا بدلا لا على تضمينهم مع عدم البينة الا ان يظهر هلاكه وشهرته بالا يمكن دفعه باحد المعينين الذين ذكرنا في كلام المرتضى رضه ثم وصرح له
نقل ادعاء المفيد انه قال القصار والخياط والصباغ واشباههم من الصناع ضامنون لما جنته ايديهم على السلع ويضمنون ما يتلف من المتاع الا ان
يظهر هلاكه وشهرته بما لا يمكن دفعه او يقوم لهم بينة بذلك والملاح والمكاري والحمال ضامنون للامتعة الا ان يقوم لهم بينة بان الذي هلك بغير
تفريط منهم ولا تعدية ثم نقل عبارة المرتضى ثم نقل عن الشيخ في الخلاف وفي ط بانه قال لا ضمان عليهم الا بما هلك بما افسدوه او يكون شيء من جهتهم
او بتفريط منهم وما اشبه ذلك فان هلك من غير ذلك لم يكن عليه شيء من ذلك به قال ابو الصلاح وسلار ثم نقل كلام ابن ادريس ثم قال والوجه ما اختاره
الشيخ انتهى وانت خبير بان كلام المفيد والمرتضى وابن ادريس موافق لما نقله من الشيخ من عدم ضمانهم الا لما افسدوه او يكون هلاكه لشيء من جهتهم ولا
مخالفة فيه سوى ما نقله ابن ادريس عن الفريق الاول على ما فهمه فمنقل هذه الاقوال جميعا واختيار ما ذكره الشيخ من بينها كما ترى وان كان غرضه ليس على
الاجر البينة كما ذكره المفيد والمرتضى بل يكفيه اليمين فيدان الشيخ لم يتعرض لحديث البينة اصلا لا نفيا ولا اثباتا فاختيار ما ذكره الشيخ لا يظهر وجهه
ثم قال في لف لنا الاصل برائة الذمة وعدم الضمان فان ايديهم ايدي امانة وهم امناء فلا يتعلق بهم ضمان الا مع تعد او تفريط كالمستودع وغيره وما
رواية معوية بن عمار في الصحيح عن الصادق ع قال سألته عن الصباغ والقصار فقال ليس يضمنان ولا يخفى انه مدعاه عدم الضمان فيما لم يكن بفعله وما بتفريط
فما ذكره من التمسك بالاصل متجه فان الاصل عدم الضمان وبرائة الذمة ما لم يثبت خلافه بدليل نعم اما اذا كان المدعى عدم الحاجة الى البينة لاثبات التلف
وكفاية اليمين ودفع الضمان بها فقد ظهر انه بما حققنا سابقا ضعفه وقد ذكروا ما الاستدلال بالصحيح باعتبار اطلاق الحكم فيها بعدم الضمان فانما
يتجه على التقدير الاول فان الحكم من عدم الضمان هو عدم ثبوت الغرامة عليه بالتلف المنفي العيب لا انه ليس عليه اثبات التلف في قبول قوله باليمين
لكن هذه الرواية معارضة بما دل بظاهره على اطلاق الحكم بالضمان كما سنشير اليه الى ان يحمل الجمع بينهما ثم استدل برواية بكر بن حبيب التي نقلناها اول البحث
ووجه الاستدلال بهما على التقدير الثاني ظ واما على التقدير الاول فوجه الاستدلال بالرواية الثانية ظ ايضا لقوله ع فيها لا يضمن القصار الا ما جنت يداه
واما بالرواية الاولى فلا فانها لا تدل الا على كفاية الحلف مع التهمة وعدم ثبوتها مع عدمها وليس فيها دلالة على عدم الضمان فيما تلف لا بفعله ولا تفريطه
الا ان يقال ان القصار اذا حلف مع التهمة من غير الحكم عليه بغرامة البدل بعدها وكذا حكم بانه ان لم يتهمه فلا شيء للساعي الحلف في غرامة البدل
بدل على اطلاق الحكم بعدم الضمان وتغريم البدل فيحكم ما لم يثبت خلافه ولم يثبت ذلك فيما لم يكن بفعله ولا بتفريط ثم قال احتج المرتضى باجماع الفرقة
وان من خالفنا في هذه المسئلة على ما بها اقوالهم يرجعون فيها الى ما يقتضى الظن من قياس او خبر واحد ونحن نرجع الى ما يقتضى العلم فقولنا اولى وربما
يمكن ان يعارضونه بما يروونه عن النبي من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه وهذا يقتضى ضمان الصناع على كل حال فانا خصصوا احتجوا الى
ما رواه مسمع بن عبد الملك عن الصادق ع قال كان امير المؤمنين ع يضمن الاجير المشارك هو ضامن الا من سبع او غرق او حرق او لص مكابر وفي الحسن عن الحلبي
عن الصادق ع قال في رجل حمل مع رجل في سفينة طعاما فنقص قال هو ضامن قلت انه ربما زاد قال تعلم انه زاد فيه شيئا قلت لا قال هو لك وفي الصحيح عن ابي
بصير قال سألته عن قصار وقد نقلنا تمام الرواية اول البحث ولا يخفى ان معارضته بالحديث النبوي وكذا الحسن الحلبي سواء حمل كلامه على ما ذكرنا من
ان عليه اثبات التلف بالبينة او على ما ذكره الم من ضمان كل ما تلف في يده فان لم يكن بفعله ولا بتفريط منه فان الاستدلال بهما باعتبار ما يظهر
منهما باطلاق ضمانه فيتجه الاستدلال على الوجهين واما المعارضة بحديث ابي بصير فانما يتجه على ما ذكرنا لا على ما نقله الم كما لا يخفى واما الاستدلال
برواية مسمع فانما يتجه على ما نقله الم لو قال بالضمان مط فيما سوى السبع والغرق والحرق واللص المكابر واما لو قال بالضمان مط من غير استثناء كما نقله
الم فلا ينطبق الحديث المذكور على مذهبه واما على ما ذكرنا فلعل احتجاجه باعتبار اطلاق الحكم فيه بالضمان فيما سوى المذكورات واما استثناء هذه
المذكورات فلعله حمله على ما اذا اشتهر التلف بهذه اشتهارا لا يمكن دفعه كما ذكره فيما نقلنا من كلامه ثم ان الحكم في هذه الرواية ايض مختص بالاجير
المشارك فههنا كما ذكرنا ان احتمال ان يكون المراد بالمشارك باصطلاح الاصحاب فلا ما هو المعروف بينهم وصرح به السيد من عموم الحكم للمنفرد والمشترك كما نقلنا
ثم التخصيص بالمشارك بالمعنى الاعم اما باعتبار ان المراد بالضمان الضمان اذا لم يقم البينة كما حملنا عليه احتجاج السيد فيمكن ان يكون من غير المشارك اليمين
او الضمان بمجرد احتمال التفريط كما هو محتمل كلام السيد ايض فيمكن ان يعتبر في ضمان غير المشارك او ضمان ما تلف في يده مط وان لم يتعد ولم يفرط كما
حملوا عليه كلام السيد فيمكن القول في غير المشارك بعدم الضمان الا اذا كان بفعله او تفريطه لكن التخصيص بمجرد هذا مع ضعف سنده لا يخلو عن اشكال
الا ان كان الحكم بالضمان فيه على خلاف الاصل فح لا يبعد التخصيص بالمشارك بمجرد هذا اقتصارا في الحكم المخالف للاصل على موضع اليقين كما
ذكرنا سابقا فتدبر ثم قال والجواب منع الاجماع فانا قد ذكرنا الخلاف قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي مجاز واما اولا فلان اليد لا يثبت عليها
شيء واما ثانيا فلان الكلام لا يتم الا باضمار وهو اما يجب على اليد او ينبغي او يستحب فيبقى مجملا واما ثالثا فانا نقول بموجبه فان اليد يجب عليها رد
ما اخذت مع قيامه فيها وبقائه والاحاديث محمولة على التفريط والتعدي جمعا بين الادلة او على تاخير المتاع عن الوقت المشترط وان كان نوع تفريط
لما رواه الكاهلي في الحسن عن الصادق ع قال سألته عن القصار يسلم اليه الثوب واشترط عليه يعطى في وقت قال اذا خالف وضاع الثوب بعد الوقت
فهو ضامن انتهى ولا يخفى ان منع الاجماع على ما نقله الم من مذهب السيد ويستفاد من كلام العلامة ظ لذهاب معظم الاصحاب الى خلافه واما
على ما ذكرنا من ان مذهبه وجوب الاثبات بالبينة وعدم كفاية اليمين فلم يظهر مما ذكره الخلاف فيه وما ذكره من المتاخرين كالمص ومن تبعه
كانه لا يقدح فيما نقله السيد من الاجماع واما ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالحديث النبوي فلا يخفى ضعف ما ذكره من الوجه الاول اذ اما

الثاني

الثاني فلان الحمل على الابقاء والاستحباب لا يخ عن بعد والاستدلال بالظ واما الثالث فانما يتوجه على ما فهمه من مذهب السيد واما على ما ذكرنا
فاطلاق الحكم بوجوب الرد يكفي للتكليف به ما لم يثبت تلفه بالبينة كما هو مدعى السيد نعم لصح الاحتجاج به في الجملة وان لم يثبت به تضمين البدل
بعد ما لم يمكن تخصيص العين عند الا ان يق ان مراده ان المستفاد من الخبر وجوب الرد عليه في نفس الامر مع بقائه وهو لا ينافي جواز تكليفه بالرد مع
عدم العلم بالحال لجواز التلف وسقوط الوجوب به لكن لا يخفى ان حمل الخبر على وجوب الرد حتى تؤدى لا يخ عن بعد بل الظ منه ضمانه لو تلف حتى
يؤدى فيخرج عن الضمان كما استدل به الاصحاب في غير موضع وقد عرفت ان الاستدلال بالظ واما ما ذكره من الجواب عن الروايات الخاصة من الحمل على
التفريط والتعدي او على تاخير المتاع عن الوقت المشترط جمعا بين الادلة فانما يتوجه على ما فهمه من مذهب السيد واما على ما ذكرنا فالتاويل في الاخبار
الدالة على ثبوت البينة انما يتوجه لو صلح ما يدل على كفاية اليمين لمعارضتها وقد عرفت عدم صلاحيتها لها فينبغي اطراحه والتاويل فيه ثم نقل ظاهر ما
نقلنا عليك حجة القول بعدم الضمان فيما تلف دونما بغير تفريط كما هو المش لاصالة البراءة واطلاق صحيحة معوية بن عمار وروايتي بكر بن حبيب كما
نقلنا عن العلامة وايض قوله ع في صحيحة الحلبي المتقدمة وان نعل فليس عليه شيء ومثلها صحيحة ابي بصير التي نقلنا ما بعدها واما ما يدل على اطلاق
الحكم بعدم ضمانهما بحمل روايات الضمان على ما لم يثبت بالبينة او على ما كان بفعله او بتفريط منه ولو على الاحتمال على احتمال روايات عدم الضمان على
ما اذا اثبت ذلك اما بالبينة او اليمين على الرأي كما هو مورد بعضها وعلم انه لم يكن بفعله ولا بتفريط منه اذ حلف على نفسه بناء على كفاية اليمين
كما هو الاظهر على ما اشرنا اليه ومثله القول في روايات اخرى مطلقة في الحكم بالضمان مما نقلناه كرواية يونس قال سألت الرضا ع عن القصار و
الصائغ ايضمنون قال لا يصلح الناس الا بان يضمنوا وكان يونس يعمل به ويأخذ ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عن علي عليهم السلم قال اذا
استرك البعير بجهله فقد ضمن صاحبه ورواية الحسن بن صالح على ابي عبد الله ع قال اذا استرك والدابة يحملها اصحابها ضامن ويمكن ايض حمل الروايتين
الاخيرتين على ضمان ما يتلف بسبب ينقل صاحبه كما وقع في صحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع في رجل حمل متاعا على راسه فاصاب انسانا فمات او
انكسر منه شيء فهو ضامن اي لما به ذلك الانسان او لما انكسر منه والظ من كلام الشيخ في يه وابن ادريس في ئر انهما حملا قوله او انكسر منه شيء على انكسار
من المتاع حيث قال من حمل متاعا على راسه فصدم انسانا فقتله او كسر المتاع كان ضامنا لدية المقتول ولما انكسر من المتاع والظ ان نظرهما الى
الرواية وههنا روايات اخرى تدل على عدم الضمان اذا كان مأمونا كالصحيحة الثانية لابي بصير والرواية الاولى لبكر بن حبيب المتقدمين اول البحث وصحيحة
ابن مسكان عن ابي عبد الله ع في الجمال يكسر الذي او غيره قال ان كان مأمونا فليس عليه شيء وان كان غير مأمون فهو ضامن وصحيحة جعفر بن عثمان
قال حمل ابي متاعا الى الشام مع جمال فذكر ان حملا منه ضاع فذكرت لابي عبد الله ع فقال اتتهمه قلت لا قال فلا تضمنه ورواية ابن خالد بن الحجاج قال سألت
ابا عبد الله ع عن الملاح احمله الطعام ثم اقبضه منه فنقص فقال ان كان مأمونا فلا تضمنه ورواية حذيفة بن منصور قال سألت ابا عبد الله ع عن
الرجل يحمل المتاع بالاجر فيضيع المتاع فتطيب نفسه ان يغرمه لاهله ايأخذونه فقال لي امين هو قال قلت نعم قال فلا يأخذون منه شيئا او بعد
الجمع بين الاخبار السابقة بما فصلنا يمكن الجمع بينها وبين ما دل على الضمان مط لا بحمل المجمل على المفصل كما حمله الشيخ في يب وبحمل الروايات المفصلة
على استحباب عدم الضمان اذا كان مأمونا ويؤيد هذا صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال علي ع يضمن القصار والصائغ احتياطا على اموال الناس و
كان ابو جعفر يتفضل عليه اذا كان مأمونا ثم لا يخفى ان الفرق بين المأمون وغيره والحكم بعدم الضمان في المأمون اما على الوجوب او الاستحباب انما
يتوجه في صورة عدم الثبوت واحتمال ان يكون بفعله او بتقصير منه واما اذا ثبت وعلم انه لم يكن بفعله ولا بتقصير منه كما نقلوه عن السيد فلا يظهر
وجه للفرق بين المأمون وغيره وعلى هذا فالخلاصة مما يستفاد من الجمع بين تلك الاخبار انه اذا ثبت التلف وعلم انه ليس بفعله ولا بتفريطه فلا ضمان
ولو اشتبه احد الامرين يحكم اما بالضمان مط ويحمل الحكم بعدمه في المأمون على الاستحباب او يحكم بالضمان اذا لم يكن مأمونا وبعدمه اذا كان مأمونا
وقد عليه حال النقص واجب بعضه فتدبر وفي المسئلة روايات اخرى منها صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى الفقيه ع في رجل دفع ثوبا الى
القصار ليقصره فدفعه القصار الى قصار غيره ليقصره فضاع الثوب هل يجب على القصار ان يرده اذا دفعه الى غيره وان كان القصار مأمونا فوقع ع هو
ضامن له الا ان يكون ثقة مأمونا ان شاء الله تعالى وظاهرها كون القصار الثاني ثقة مأمونا فلو حمل على ان القصار الاول لم يتعين عليه العمل بنفسه
فهي من الروايات الدالة على الضمان ما لم يكن الصانع ثقة مأمونا وان حمل على انه كان متعينا عليه بنفسه فالحكم بالضمان في غير المأمون ظ لكن الى
الحكم به في المأمون ايض اذ دفعه الى غيره مع عدم الاذن يوجب الحكم بالضمان مط الا ان يحمل عدم الضمان في المأمون على الاستحباب والله يعلم
ومنها صحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يبيع للقوم بالاجرة وعليه ضمان مالهم فقال اذا طابت نفسه بذلك انما هو
من اجل اني اخشى ان يغرموه اكثر مما يصيب عليهم فاذا طابت نفسه فلا باس وهذه الرواية تدل على كراهة التضمين بدون الاشتراط ويمكن
القول بها مط وكل ما يصح فيه التضمين او يخص بالمأمون ويحمل الكراهة على ظاهرها او يحمل على الحرمة على ما سبق من الاحتمالين في المأمون او
يخص بما اذا لم يكن بفعله ولا تفريطه ويحمل الكراهة على ظاهرها بناء على جواز التضمين ح على ما نقلوه قولا ومنها رواية موسى بن بكر عن ابي
الحسن ع قال سألته عن رجل استاجر سفينة من ملاح يحملها طعاما واشترط عليه ان نقص الطعام قال جائز قلت انه ربما زاد الطعام قال فقال يدعي
الملاح انه زاد فيه شيئا قلت لا قال فقال لصاحب الطعام الزيادة وعليه النقصان اذا كان قد اشترط عليه ذلك وهذه الرواية تدل بالمفهوم على عدم
كون النقصان عليه مع عدم الاشتراط وعلى تقدير اعتباره يمكن تخصيصه بالمأمون او بما ظهر انه لم يكن بفعله ولا بتفريطه او حمله على الاستحباب
جمعا بين الاخبار فتدبر والظ كما ظهره المحقق والعلامة ان الحمامي لا يضمن الا ما اودع وفرط في حفظه او تعدى فيه فلو لم يودع فلا ضمان عليه

سواء

الدعوى للمالك عليه ما يوجب الارش والاصل عدمه وعلى الخياط واذا حلف المالك ثبت على الخياط ارش الثوب ما بين كونه مقطوعا قميصا وقباء ولا اجرة له

سواء فرط في حفظه او لم يفرط ما لم يتعد فيه فنقله من موضعه الى موضع آخر لاصالة البراءة وعدم دليل على ضمانه ولا على وجوب الحفظ عليه
ولا فرق بين ان يطرح صاحبه اليه بحفظه ام لا بل لا يضمن ان امره صاحب الثياب بحفظها او سكت للاصل وكان سكوت اعم من القبول واما اذا
اودعه وقبل ذلك فحكمه حكم سائر مستودعين لا يضمن الا بتعد او تفريط وفي قبول قوله ايضا في التلف وعدمه حكمه حكمهم [illegible]
ما نقله سابقا من رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن [illegible] ان عليا اتي بصاحب حمام وضعت عنده الثياب فضاعت فلم يضمنه وقال انما
هو امين [illegible] ان الظاهر من قوله وضعت عنده الثياب ان وضع الثياب عنده بعنوان الوديعة لا مجرد وضعها حضوره وان صح الحكم بعدم الضمان
ذلك التقدير ايضا وما قيل ان ظاهرها ان مطلق الحمامي امين لا يضمن الا بالتفريط او التعدي كما نرى اذ لا ظهور لها في ذلك بل يجوز ان يكون
الحكم على الحمامي المذكور وهو الذي وضع عنده الثياب واودع عنده كما هو ظاهره على ما ذكرنا فلا دلالة لها على ضمان الحمامي مطلقا بالتفريط كما
هو مقتضى كلامه وهو القابل مع انه حكم الا بعدم ضمانه ما لم يودع تمسكا بالاصل كما ذكرنا فلعل المراد العمل بما هو ظاهر الخبر عنده لضعفه ويمكن ان يكون

[illegible]

فيحلف منكره **كتاب الوكالة** بفتح الواو وكسرها وهي استنابة في التصرف بالذات لئلا يرد الاستنابة في نحو القراض والمزارعة والمساقاة وخرج
بقيد الاستنابة الوصية بالتصرف فانها احداث ولاية لا استنابة وبالتصرف الوديعة فانها استنابة في الحفظ خاصة ويفتقر الى ايجاب وقبول لانها من جملة العقود
وان كانت جائزة وايجابها وكلتك واستنبتك او ما شاكله من الالفاظ الدالة على الاستنابة في التصرف وان لم تكن على نهج الالفاظ المعتبرة في العقود
والاستيجاب والايجاب كقوله وكلني في كذا فيقول وكلتك والامر بالبيع والشراء كما دل عليه قول النبي لعروة البارقي اشتر لنا شاة وقبولها قولي كقبلت

وح يحكم في الاجرة باحد الاجناس الا المذكورة والاخر ظهر نفسه **قوله** تحلف منكره ولو اختلفا في جنس الاجرة كان يدعي احدهما انها فرس وثانيهما
الآخر انها كتاب [illegible] حلف المستاجر على نفي ما ادعاه الموجر كما سنذكره في الجعالة والخلع وذلك لاتفاقهما على الاجارة وحصلها وانما النزاع في
الاجرة والمدعي في حقيقة ليس الا الموجر بطلب الكتاب مثلا من المستاجر وهو منكر فيقبل قوله بيمينه واما دعوى المستاجر لانكاره له الخلاف
مقاصة ولا يتوجه على الموجر يمين بانكاره ما ادعاه المستاجر لان فائدة اليمين اما سقوط الدعوى عنه او [illegible] طلب شيء آخر من المدعي وههنا
دعوى المستاجر الفرس اقرار في حق نفسه لا على الموجر وقد سقط دعوى الموجر بيمين المستاجر ولم يبق له مطالبة منه بحلفه على نفي ما ادعاه المستاجر ثم

[illegible]

لانا نقول المعتبر في اخذه علمه بالعقد بحسب ما عنده لا على وجه يرفع الاختلاف فاذا تم العلم عنده جاز له الاخذ ووقع النزاع فيه بعد تملكه للشفيع فيكون المشتري

هو المدعي ويمكن ايضا ان يجعل الشقص برضى المشتري قبل دفع الثمن ثم يقع التنازع بعد قبضه المشتري مدعيا ونظهر الفائدة لو اقاما بينة فالحكم لبينة الشفيع

على المشهور وبينة المشتري على الثاني ولو ادعى انه اشتراه بكرا اشترى بعده وانه يستحق عليه الشفعة فانكر الشريك التأخر حلف الشريك لانه منكر والاصل

عدم الاستحقاق ويكفيه الحلف على نفي الشفعة وان اجاب بنفي التأخر لان الغرض هو الاستحقاق فيكفي اليمين لنفيه وربما كان صادقا في نفي الاستحقاق

وان كان الشراء متأخرا لسبب من الاسباب المسقطة للشفعة فلا يكلف الحلف على نفيه ويحتمل لزوم حلفه على نفي التأخر على تقدير انه انما اجاب به

بكفيه الحلف عليه — قول المشتري مع قيام العين ومع تلفها بحكم تقديم قول الشفيع قياسا على المبيع وهو ايضا ضعيف لضعف القياس بعد تسليم الاصل ثم لا يخفى انه

وقد تقدم مثله — على هذا القول الظاهر ان المعتبر هو قيام عين المبيع وتلفها كما في المبيع لا قيام عين الثمن وتلفه كما ذكره سلطان العلماء اذ لا وجه لاعتبار الا ان يقال

في القضاء ولو — ان الثمن ههنا بمنزلة المبيع هناك اذ ما بيد الشفيع هو عوض الثمن الذي بيد المشتري ولا يخفى ما فيه بل الظاهر انه عوض المبيع الذي يأخذه

مذاهبا السبق — من المشتري واما الثمن فهو اخذه البايع عوضه ليس على الشفيع نعم عوض المبيع ههنا لابد ان يكون بقدر الثمن وهذا لا يوجب ان يكون

على القاتلان كلا — عوضا عنه فالظاهر على قياس المذكور اعتبار قيام المبيع وتلفه ثم ان تلفه كانه يتصور فيما لو كان شجرا او بناء او الارض ايضا اذا جرفه السيل

منهما مدع ومنكر — ونحوه قوله لانا نقول المعتبر في اخذه علمه بالعقد بحيث ما عنده انما يكفي في جواز دعوى الشفيع الشفعة لا في ثبوت اخذه بالشفعة عند

[illegible]

كتاب الرهن

[illegible]

كمن امر غيره بعمل من غير ان يذكر اجرة الا في رد الآبق من المصر الذي ينبغي الكلام فيه بناء وفي يده من عبده سواء كان من مصر ام لا ...
في الآبق ومستنده ضعيف ولو قيل بثبوت اجرة المثل فيه لغيره كان حسنا والمراد بالدينار على القول به الشرعي وهو المثقال الذي كان قيمته عشرة دراهم والبعير كذلك
كالآبق في الحكم المذكور ولا نص عليه بخصوصه وانما ذكره الشيخان وتبعهما عليه جماعة ويظهر من المفيد ان به رواية لانه قال بذلك ثبتت السنة وفي المختلف على
تقدير ثبوت الحكم في الآبق اشكال ويقوى الاشكال لو قصرت قيمتهما عن الدينار والاربعة وينبغي ح ان يثبت على المالك اقل الامرين من قيمته والمقدر
شرعا ومبنى الرواية على الغالب من زيادة قيمته عن ذلك كثيرا ولو بذل جعلا لمن رده فرده جماعة استحقوه بينهم بالسوية ولو كان العمل ...

[illegible]

[illegible] من وصلة التصرف في حال الحيوة به بعد الوفاة او وصلة القربة في ملك الحال بها في الحالة الاخرى شرعا تمليك
[illegible] التمليك بمنزلة الجنس يشمل سائر التصرفات المملكة من البيع والوقف والهبة و في ذكر العين والمنفعة تنبيه على متعلق
[illegible] الفعل كالشجرة والقوة كالثمرة المتجددة وفي المنفعة المؤبدة والموقتة والمطلقة ويدخل في التسلط على التصرف في الوصية
[illegible] الموصى عليه ولا يرد ويخرج بقيد ما بعد الموت الهبة وغيرها من التصرفات المنجزة في الحيوة المتعلقة باحدهما والوكالة لانها

[illegible] للناد او اقل منه فلا معنى له ولاى شيء يقبل العامل في ذلك وبلى يراد لو لم يحلف [illegible] ما اعترف به المالك الا ان يكون
[illegible] على ما ادعاه و بعد الحلف [illegible] الحكم الا هذا فلا وجه لتحليفه ولا لقبول الحلف هنا على قول المص وفرع عليه القولين [illegible]
[illegible] قول بان بعد الحلف في الصورتين لا يعطى الا الاجرة وهي لا تساوي ما اعترف به المالك او اقل منه فلا وجه لتحليفه على نفيه
[illegible] مساوية لما نفاه او اقل منه وكذا على قول المحقق لا يعطى بعد الحلف الا اقل الامرين من الاجرة او مما ادعاه العامل وفي

[illegible]

وفصل ثالث فابطلها بموته في حيوته لا بعدها والاقوى البطلان مع تعلق غرضه بالمورث والا فلا وهو مختار المص في س ويمكن الجمع بين الاخبار لو وجب ثم ان كان
موته قبل موت الموصي لم تدخل العين في ملكه وان كان بعده بني دخولها وعدمه على ان القبول هل هو كاشف عن سبق الملك من حين الموت ام ناقل
له من حينه ام الملك يحصل للموصى له بالوفاة متزلزلا لا يستقر الا بالقبول وجهان تاتي وتظهر الفائدة فيما لو كان الموصى به ينعتق على الموصى له المثبت لو ملكه وصح
الوصية مطلقة غير مقيدة بزمان او وصف مثل ما تقدم من قوله اوصيت او افعلوا كذا بعد وفاتي ومقيدة مثل افعلوا بعد وفاتي في سنة كذا او في سفر كذا

فيخصص بما خصصه من السنة والسفر ونحوهما فلو مات في

[illegible]

مع حفظ الشاهد له عنده والاقوى الاكتفاء بقراءة الشاهد له مع نفسه مع اعتراف الموصي بعرفان ما فيه انه موصى به وكذا القول في المقر والوصية للجهة العامة
مثل الفقراء والفقهاء وبني هاشم والمساجد والمدارس لا تحتاج الى القبول لتعذره ان اريد من الجميع واستلزامه الترجيح من غير مرجح ان اريد من البعض ولا يفتقر
الى قبول الحاكم او منصوبه وان امكن كالوقف عليها قيل بغير ذلك ولكن لا قائل به هنا ولعل مجال الوصية اوسع ومن ثم لم يشترط فيها التنجيز ولا فورية القبول
ولا صراحة الايجاب ولا وقوعه بالعربية مع القدرة والظاهر ان القبول كاشف عن سبق الملك للموصى له بالموت ولا ناقل له من حينه اذ لولاه لزم بقاء الملك بعد الموت بغير
مالك اذ الميت لا يملك لخروجه به عن اهليته كالجمادات وانتقاله الى غيره ولا الوارث لظاهر قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها فلو انتقل الى الموصى له لزم خلوه

[illegible]

استنادا الى رواية ضعيفة ويقع الوصية المستقر وهو الذى عتق منه شقص بكسر الشين وهو الجزء بالنسبة اى بنسبة ما فيه من الحرية والمراد به مملوك غير المبعض

اما هو فيصح فى الجميع بطريق اولى و ام الولد اى ام ولد الموصى لانها فى حيوة من جملة ما لبكر وانما خصها البرتيب عليها قوله فتعتق من نصيبه اى نصيب ولدها

وفاخلة الوصية لصحيحة ابى عبيدة عن الصادق عم ولان التركة تنتقل من حين الموت الى الوارث فيستقر ملك ولدها على جزء منها فيعتق عليه وتستحق الوصية و

الوصية للمملوك وان لم يتوقف على القبول فتنتقل الى ملك الموصى له بالموت الا ان تنفيذها يتوقف على معرفة القيمة ووصول التركة الى الوارث بخلاف

ملك الوارث وتعتق من الوصية فان ضاق فالباقى من نصيب ولدها لتأخر الارث عن الوصية والدين بمقتضى الاية والظ الرواية والوصية مجامعة

فى جميع القضايا المذكورة فى غاية البعد وعلى هذا فلا برهان المستفاد منه صحة الوصية بجا ما اعتق منه مط وبعضهم منه انه لم يعتق منه شئ لم يقض الى

اصلا على ان عدم القول بالفصل كان فى اثبات ذلك فافهم قوله استنادا الى رواية ومع ضعفها لا دلالة لها على المطلق كما صل ... قوله

فيستقر ملك ولدها استنادا الى حرمتها فيعتق عليه يلزم منه تنافى الجميع لعدم القول ... لعدم السراية فى غير الاختيارى وانما يتملك عتق ...

فى غير هذه الصورة ايضا بالاجماع او باطلاق النصوص قوله الا ان تنفيذها اذ يتوقف على معرفة القيمة حيث ان توقف تنفيذها على معرفة القيمة ووصول

التركة الى الوارث وخروجها من ثلثها لا يجوز على تقدم ملك الوارث اذ يجوز ان ذلك على سبيل الكشف بل هو الظ ... وصل الى الورثة ما

يخرج الوصية من الثلث تبين سبق ملك الموصى من حين الموت والا فلا وما ذكره سلطان العلماء من ان استقرار ملك الوارث للتركة يكون مقدما على

استقرار ملك الموصى له للموصى به ... اذ لا استقرار قبل الوفاء بالوصية قطعا الا ان يريد بالاستقرار اصل الملك فيوجه عليه ما اورد على

اصل الشرح ثم قوله فى الحاشية فانه قال فيها يعتق ثلث ...

يقتضى التسوية بينهم فيما ذكروا كما لو ... اما تام مختلفين ... كانت الوصية لاغامه ... واحوا لهم ... الاقوى الامع ... المفضل الذكر ...

... بالجبال ... حج اخر والسهم الثمن لحسنة صفوان عن الرضا عم ومثله روى السكونى عن الصادق عم معللا بالاية ايضا

لصحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عم ... ولا يخفى ان هذه التعليلات لا تصلح للعلية وانما ذكروها على وجه التقريب فى التمثيل وقيل السهم العشر استنادا الى

الزكوة الثمانية وان النبى صم قسمها على ثمانية اسهم ... وقيل ان فى كلام العرب ان السهم سدس ولم يثبت والشئ السدس ... ولا نعلم منه خلافا

ورواية ضعيفة وقيل السدس لما روى عن النبى صم انه اعطاه لرجل اوصى له بسهم ... بما يحتمله الامتداد ... ابدا دائما او فى وقت مخصوص كالسنة المستقبلة

انه اجماع وبه نصوص غير معللة وحيث لم يشترط فى الوصية كونه موجودا بالفعل تصح الوصية بما لا يقبل النقل كحق القصاص وحد القذف

او بالمنفعة كالسكنى للدار مدة معينة او دائما ومنفعة العبد كذلك ... وان استوعب قيمة العين ولا تصح الوصية بما لا يقبل النقل ...

ويدل عليه ايضا رواية عبد الله بن صلت الحسنة بابرهيم بن هاشم المنقولة فى الكتب ...

الملك كما يظهر من كلامه ... قوله ...

ودعوى زوجية الاخت متعلق بها وهو امر اخر ويشكل تقديم قوله مع دخوله بالمدعية للنص على ان الدخول بها مرجح لها فيما سبق ويمكن ان يق هنا تعارض الظ فيرجح الاصل وخلافه خرج بالنص وهو منتف هنا هذا اذا لم تقم بينة فلو قامت بينة فالعقد لها وان قام بينة ولم تقم هي فالعقد على الاخت

ويشكل ايضا مع معارضته دخوله بالمدعية لما سبق من انه مرجح على البينة ومع ذلك فهو مكذب بفعله لبينة الا ان يق كما سبق ان ذلك على خلاف الاصل ويمنع كونه تكذيبا بل هو اعم منه فيقتصر في ترجيح الظ على الاصل على مورد النص والاقرب توجه اليمين على الاخر وهو نفي البينة في الموضعين ومع اقامتها البينة يحلف معها واقامتها فيحلف معها ولا يخفى منافرة لفظ الاخر لذلك وفي بعض النسخ الاخذ بالذال المعجمة والمراد به احد الحق

قوله ودعواه زوجية الاخت متعلق بها وهو امر اخر محكوم في كل منهما بمقتضى القواعد فان حلف على نفي المدكور فذاك وحكم عليه في دعواه بمقتضى القواعد بلا اشكال وان لم يحلف فلما يثبت الحكم بجواز النكول وبعد حلف المدعية ثبت زوجية المدعية ولا يسمع دعواه زوجية المراة فان نكوله بمجرده او مع حلف المدعية بمنزلة اقراره بزوجيتها فلا يسمع منه دعوى زوجية اختها ولو قيل ان النكول بمجرده او مع حلفها غير البينة فالظ سماع دعواه فيما لا يتعلق بحقها فيلزم على الاخرى بقضية مع اعترافها او بعد نكولها بمجرد ذلك او بعد حلفه ثبوت زوجية ظاهرا فلا يمكن من التزويج وثبت عليه المهر والنفقة لها ايضا ولكن لا يمكن من الاستمتاع بشيء منهما ويجبر لنفي الجمع على طلاق احديهما هذا اذا كان المدعي لزوجية المراة هو الرجل اما لو فرض ان المدعي ايضا هو المراة فادعت الاخت على الزوجية فعليه اليمين لكل منهما ومع نكوله بمجرد ذلك او بعد حلفهما يثبت زوجية كل منهما ظاهرا ويجبر على طلاق احديهما ويحتمل الحكم بالقرعة والله تعالى يعلم **قوله** للنص على ان الدخول بها مرجح لها فيما سبق فلا يمكن مرجحا ههنا ايضا ونقدم به قول المدعية بيمينها اعلا با الظ وسيظهر لك ضعف هذا الاحتمال **قوله** وخلافه خرج بالنص قال سلطان العلماء اي خلاف ترجيح الاصل حيث باتي من تقديم بينة المدعي مع الدخول لانه كان على خلاف الاصل خرج من قاعدة تقديم الاصل بالنص الوارد في ذلك الموضع الذي انضم الى الظ الدي خلاف الاصل البينة والنص منتف هنا اذ يمكن اختصاص حكم النص بتقديم الظ على الاصل بصورة تعارض البينتين فيما بينه الامر انتهى ولا يخفى ان ما سبق من الحكم بتقديم بينة المدعية مع الدخول ليس فيه خلاف الاصل عندهم حيث جعلوا البينة على المدعي واليمين على المنكر ولا حاجة الى الاعتذار واما ههنا فالحكم بتقديم قول المدعي خلاف الاصل فالمتبادر بدون حجة تامة بعيد الحكم من المنصوص وكان بناء كلام الشرح ههنا ايضا كما سبق على انه حمل النص على تعارض البينتين في تساقطهما والحكم بتقديم قول المدعية مع الدخول باعتبار ان الظ معه فيجري مثله ههنا ايضا الان بعد ما ذكر من الامتنان في خلاف الاصل على مورد النص يمكن ان يكون بناء كلامه على ان النص الذي يدل على ان الاصل فيما نحن فيه هو تقديم بينة الزوج لكونه مدعيا للصحة ولذا حكم بتقديمها الا في الصورتين وح فتقديم بينة المراة مع الدخول ليس الا من ترجيح الظ على الاصل فيتجه ما ذكره من الاشكال هنا وبما ذكرنا يظهر ان الاشكال يمكن ان يكون باعتبار احتمال تقديم قول المدعية مع الدخول بدون يمين او مع اليمين بناء على ما ذكرنا من التوجيهين هنالك في شرح نعم لم يتعرض ههنا الا لاحتمال الرجوع اليمين كما ذكرنا في الحاشية السابقة **قوله** ويشكل ايضا مع معارضته دخوله بالمدعية لا يخفى ضعف هذا الاشكال فان ما سبق لا يدل على كون الدخول مرجحا على البينة بل على انه اذا تعارضت البينتان فالدخول مرجح لبينتها ولا يلزم منه كونه مع عدم بينتها وانفراده بالبينة مرجحا على بينته وهو ظ نعم يمكن ان يورد الاشكال هنا بناء على عدم العمل ببينة المنكر بانه ههنا منكر فكيف يعتبر بينته والجواب انه وان كان منكرا في دعوى الاخت لكنه مدعي في الدعوى الاخرى فيقبل بينته انما هو في تلك الدعوى حيث يحكم بثبوت عقده على اختها فلا يتجه عن شكال فيه واما في دعوى الاخت فان حكم مع ذلك باليمين عليه كما استقربه المص فلا اشكال فيها ايضا وان لم يحكم بذلك واكتفى في سقوط دعوى الاخت بثبوت عقده على اختها فلا يتجه على شكال حيث اكتفى في سقوط الدعوى بما يلزم ظاهرا من بينة المنكر فيمكن ان يجعل هذا ايضا وجها اخر لما استقربه المص والاظهر ان يق ان حكم المص في الصورتين بناء على متابعة النص فانه يستفاد منه في صورة اقامة البينة من الجانبين اعتبار كل من البينتين في ترجيحه مرجح يخصه فينبغي على رفضه في صورة الانفراد الحكم بالبينة في الصورتين وان لم يطابق القواعد الشرعية في الرجل لكن ظ كلام الشرح ههنا وفي شرح ثنع ان بناء الحكم فيها على القواعد الشرعية فتدبر **قوله** ان ذلك على خلاف الاصل قد عرفت ان تقديم بينتها مع الدخول ليس على خلاف الاصل بناء على القول بكون البينة من المدعي فلا حاجة فيه الى الاعتذار وان بنا على ما ذكره على حمل الخبر على تساقط البينتين فمعه يحتاج الى ما ذكره من الاعتذار لكن الحمل على التساقط بعيد لا ينفع في دفع ما اورد ناه عليه في الحاشية السابقة فبعد الحمل على التساقط لا يلزم الا كون الدخول مرجحا لها مع عدم البينة الا كونه مرجحا على البينة من الطرف الاخر وهو ظ وما ذكرناه ثانيا في توجيه الاشكال السابق ايضا لا يجري ههنا كما لا يخفى **قوله** بل هو اعم منه لجواز كونه عن شبهة او زنا فلا يدل على زوجية المدعية وعدم زوجية اختها **قوله** فيقتصر في ترجيح الظ هذا اما تفريع على ما ذكره في الاول تتمة للروح فلا يحتاج الى العناية او تفريع على الوجهين منه بهما بان يق ان ما ذكرناه من الوجهين لمنع كونه تكذيبا قطعا لا يمنع كونه تكذيبا ظاهرا لبعد الوجهين لبعد الشبهة وبعد اقدام المسلم على الزنا فكان الظ مع وجود الاحتمالين مع الزوجة فينبغي تقديم قولها ترجيحا للظاهر لما في النص فيحتاج في التمسك فيه ايضا بالاقتصار في ترجيح الظ على الاصل على مورد النص فتدبر **قوله** توجه اليمين على الاخر يمكن ان يق ان الظرف متعلق باليمين لا بالتوجه والمراد ان اليمين الى الاخر غير مذكور وهو ضاف البينة بقرينة المقام وفائدة ذكر متعلق اليمين الاشعار بما سيذكره من ان اليمين ليس على اثبات ما اثبت بالبينة بل على نفي العقد الاخر والحاصل ان كلام كل من الطرفين محتمل لكلا من الخ من البينة على احد الكلامين واليمين على الاخر فتم كذا افاد سلطان العلماء **قوله** لجواز صدق البينة الشاهدة لها بالعقد فيه نظر اما اولا فلانه اذا شهدت البينة لها بالعقد والاصل في العقود الصحة فيثبت زوجيتها به ولا يقدح فيه احتمال عدم صحة العقد لاحتمال عقده على اختها سابقا عليها وغيره من الاحتمالات اذ الاصل عدمها والا لما امكن الحكم بالبينة على العقد مع انكار الزوج الزوجية في سائر المواضع لجريان مثل هذا الاحتمال في كل عقد نعم لو ادعى الزوج فساد العقد لسبق العقد على اختها اوغيره وادعى علم الزوجة به توجه اليمين عليها على نفي علمها بل لعل الاصحاب حينئذ يذكروا اليمين فيه وهو في المسألة في مجرد انكار الزوج زوجيتها فيكون زوجية اختها والحكم ح ما ذكره ولا ينافي هذا ثبوت اليمين عليها على تقدير ما ذكرنا لانه فرض انه لا امارة بانها ولان ما ذكره في وجه توجه اليمين انما يجري فيما اذا شهدت البينة بمجرد العقد واما اذا شهدت بكونها زوجة له في الحال فلا يجري ما ذكره من الاحتما

على من ادعاها والبينة لم تطلع عليه فلابد من تحليفها لينتفي الاحتمال وليس حلفها على اثبات عقدها تاكيدا للبينة لان ذلك لا يدفع الاحتمال وانما حلفها على نفي عقد اختها وهل تحلف على البت او على نفي العلم به مقتضى التعليل الاول لانه يدفع الاحتمال ويشكل بجواز وقوعه مع عدم اطلاعها فلا يمكنها القطع بعدمه وبان اليمين هنا يرجع الى نفي فعل الغير فيكفي فيه حلفها على نفي علمها بوقوع عقدها عملا بالقاعدة ووجه حلفه مع بينته على نفي عقده على المدعية جواز صدق بينة بالعقد على الاخت مع تقدم عقده على من ادعته والبينة لا تعلم بالحال فيحلف على نفيه لرفع الاحتمال والحلف هنا على القطع

الا ان يق انه لا يمكن الشهادة على الزوجية انطاقية ما يمكن ان يحصل العلم به هو العقد عليها واما صحة العقد وكونها زوجة فلا يمكن العلم بها الا على البناء على اصالة الصحة وعدم تجدد ما يخالف وعند البناء على ذلك يبقى ما ذكره من الاحتمال بعينه اذ لا يحصل العلم بالزوجية بالفعل في الاحوال فاما ايضا بمكن استناده الى اقرار الزوج بها بل يمكن ان يكون بينة الاخت على اقرار الزوج بزوجيتها وح لا ينافي ذلك ما ذكره من الاحتمال

قوله على من ادعاها اي المراة التي ادعاها الزوج **قوله** وليس حلفها على اثبات عقدها لكن حلفها على صحة زوجيتها فانه يدفع الاحتمال الظ انه يكفي حلفها على عدم علمها بسبق عقدها **قوله** وانما حلفها على نفي عقد اختها لا وجه لتكليفها به على البت ولا على نفي العلم به لجواز ان يعلم عقد اختها سابقا وقوع التفريق بينهما ثم وقوع عقدها فلو حلفت على النفي لكفى حلفها على نفي زوجية الاختا ما على البت او نفي علمها بها **قوله** او على نفي العلم به هذا هو الاقوى لانه يكفي لها وقوع عقده عليها وعدم علمها بفساده بوقوع عقده على اختها سابقا عليه لا بعضها احتمال ذلك ما لم تعلم ذلك كما لا يخفى **قوله** لانه يدفع الاحتمال لا يخفى ان الاحتمال لا يندفع الا بعضها ما لم يمكن احتمال الا يمكن علمها بوقوعه فيكفي حلفها على عدم العلم **قوله** على نفي عقده على المدعية متعلق بالحلف لا بالبينة **قوله** جواز صدق بينته بالعقد على الاخت وايضا عقده على الاخت لا ينافي عقده ثانيا على اختها وصحة لاحتمال وقوع التفريق بينه وبين الاخت فلا يبعد توجه اليمين لرفع هذا الاحتمال فلما اصالة عدم وقوع التفريق كما انه لا يكفي في عدم سماع دعوى الزوجة مع تعارضها باصالة الصحة في العقود وكون الظ من حال المسلم عدم الاقدام على الجمع بين الاختين هذا اذا لم يدع الزوجة وقوع التفريق ويكون العقد عليها بعده واما مع دعواها ذلك فلا شك في توجه اليمين لكن لا يخفى ان ما ذكرناه انما يتوجه اذا شهدت البينة بمجرد العقد على الاخت في وقت ما اما اذا شهدت بزوجية الاخت في الحال فلا يجري هذا الاحتمال لكن لو صح ما ذكرناه في السابقة من عدم امكان الشهادة بالزوجية فرد انه ههنا ايضا لا يمكن الشهادة بها بل حر انه ههنا الظهر ان ما ذكرناه هنا في دفعه من احتمال الاسناد الى اقرار الزوج لا يجري ههنا لانه ههنا مدع فلا عبرة باقراره فغاية ما يمكن الشهادة به هو مجرد العقد فيجري ما ذكرنا من احتمال التفريق

قوله مع تقدم عقده على من ادعته اي المراة التي ادعت كونه زوجها وهي اخت من اقام البينة على عقده عليها والنص خال عنها الا يخفى ان النص كما سبق انما هو في صورة اقامة البينة من الجانبين في الصورتان لا تكون داخلا في مورد النص كما اعترف به الشر بها فخلو النص عن اليمين لا يقتضي الحكم بسقوطها مع العمل فيهما بمقتضى القواعد الا بالنص وكون اليمين مقتضى القواعد على ما ذكره اولا ان يق ان ما ذكره من الوجه في ثبوت اليمين يجري في صورة اقامة البينة من الجانبين ايضا كما سيقوله عن سلطان العلماء ومع ذلك فالنص خال عنها فيها فيظهر منه سقوطها هناك فيحتمل عدم ثبوتها ههنا ايضا نظرا الى عموم الوجه المذكور الا انه ثبت اليمين ههنا ايضا وح فبوجه الاحتمال وان كان ضعيفا فان الخروج عن القواعد في مورد النص به لا يقتضي الخروج عنها في غيره ايضا وفيه ما سنذكره من ان الوجه المذكور لا يجري بعينه فيما سيجيء بل الوجه لاحتمال اليمين فيه ما سنذكره ان الظ خلو النص فيه عن اليمين يقتضي عدم ثبوتها ههنا ايضا لتغاير الوجهين **قوله** ويحتمل عدم ثبوتها الدليل الثاني لما ذكره اولا مع عدم تنبيه الاصحاب عليها ولئلا يلزم تاخير البيان اي لما ذكرناه من خلو النص لئلا يلزم تاخير البيان فهو تفصيل لما ذكره اولا من الوجه الثاني وجانب الوجه الاسناد الا انه على ما ذكره من الاحتمال والوجه ذلك الاستناد الى كل من الوجهين السابقين كما هو ظ فجعل خلو النص وجها مستقلا مع قطع النظر عما ذكره من تاخير البيان كما يحتاج الى تحمل فتدبر **قوله** اذ حلها مطلق الاخرى مع تجدد هي اما بينة الرجل والمراة فهذه صورتان **قوله** مضافة الى سنة سابقة وهي عدم بينتهما وبينة الرجل وحده او المراة وحدها مع الدخول وعدمها فمجموع الصور ثمانية عشر **قوله** وهل يفتقر من قدمت بينته بغير سبق التاريخ واما من قدمت بينته بسبق التاريخ فلا يحتاج الى يمين فان من حكم بتقديم بينته بالسبق في الرواية وكلام الاصحاب انما هو المراة وظ انه مع سبق تاريخ بينتها تثبت زوجيتها بالبينة الخالية عن المعارضة في ذلك الوقت فلا حاجة الى يمين نعم لو ادعى التفريق او التزويج بعد طلاق اختها فعليه بيانه او تحليفها لو ادعى علمها به وهو فرض اخر لا اثر فيه لدعوى زوجية الاخت بل يرجع المسألة الى التفريق بعد ثبوت النكاح وحكمه واضح واما اذا فرض سبق تاريخ بينته فالظ انه لا يمكن الحكم بتقديم قوله بدون يمين بمجرد ذلك لان بينتها اذا شهدت لها بالعقد فالاصل فيه الصحة ومجرد ثبوت عقده على اختها سابقا عليه لا يوجب الحكم ببطلان العقد اللاحق لما اشرنا اليه من احتمال وقوع التفريق وقوع العقد اللاحق بعده فلابد من اليمين لنفيه ومجرد اصالة بقاء التزويج الاول بالاستصحاب كما لا يكفي في الحكم ببطلان بدون اليمين مع معارضتها باصالة صحة العقد وكون الظ ايضا من حال المسلم ذلك كما اشرنا سابقا ويؤيده ما ذكرنا اطلاق الحكم في الرواية وكلام الاصحاب بتقديم بينة المراة مع الدخول فانه يشمل ما اذا تقدم بينته وقد صرح به الشر هنا وفي شرح ثنع ايضا فاذا حكم بتقديم بينتها مع سبق تاريخ بينة الرجل واصالة استصحاب ما شهدت به بينته باعتبار ان الظ مع الدخول صدق المراة ولا شك ان الظ مع العقد ايضا ذلك فالحكم بتقديم بينته بمجرد السبق بدون يمين مع اصالة صحة عقدها وكون الظ ايضا ذلك لا يخلو عن اشكال فاذا حمل النص على التقديم فيما تقدم مع ضميمة اليمين لرفع الاحتمال فما يتبادر منه احتمال جنابي في الخصوص سبق تاريخ بينته ايضا لوضح ما ذكره من الاحتمال لكن الشر في شرح ثنع حكم بتقديم السابقة في الصورتين معللا بانه مع سبق تاريخ احدى البينتين تكون السابقة مثبتة للنكاح في وقت لا يعارضها فيه احد فيتعين الحكم بها وقد ظهر لك ما فيه في الصورة الثانية لكن المص ما ذكره هنا انما حمل قوله بغير سبق التاريخ على استثناء السبق من الجانبين كما هو ظ ويجيء ايضا منه ما هو ظ فيه كما سنذكره هنا **قوله** ويحتمل ثبوته اه ويمكن اثبات توجيه اليمين بعين ما ذكره المص سابقا كذا افاده سلطان العلماء وفيه تامل فان بناء الكلام في الصورتين اللتين ذكرهما المص على ترجيح البينة باعتبار ان فرض البينة وخلوه عنها في توجيه ما ذكره المص من ان مجرد البينة لا ينفي احتمال صدق الاخرى فلابد من اليمين واما ههنا فقد اقام كل منهما البينة وبناء الحكم على ترجيح بينة احدهما فلا يكفي في توجيه توجه اليمين مجرد ما ذكره المص بل لابد من بيان ان ما لوحظ فيه من وجه الترجيح لا ينفي احتمال

حيث يكونان مورخين متقدم قولها في سبع صور من الاثني عشر وهي ستة الجامعة للدخول مطلقا وواحد من الستة الخالية عنه وهي ما لو

ومن اشتراك المقتضي والاول اقوى فيقدم بينتها مع انفرادها واطلاقهما او سبق تاريخها ومع عدمها يحلف هو لانه منكر الرابعة لو اشترى
العبد زوجته لسيده فالنكاح باق فان شراها السيد لعبده باذنه وان اشتراها العبد لنفسه باذنه او ملكه اياها بعد شرائها له فان قلنا يملك فكالاول
ملكه فكالاول لبطلان الشراء والتمليك فبقيت كما كانت ولا على ملك البايع او السيد وان حكمنا بملكه بطل العقد كما لو اشترى الحر زوجته الامة
واستباح بضعها بالملك اما المبعض فان شراؤه لنفسه او تمليكه يبطل العقد قطعا لانه يجمع بين الحرية بل التمليك ومتى ملك ولو بعضها بطل العقد
الخامسة لا يزوج الوكيل ولا الولي بدون مهر المثل ولا بالمجنون ولا بالخصي ولا بغيره ممن به احد العيوب المجوزة للفسخ وكذا لا يزوج الولي الطفل بذات العيب

ويل والقائل الشيخ ره وجماعة منهم العلامة في الخ يتخير واحدة منهما لمرسلة جميل بن دراج عن احدهما في رجل تزوج اختين في عقد واحد قال هو بالخيار ان يمسك ايتهما شاء
ويخلي سبيل الاخرى وهو مع ارسالها غير صريحة في ذلك لامكان امساك احديهما بعقد جديد ومثله ما لو جمع بين خمس في عقد او بين اثنتين وعنده
ثلث او بالعكس ونحوه **ويجوز الجمع بين الاختين في الملك** وكذا بين الام وابنتها فيه وانما يحرم الجمع بينهما في النكاح وتوابعه من الاستمتاع **ولو وطى احدى الاختين**
المملوكتين حرمت الاخرى حتى تخرج الاولى عن ملكه ببيع او هبة او غيرهما وهل يكفي مطلق العقد الناقل للملك ولو بشرط الخيار فلا يكفي البيع بخيار والهبة التي يجوز الرجوع
فيها وجهان من اطلاق النص اشتراط خروج الاولى عن ملكه وهو حاصل بمطلقه ومن انها مع تسلطه على فسخه بحكم المملوكة ويضعف بان غاية التحريم اذا علقت على مطلق

خروج لم يشترط معها الرجوع حتى لا يلزم جعل ما جعله الشارع غاية ليس بغاية وقدرته على ردها الى ملكه لا تصلح للمنع لانه بعد الاخراج اللازم يمكنه ردها منه دائما على بعض الوجوه بالشراء والاتهاب وغيرهما من العقود فالاكتفاء بمطلق الناقل اجود وفي الاكتفاء بفعل ما يقتضي تحريمها عليه كالتزويج والرهن والكتابة وجهان منشاهما حصول الغرض وهو تحريم الوطي وانتفاء النقل الذي هو مورد النص وهو الاقوى ولا فرق في تحريم الثانية بين وطي الاولى في القبل والدبر وفي مقدماته من اللمس والقبلة والنظر بشهوة نظر من قيامها مقام الوطي كما سلف من تحريم صدق الوطي بها فلو وطى الثانية فعل حراما مع علمه بالتحريم ولم يحرم الاولى لان الحرام لا يحرم الحلال والتحريم انما تعلق بوطي الثانية فيستصحب ولاصالة الاباحة وعلى هذا فمتى اخرج احديهما عن ملكه حلت الاخرى سواء اخرجها الخ

الخارج بل يقدم عليها بينة الخارج باعتبار كونه مدعيا وكون ذي اليد منكرا او ان البينة بينة المدعي فلا تسمع بينة ذي اليد باعتبار كونه المنكر حقيقة
بالنسبة الى الخارج وان اشتمل قوله على الدعوى في المتنازع فيه فكما تسمع قول الزوج هنا بطريق اولى لان دعواه لمنع المتنازع فيه بلا مزاحم له
وربط بدوان الدعامات الزوجية مدع فلا وجه لتقديم بينتها وعدم سماع بينته حتى في دعواه مع اختها فتقول الظاهر ان مرادهم بتقديم بينتها تقدمها
في هذه الدعوى في عدم سماع دعوى الزوج وبينته بها وانها لا تضر بثبوت عقد الاخت لا عدم سماعها اصلا بل يحكم عليه في الدعوى على اختها ايضا
القواعد كما اشار اليه الشارح هنا في صورة الفصل بقوله ودعواه زوجية الاخت متعلق بها وهو امر آخر وشرحنا كلا منهما فالحكم مع اقامة البينتين
الحاضر ايضا كذلك تثبت زوجية الاخت بتعقيبه لو لم تعارضها بينة الاخت فتتعلق بكل منهما لكن لا يمكن من الاستمتاع منهما ويجبر على طلاق احديهما او يخرج
بالقرعة كما ذكرنا هناك هذا وما ذكرنا يظهر ما في الوجه الحق الذي ذكره فان قوله مع الاشتباه يرجع الى القرعة ظاهر في الرجوع اليها والحكم بزوجية من
اخرجتها القرعة وبطلان دعوى الاخرى اساسا كما في النظير الذي ذكره وقد عرفت ان الامر هنا على مقتضى قواعدهم ليس كذلك بل يثبت ما انعقد للاختين من المهر
والنفقة وان قلنا باستعمال القرعة بعد ذلك للاحتراز عن الجمع كذا الحكم في صورة تعارض البينتين التي ذكرها اذ لا الرجوع الى القرعة على ما ذكره هو
الرجوع اليهما وبطلان زوجية الاخرى اساسا كما في نظائره مما حكم فيه الاصحاب بالقرعة عند تعارض البينتين وقد عرفت ان الحكم هنا على مقتضى عقد
ليس كذلك على ان الحكم بالقرعة بالاخرى ايضا لا يخلو عن اشكال لاحتمال ما ذكرنا من الجبر على طلاق احديهما فتامل والله تعالى اعلم واعلم انه على تقدير القرعة الخ
انه يكفي استعمال القرعة بلا حاجة الى ثالثة لاحتمال البطلان في كل منهما بناء على جواز وقوع العقدين في زمان احد المعقود بطلانهما وذلك لان الاصل
في العقود والعقد صحة احدهما بمقتضى الاصل وانما يخرج بعد نية الاخرى فيكفي الرضا بان لا يخرجه ولا يجوز الحكم باخراج الاخرى بالقرعة ايضا لاحتمال البطلان
فيرتفع مع اصالة الصحة ثم في حكمه كما في الوجه الحق بان مع تقدم تاريخ احدهما على الاخرى حكم بصحة العقد السابق وبطلان اللاحق تامل لما اشرنا
اليه مرارا في صورة سبق تاريخ بينة الزوج لا يمكن الحكم ببطلان عقد الزوجية الا بالبينة لاحتمال وقوع التفريق بينه وبين الاولى ووقوع العقد الثاني بعد
محصلا فلا بد من البينة على تعين في صورة سبق تاريخ بينة الزوجة يحكم لها بالزوجية لتجردها بالبينة الا ان يثبت التفريق او يدعى عليها به وهو فرض خرج فلا اثر
للبينة الاخرى في هذه الدعوى ومع ذلك فلا يحكم ببطلان العقد الاخر اساسا لو فرض وقوع الدعوى بينه وبين الاخت ايضا فلها اثبات زوجيتها
بالبينة ويتوجه اليمين عليه بعدم وقوع التفريق بينه وبين اختها السابقة بينتها كما قلنا في اختها **قوله** وقيل والقائل هو الشيخ ره في ط
ذلك الى كل من المهر والنفقة في كسبه فانه قال في مبحث المهر اذا زوج العبد باذن سيده حرة وامهرها فكان المهر في ذمة العبد يستوفى من كسبه لا يجب في ذمة
سيده شيء وذكر في مبحث النفقة وان العبد ان كان مكتسبا فالنفقة في كسبه بكون اذن السيد في التزويج اذنا في تعلق نفقة الزوجة بكسبه فان كان بعد
فلا كلام وان كان ابد بكان ان بدا المولى وان كان غير ذلك فحكم ما اداه من النفقة على كسبه حكم ما لو لم يكن العبد مكتسبا وذكر حكم ما لو لم يكن مكتسبا فقوم ان
يتعلق برقبته لان الوطي في النكاح بمنزلة الجناية ومنهم من قال يتعلق بذمته لا نحو لزمه باختيار من له الحق وكان في ذمته كالقرض قال والاول اقوى فعلى هذا يباع
على هذا فان امكن ان يباع منه في كل يوم بقدر ما يجب من النفقة فعل وان لم يمكن بيع منه ما يمكن كالنصف والثلث مقتصرا على ما يتاذى به الفرض ثم الاقرب
فان لم يمكن فالبيع كله كما قيل في الجناية ووقف ثمنه ينفق عليها منه وقد انتقل ملك سيده عنه الى سيد آخر ومن قال يتعلق بذمة العبد كان حكمها حكم رد
المعسر ولست خبيرا بان ما ذكره من بيع العبد كله ووقوف ثمنه ينفق عليها منه وقد انتقل من ملك سيده الى آخر ثم عن ابيه اذ لا وجه للحكم بوجوب الانفاق
من ماله مع انتقال الملك عنه فالظاهر على القول بانه اذا بيع الجميع يوقف من ثمنه قدر ما لزم من النفقة الى وقت البيع بكون ما فضل للبائع ثم ان للمشتري ان
فسخ العقد بها جاز له الفسخ والا كان حكمه حكم المالك الاول باعتبار اقتضاء العقد او شراء مثل هذا العبد وانا فرض بيع البعض كالنصف او الثلث
فالظاهر انه ينفق عليها من ثمنه مع بقاء العقد بقدر حصته لا بقدر حصة الاخر ايضا ويكون للاخر ايضا حكمه والعجب ان العلامة ره في لف ايضا ره في ح ثم انهما
نقلا هذا الكلام من الشيخ ولم يتعرضا لذلك اصلا والله تعالى يعلم **قوله** لان الاذن في النكاح اذن في توابعه اه لا يخفى ضعفه فان النكاح لا يستلزم القدرة
على المهر والنفقة بالفعل والاثم بصحة نكاح المعسر وذمة العبد تصلح لتعلقها بها بان يتبعانها بعد العتق واليسار كما نقله الشيخ عن بعضهم في صورة عدم الكسب
او عدم وفائه وعلى هذا فالاذن في النكاح لا يقتضي الاكتساب من جهة لا الالتزام للنفقة او المهر في مال الدمع اصالة براءة ذمته واما القول بثبوتهما في كسب
فلا مستند له على ما في شرح لع بان ذلك يجب في مقابلة عوض لثبوته العبد في الحال والسيد بالتزويج في ذمته ولا هو مستوفى بدله وفي شرح النافع بان المهر والنفقة
من لوازم النكاح ولا يخفى ضعفهما اما الاول فلانه لو تم لدل الا على عدم وجوبهما على المولى لا على وجوبهما على العبد في كسبه فان استيفاء العبد منافع النكاح لا
يوجب الحكم باستيفاء عوضهما من كسبه مع انه من مال المولى وهو لم يلتزم بهما واما الثاني فلان كون كسب العبد او شيء اليهما الا يستلزم الحكم بصرفهما منه مع كونه
من مال المولى وعدم التزامه لهما كما ذكرنا والظاهر ان نظر القائلين بالكسب ايضا الى ما ذكره الشيخ من ان الاذن في النكاح اذن في توابعه لكنهم اعتقدوا انهم
منه التزام المولى لهما من خاصة ماله وتعلقهما بذمته بل انما يفهم منه تجويز صرف الكسب فيهما وقطع المولى حقه منه بعد ذلك لا بعوض من خصوصه فيهما
البينة بل بمعنى انه ليس له التصرف فيه الا باعطاء بدله فان لم يتيسر له كسب او لم يف بهما لم يجب على المولى شيء بل يتعلق بذمة العبد منهم من زعم انه يعلم
مع ذلك يجوز صرف رقبته فيهما مع عدم الكسب او عدم وفائه فلذا حكموا بانه مع عدم الوفاء يتعلق برقبته كما اختاره الشيخ وعلى القولين فلا يجب على
المولى شيء ازيد من ذلك وعلى هذا انهذا القول وجه من القول الاول لكن يتوجه عليه ان دعوى فهم الاذن في صرف الكسب او الرقبة جميعا فيهما
من الاذن في النكاح ثم بل لا يفهم من الاذن في النكاح الا ما ذكرنا من عدم المنع من جهة لا لالتزام المهر والنفقة بوجه والاصل براءة ذمة المولى حتى يثبت
خلافه فالظاهر بالنظر الى هذه الادلة الحكم بثبوتهما في ذمة العبد الا ان يكون حكمهما حكم زوجة المعسر الا ان يثبت اجماع على احد القولين ينفي هذا الاحتمال

فينبغي

فينبغي المصير الى القول الثاني ويحمل ما نقلنا من الدليلين عليه واما ما قيل ان الدين لا بد له من ذمة يتعلق بها وذمة العبد ليست اهلا لذلك فلا بد
من تعلقه بذمة المولى فيمكن دفعه بمنع كون ذمة العبد ليست اهلا لذلك اذ لا منع مع اذن المولى من تعلقه بها بذمته بان يتبع به من كسبه على ما نقلنا عن الشيخ
في ط في المهر لو سلم فلم لا يجوز ان يتعلق بذمة المولى لكن من خصوص الكسب او الرقبة لا مطلقا كما لو نذر احد ان يتصدق كل يوم بكذا ما دام له الملك المعين من مال
على انه يمكن منع وجوب تعلقه بذمة احد لم لا يجوز ان يتعلق بكسب العبد او كسبه او رقبته كما يتعلق ارش الجناية برقبة الجاني ولا يبعد على منعه دليل لا عقلا ولا
شرعا وقال العلامة في عد وعلى المولى مع اذنه مهر العبد ونفقة زوجته ويحتمل ثبوت المهر والنفقة في كسب العبد وربح تجارته ولا يضمن السيد بل يجب الكسب
من الاكتساب فان استخدمه يوما فاجرة المثل كان كالاجنبي ويحتمل اقل الامرين من كسبه ونفقته يومه ويحتمل ثبوت النفقة في رقبته بان يباع كل يوم منه
جزء بقدره ولو قصر الكسب لم يكن ذا كسب احتمل ثبوت النفقة في رقبته وفي ذمة المولى وان عجز بيع الصبر او الفسخ ان جوزناه مع الاعسار انتهى ولا يخفى ضعف احتمال
ثبوت النفقة في رقبته بالمعنى المذكور مع وفاء الكسب فانما يدور فيه هو ما ذكره بعده فالظاهر ترك هذا الاحتمال ثم انه زاد في صورة عدم الكسب او عدم وفائه
احتمالا آخر غير ما نقلنا من الشيخ من المذهبين وهو التعلق بذمة المولى وعلى هذا فالتفاوت بينه وبين ما اختاره او لا من القول بتعلقه بذمة المولى
مط مع ظهور ان فيما يتعلق بالكسب يقول بوجوب صرف الكسب فيه بخصوصه بل يجوز للمولى اعطاء بدله فيؤول الى التعلق بذمته ويتخير المولى فيما يفي به الكسب
بين الاعطاء من الكسب او من غيره وهو بعينه القول بتعلقهما بذمته مط فانه ايضا لا يمنع من اعطائه من الكسب فيما يفي به من ان من يقول بالكسب يقول بتعين
الكسب لذلك باعتبار تجويز المولى وانه لا يجوز للمولى التصرف فيه بغير ذلك الا باعطاء بدله لكن ليس للزوجة مطالبة المولى بهما اصلا فيما يفي الكسب بل انما
لها به مطالبة العبد فلو فرض ان العبد مع قدرته على الكسب لم يكسب ولم يعطها النفقة او المهر لم يجب على المولى شيء الا اذا ادى منهما على الكسب بخلاف
ذلك على مذهب من يقول بتعلقهما بذمة المولى مط فان لها مطالبة بهما من المولى فافهم واما ما ذكره من التخيير فهو اشارة الى ما نقلنا من مذهب التعلق
بذمة العبد يتبع به بعد العتق واليسار فانه يتفرع عليه تخييرها بين الصبر والفسخ على راي من يرى جواز الفسخ واما على راي من لم يجوز ذلك فلا تخيير بل
يجب الصبر الى ان ياتي الله بالفتح والامر عنده ثم ان السيد المحقق في شرح النافع بعد ما نقل القولين قال ويحتمل العلامة في عد ثبوتهما في رقبته
فيه الاشكال لفقد النص فيها على احد الوجوه واستظهر الشهيد من ذلك الاحوط ان يعين في العقد كون المهر في ذمة المولى او في كسب العبد او في ذمة
يتبع به بعد العتق واليسار لو قلنا ان العبد يملك مط او على بعض الوجوه ويثبت المهر والنفقة في ذمته من غير اشكال انتهى ولا يذهب عليك بعض كلامه
يوهم انه حمل ما نقله من احتمال تعلقهما برقبته تعلقهما بذمة العبد يتبع به بعد العتق واليسار وقد ظهر بما نقلنا ان كلامه لا يحتمل ذلك فعليك
بتوجيه لذلك بما يحمل كلامه ايضا على ما هو الموافق لما نقلنا ولعل في كلامه ايضا على ما هو الموافق ما يرشدك اليه هذا واما ما ذكره من ان تعيين احد الشقوق
التي ذكرها فانما يكون احوط اذا كان حكم الاصحاب بوجوبهما على السيد في كسبه مبنيا على ظهور اطلاق الاذن في هذا وذلك الاخ مع التصريح لا يبقى الظهور واما
اذا كان بناء على عدم صحة التعلق بذمة العبد بالاجماع فيكون التصريح بالتعيين على ذمة العبد كما هو احوط غير ظاهر لان كلام الاصحاب في اختيار احد القولين مطلق
كون ذلك مخصوصا بالاطلاق لا مع التعيين ثم ما يظهر من كلامه ايضا من الحكم بحصول الاحتياط بالتعيين في ذمة العبد لا يخلو عن اشكال بل يحتمل بطلان الاذن بناء على
منافاة الشرط او بطلان الشرط والحكم بمقتضى الاذن من غير التفات الى الشرط فيلغو التعيين وكذا اذا كان بناء على القول بلزومهما على السيد في الاذن في النكاح
ملزوم لالتزام لوازمه من المهر والنفقة وانه لا يصلح من غير ذمة السيد لهما كما هو ظ دليله ومع تعيين الكسب كانه لا يحكم بشيء انه مع عدم وفاء الكسب بهما يكون المولى
الاعطاء منه وان لم يتعين منه اذا لم يف بهما فكانه لا ينفع التعيين في سقوط الزيادة عن السيد بل الظ على مذهبهم اما بطلان الاذن او الشرط كما ذكرنا نعم لو كان
كسبه ما يفي بهما في بعض الشقوق يكون التعيين قرينة انه يلزم على العبد الاتيان بعد عن شيء منهما فلا اشكال فيه بالجملة فالاحوط في هذه المسئلة ان يلتزم المولى
المهر والنفقة والا فلا ياذن له واما ما ذكره من انه على القول بملك العبد لا اشكال في تعلقهما بذمته وان كان قويا بما يرشد اليه الدليل الذي ذكره الشهيد
من ان العبد يملك شيئا لكن ليس بحيث يكون فيه اشكال اذ على تقدير القول بملكه ايضا اذا لم يكن مالكا لما يفي بهما بالفعل ولا بالقوة القريبة فلا ان يكون
مذهبهم وجوبهما على السيد في كسبه على ما ذكرو من ان الاذن في التزويج اذن في توابعه العبد غير قادر على ذلك فيجب على المولى وصلاحيته للملك لا يجدي
اذا لم يكن قادرا والا فعلى القول المقام يقتضي لذلك باعتبار صلاحيته للعتق واليسار اذا كان القول المعروف بين الاصحاب هو هذان القولان ولم يذكر قول آخر
فالتخطي عنهما والحاق القول الآخر بناء على القول بملك العبد لا يخلو عن اشكال ما لم يصرحوا بان هذين القولين انما هو من القائلين بعدم ملك العبد فتدبر هذا
ما يتعلق بكلام الاصحاب واعتبارهم واما الاخبار فلم يتعرضوا لاستدلال بها اصلا بل صرح بفقد النص كما نقلنا عن شرح لع ولم اظفر فيها الا على رواية
تصلح ان تكون مستندا في الجملة احد القولين هي ما رواه في الكافي عن محمد بن سلم في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل اذن لغلامه في امرأة حرة فتزوجها ثم ان العبد الابق من موالية فجاءت امرأة العبد
تطلب نفقتها من مولى العبد فقال ليس لها على مولى العبد نفقة وقد بانت عصمتها منه لان اباق العبد طلاق امرأته وهو بمنزلة المرتد عن الاسلام الحديث وهذه الرواية
ربما تؤيد القول الاول اذ يستفاد من سؤال عمار كون المعهود في ذلك الزمان كون نفقة زوجة المملوك مع الاذن على المولى ويمكن ان يستدل ايضا بجوابه ع ايضا
اذ حكم بعدم وجوب النفقة على المولى مط بل علل سقوطها ببينونة عصمتها منه بالاباق وفيه تامل اذ لا يمكن ان لا يكون الحكم بالبينونة تعليلا اذ لا يكون
حكمة بانه ليس لها على مولى العبد نفقة حكما مطلقا ويكون قوله وقد بانت عصمتها منه حكما آخر مؤكدا للحكم السابق فتدبر والاخرى ما رواه الشيخ في باب
زيادات النكاح وفي باب السراري وملك الايمان عن علي بن حمزة عن ابي الحسن ع في رجل يزوج مملوكا له امرأة حرة على مائة درهم ثم انه باعه قبل ان يدخل عليها قال فقال
يعطيها سيده من ثمنه نصف ما فرض لها انما هو بمنزلة دين له استدانه باذن سيده على ما في الباب الاول وفي نسخة على ما في الباب الثاني ولا يخفى ان هذه الرواية
في المهر تؤيد احد القولين وهو احتمال الثبوت في ذمة العبد بل ظ قوله انما هو بمنزلة دين الخ يؤيد القول الاول فان الدين باذن السيد في المشهور يتعلق

المو

ولم يكن ثالث حمل ما لعين بحرم محرمة او الحكم بالتحريم بدون طلاق موقوف على التحليل وكلاهما بعيد وليس المسئلة شيء يعتمد عليه فللتوقف فيها خالف النص مجال
هذا كله حكم الحرة اما الامة فقد عرفت انها تحرم بعد كل طلقتين فلا يجتمع لها طلاق تسع للعدة مع نكاح رجلين وهما معتبران في التحريم نصا وفتوى فيحتمل تحريمها ابدا
لانها ثمة معلم التسع للمحرم وينكحها بينها رجلان ويحتمل باعتبار التسع كالحرة استصحابا بالحل الى ان يثبت المحرم ولا يقدح نكاح ان يدخل رجلين
الزايد على التقدير بين فصل اعتبار العدد كله للعدة اقتصارا في الخارج على المتفق والاكتفاء في كل اثنين لواحدة للعدة وهي الاولى لقيامها مقام الاثنين ولصدق المجاز
في اطلاقه لعديه على الجميع بعلاقة المجاورة فعلى الاول يعتبر اثنا عشر تطليقة

او موكل بقبول قول الزوج في براءته من المهر لو تنازعا والدخول الموجب للمهر تاما هو الوطي المتحقق بغيبوبة الحشفة او قدرها من مقطوعها وضابطه ما اوجب
الغسل قبلا او دبرا لا مجرد الخلوة بالمراة وارخاء الستر على وجه ينتفي معه المانع من الوطي على اصح القولين والاخبار في ذلك مختلفة ففي بعضها ان وجوبه اجمع
يتوقف على الدخول وفي اخرى بالخلوة والاول ظاهر في الاول ومع ذلك الشهرة بين الاصحاب كثرة الاخبار
قبل الدخول رجع عليها بنصفه لانها حينئذ الابراء كانت مالكة لجميع المهر ملكا تاما وما يرجع اليه بالطلاق ملك جديد ولهذا كان نماؤه لها فاذا طلقها
يرجع عليها بنصفه كما لو صادفها فقدا تلفته فان نصفه فيها ابراء بمنزلة الاتلاف فيرجع بنصفه كما لو كان عينا ووهبته اياها ثم طلقها فانه يرجع عليها

او مخصص بعدم القول بعدم وجوب ابتداء فان رضى بالهبة ووهبت لمعينة منهن بات عندها ليلتها كل ليلة في وقتها
متصلتين كانتا ام منفصلتين وهل يجوز وصلها تسهيلا عليه المقتدار لا يختلف ويضعف بان يترك اخر حق بين الليلتين

كما ان تلفيق الليلة ايضا لا يجوز على هذا ماذكره في شرح شع فلو كان ذلك بما نعاس الانطباق على القول المش لكان ما نعاس لانطباق على القول الاخر ايضا
فلا وجه لما ذكره من حيث تخصيص عدم الانطباق المذكور بالقول المش لكن للتامل فيما نقلنا من شرح شع مجال واما ثالثا فلانه لا وجه لتخصيص هذا الوفاء
الذي ذكره بالممنوعة فانه يلزم عدم الوفاء بحق الباقيات ايضا مثلها وهو ايضا محذور واما رابعا فلما ذكرنا ان انطباق كل منهما على القول المش لا يخ عن
اشكال وان كان الامر فيما ذكره هناك اهون مما هنا كما سيجيء في هذا المقام **قوله** او مخصوص به لا يخفى ان اختصاصه على القول بعدم وجوب الابتداء
انما هو في الابتداء واما بعده فيصير مشتركا كما في القول بالوجوب المطلق **قوله** في الحاشية اي على واحدة منهن بعشر لعل وجهه ان الرابعة لا يستحق عليه
الا ثلث الاربعين التي لم يف بحقها منها فانه اذا قضى لها ثلثها وهو ثلث عشر وثلث فيصير المجموع ثلثة وخمسين وثلثا فقد استوفت منها حقها
الذي هو الربع كاملا ثم اذا اراد ان يفي بحق الباقيات من غير المظلومة يجب ان ينظر الى ثلث ثلثة وخمسين وثلث فيوفيه لاحديهما حتى يتم لها ربع
المجموع ونحو ذلك سبع عشرة وثلثين وثلث وقد قضيها عشرا فيجب ان يوفي الباقي اذا اراد الوفاء للباقية ينظر الى ثلث المجموع الحاصل من ضمها
الباقي الى ثلاثة وخمسين وثلث المذكور وقد قضيها عشرا فيوفي الباقي ثم ينظر الى ثلث المجموع الحاصل من ضم هذا الباقي الى ما قبله فيوفيه المظلومة
بها اولا وقد يقضيها ثلث عشرة وثلثا فيوفي الباقي وهكذا حتى يتم لكل واحدة من الثلث عشرة وبدخل المظلومة بها ايضا في القسمة على هذا النهج
ان يتحقق تساوي الجميع فان تحقق ذلك انقسم كيف شاء لكن لا يخفى ما في هذا الطريق من الكلفة ووقوع التفريق بين قسم كل واحدة من الثلث وعدم
نوبة كل واحدة منها وان الظاهر ان حق الرابعة عشر في نوبتها من ليلة الثامنة وعشرا في نوبة المظلومة بها وعند كل من الباقيتين عشرا في
نوبتها وان كان تنبيه هذه الحاشية الى الشرح غلط والمراد بها في الاصل العود عليهن جميعا **قوله** بالعشر كما هو ظاهر وعلى هذا فلا ينبغي الترجيح
للرابعة ثلثة عشر وثلثا ولا الاستيفاء كل واحدة منهن مثله ويمكن ان يحمل كلام الش على ما في الحاشية على انه يقضي للرابعة ثلثة عشر وثلثا
هي ثلث الاربعين التي بقي بحقها منه كما ذكرنا ثم بان لكل من الباقيتين بعشر للنوبة الثانية ثم يتم العشرة الثانية للرابعة بان يبيت عندها
ستة وثلثين ثم بعد ذلك انقسم كما يخ عن بحثه **قوله** قضيها عشرا خاصة اي في الوقت الذي يمكنه ذلك فيه بطلاق او نشوز او نحوهما
كما ذكره بعض الفضلاء وهذا على المش من القول ...

قد ترجع بينهما او تتوقع
تفوت حق الرجوع
وان وهبتها لمن شاء
جهتين بجعل الواهبة
كالمعدومة مترددة لو وهبتها
لم تقل تخصيص نوبتها
بمن شاء وبان فيه الا
بقضاء الانفصال
ما سبق وبها الرجوع
قبل تمام المبيت لان ذلك
بمنزلة البذل لا هبة
حقيقة ومن ثم لا يشترط
رضاء الموهوبة لابعد
لذهاب حقها من
الليلة فلا يمكن الرجوع
فيها ولا يجب
قضاؤها
الخ

ومنشأ الخلاف من عدم النص مساواتهما للقرن المنصوص في المعنى المقتضي لثبوت الخيار وهو المنع من الوطي وغيره قوة وفي بعض كلام اهل اللغة ان العفل هو القرن فيكون
منصوصا في كلام اخرين ان الالفاظ الثلثة مترادفة في كونها الحاجبات في الفرج بمنع الوطي ولا خيار للزوج لو تجددت هذه العيوب بعد العقد وان كان قبل

لو اراد انه لا يمكن الخ
لا يزاد اولها تفاق
الفتح والتستم الحكمة
الايجاب للتمام من فقط
من تعاليم ولا يجرى فيه
للتلغ للانتفاء
يتفق الوضع ويرتفع
فكانه لا يمكن على
فكانه الوطي غير ممكن
لو تعلقا لغير من نكاحه
والقرنا من العفلاء
ولكانه يمكن نبط التفاه
الحق لو لا يتميز الاول
ويحذرات بكونه قبل
باطلاق بعض المنصوص
بالحقد مطلقا عملا
للنبيل الخيار ويقبل
بالحكم العقد واستنفا
بانه الى الزوج ويستحق
الى الرتم بمستا الوطي

ان ظاهر ما في الرواية الثانية للحصر وان الكلام في عيوب المراة وشمولها لما في الرجل غير ظ نعم لا بد من حمل الحصر فيها على الاضافي لما ثبت من عدم انحصار
العيب فيها في الاربعة فتدبر **قوله** ومنشأ الخلاف من عدم النص هذا منه غريب فانه قد نقل انفا صحيحة الحلبي المتضمنة للعفل وعطف عليه هنا فلا
تغفل ان العفل ورد في رواية عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله ورواية ابي عبيدة ايضا واما القرن فقد ورد في رواية ابي الصلاح الكناني وفي رواية اخرى عن
عبد الرحمن بن ابي عبد الله وفسر بالعفل وعلى هذا فالحكم بعدم النص في عقله وما واله للقرن المنصوص في المعنى كما ترى وغايته توجيه كلام الش ان
يحمل على عدم العقل بخصوص المعنى الذي ذكره اذ العفل في الروايات المذكورة يحتمل القرن بناء على ما نقله من بعض اهل اللغة لكن يكون الحكم به ايضا
للمساواة المذكورة ولو قيل انه كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المراد بالقرن في رواية ابي الصباح هو العفل كما فسر به في الرواية الاخرى عن عبد الرحمن
فيكون المنصوص هو العفل دون القرن على خلاف ما ذكره الش فنقول حمل القرن على خصوص العفل مع كون العفل اقوى منه بعيد جدا فالظ حمل
تفسير القرن بالعفل على ان العفل ايضا داخل في القرن لا ان القرن مختص به وهذا بخلاف حمل العفل على خصوص القرن اذ لا بعد فيه بناء على ما نقله
عن بعض اهل اللغة فيبقى العفل في المعنى الاول غير منصوص فتدبر **قوله** فيكون منصوصا ولكن يكون المراد به القرن وح يصح الحكم بكون العفل بالمعنى
المذكور منصوصا باعتبار النص الوارد في القرن ولكن لا يتمشى ما ذكرنا في غاية توجيه الش فانهم **قوله** وهو منتف فيهما انتفاء في الصغيرة غير ظ اذ
المعتبر في التمكين عدم المنع من جانبها ولا خفاء في امكانه من الصغيرة ولا يعتبر فيه التمكن بالفعل وعدم مانع منه من شرع او غيره والا لم يستحق الرتقاء والقرناء
والحائض والنفساء وقد حكم انفا باستحقاقهن وفي شرح شع علل الحكم في الصغيرة بانها لما كانت القسمة من جملة حقوق الزوجية وهي بمنزلة النفقة على
من لا يستحق النفقة لصغرها او نشوزها فلا قسمة لها ولا يخفى ضعفه ايضا **قوله** ولو لم يخف من المجنونة هذا بناء على كون الوجه في سقوط القسمة للمجنونة
على ما ذكره من عدم التمكين فانه مع عدم الخوف لم ينتف التمكين واطلق جمع من الاصحاب سقوط القسمة للمطبقة من غير تقييد بالخوف وعلله في شرح شع بانه

وخيارا لعيب على الفور
عندنا اقتصارا فيما خالف
الاصل على موضع الضرورة
فلو اخر من له الفسخ عالما
مع علمه بها بطل خياره
سواء الرجل والمراة ولو
جهل الخيار او الفورية
فالاقوى انه عذر فيختار
بعد العلم على الفور وكذا
لو نسيهما ويمنع منه
بالقبض على فيه او التهديد
على وجه بعد اكراها
فالخيار بحاله الى ان
يزول المانع

في العدد جمع عدة وهي مدة تتربص فيها المرأة لتعرف براءة رحمها من الحمل او تعبدًا ولا عدة على من لم يدخل بها الزوج من الطلاق والفسخ الا في الوفاة فيجب على الزوجة مطلقا الاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام ان كانت حرة وان كان زوجها عبدا ونصفها شهران وخمسة ايام ان كانت امة وان كان زوجها حرا على الاشهر ومستنده صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عم قال الامة اذا توفي عنها زوجها فعدتها شهران وخمسة ايام وقيل كالحرة استنادا الى عموم الاية وبعض الروايات وتخصيصها بغيرها طريق الجمع سواء دخل بها او لا صغيرة كانت ام كبيرة ولو يائسة دائما كان النكاح ام منقطعا وفي بلغة الاسباب الموجبة للفرقة تعتد ذات الاقراء جمع قرء بالفتح والضم وهو الطهر او الحيض المستقيمة الحيض بان تكون لها فيه عادة مضبوطة وقتا سواء انضبط عددا ام لا مع الدخول

كتاب الطلاق

في الفصل الثالث في العدد **قوله** ولا عدة على من لم يدخل بها الزوج وكذا على اليائسة والصغيرة وان دخل بهما على ما هو المشهور بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى وابن زهرة الى وجوب العدة عليهما مع الدخول ثلثة اشهر والاول اقوى **قوله** ... ان كانت امة هذا اذا لم تكن ام الولد لمولاها واما ام الولد فالمختار عند الشيخ وجماعة منهم المص كما سيجيء ان عدتها عدة الحرة اربعة اشهر وعشرا وذهب اكثر القدماء الى ان عدة الامة من وفاة زوجها نصف عدة الحرة مطلقا سواء كانت ام ولد ام لا فالمذهب ثلثة **قوله** ومستنده ... صحيحة محمد بن مسلم وفي معناها روايات اخرى كثيرة **قوله** وتخصيصها بغيرها طريق الجمع لا يخفى ان من الاخبار ما لا يمكن تخصيصها بغير الامة ...

سواء كانت مسترابة كما عبر به كثير ام انقطع عنها الحيض لعارض من مرض وحمل ورضاع وغيرها تعتد بثلاثة اشهر هلالية ان طلقها عند الهلال والا اكملت
المنكسر ثلاثين بعد الهلالين على الاقوى والا فثمانية وثمانين يوما ان لم تكن ولو رأت الدم حالا فتمضي الثلاثة مرة او
مرتين ثم احتبس الى ان انقضت الاشهر انتظرت تمام الاقراء لانها استرابت بالحمل غالبا فان تمت الاقراء قبل اقصى الحمل انقضت عدتها والا صبرت تسعة اشهر
على المشهور او سنة على قول فان وضعت ولدا واجتمعت الاقراء الثلاثة فذاك هو المطلوب في انقضاء العدة والا فيتفق احد الامرين اعتدت بعدها الى بعد
التسعة او السنة بثلاثة اشهر الا ان تتم الاقراء قبلها فيكتفى بها وقيل لا بد من وقوع الثلاثة الاقراء بعد اقصى الحمل كالثلاثة الاشهر والاول اقوى والطلاق المنفي
قبله باحدى الروايات فيها لا يحكم بانقضاء العدة الا بالدخول في الثلاثة الاخيرة المتيقنة لا بما مضت قبلها ليطابق احدى الروايات عملا بالاحتياط والظ
ان حكمهم بانقضاء العدة بمجرد رؤية الدم الثالث في المضبوطة ايضا انما هو بحسب الظ بمعنى انه يجوز لها التزويج مثلا بمجرده واما لو فرض انقطاع الدم قبل
الثلاثة فيتبين بقاء العدة فوقت الحكم الظ الى ان يتم العدة بوجه آخر فتدبر **قوله** سواء كانت مسترابة المسترابة هي التي حصل فيها ريبة الحمل كما فيما اذا تأخر
حيضها عن عادتها او كثيرا ما يطلق في كلام الاصحاب على من لا تحيض وهي في سن من تحيض مط سواء كانت مسترابة بالحمل او تيقنت حملها او عدمه ومن غير الاحتمال
فهيهنا المسترابة اريد بها المعنى الاعم فافهم **قوله** لعارض من مرض وحمل هذا اذا كان الحمل من الزنا فانها لا عدة عليها من الزنا سواء كان سابقا على
التزويج او بعده لكن على كون الحمل من الزنا لبعد الزوج حتى انما تعتد من الزوج بالاشهر اذا لم تر الحيض مطلقا اذا كانت حاملا من الشبهة بان وطئت بعد التزويج
بالشبهة والتحق الولد بالواطي لبعد الزوج ثم طلقت فتعتد للواطي بها بوضع الحمل ثم تعتد للطلاق بعده بما هو حكمها من الاقراء او الاشهر على ما صرح
في شرح اللمعة ولو كان الحمل من الزوج فالعدة انما هي وضع الحمل لا الاشهر كما سيجيء **قوله** ان طلقها عند الهلال بان يبتدئ باللفظ قبل الغروب من
ليلة الهلال بحيث يقترن الفراغ منه باول الشهر لا بابتدائه في اول الشهر لانه الى ان يتم اللفظ يمضي جزء من الشهر فيكون كذا في شرح اللمعة وهذا البحث وقال في
بحث السلم منه واعلم ان المعتبر في الاولية والاثنا العرف لا اللغة فلا يقدح فيه اللحظة والساعة مع احتمال التشهي والاولى رعاية ما هو الاحوط في كل باب فهم
قوله بعد الهلالين على الاقوى وقيل تعتد بهلالين بعد الشهر الذي وقع الطلاق في اثنائه وتأخذ من الثالث بقدر ما مضى من الشهر المذكور
وقيل بانكسار الجميع فيسقط اعتبار الاهلة وهذا البحث آت في جميع الآجال كالسلم والدين المؤجل وغيرها وما اخترناه هو المشهور بين الاصحاب لكنه
عن قوة لكن الاولى رعاية ما هو الاحوط في كل باب هذا فيما قد سلم الشهر شرطا كالعدة واما الآجال المشترطة بين الناس المعتبرة بالشهر فلو اطلق
بكفاية التسمية بنقصا الغائب فلا ريب في كفاية الاكمال ثلاثين مما بناء على العرف لا حاجة الى الاحتياط ورعاية القول الثالث **قوله** والقاعدة
ان المعتدة المذكورة اي لغير الوفاة **قوله** وان كانت لها عادة مستقيمة فيما زاد عليها يعني اذا مضى ثلاثة اشهر بيض انقضت عدتها به سواء لم
تكن لها عادة مستقيمة او كانت لها عادة مستقيمة فيما زاد عليها فالواو وصلية والظ من كلام الاصحاب ان الاعتداد بثلاثة اشهر بيض انما هو في غير المستقيمة
واما المستقيمة فانما تعتد بالاقراء وان زاد عادتها على الثلاثة وهو اوفق بالادلة الشريفة والروايات الواردة في هذا الباب لكن جماعة منهم كالمحقق و
العلامة حكموا بعد ذلك بان من تركت الدم في كل خمسة اشهر او ستة تعتد بالاشهر فعلم منه ان حكمهم باعتداد المستقيمة بالاقراء انما هو فيما اذا كان عادتها
فيما دون ذلك كانهم ارادوا ان الحكم باعتداد المستقيمة مط بالاقراء يوجب فيما كانت العادة في كل خمسة فصاعدا ان تزيد العدة على السنة التي هي
خارجهم عن عدة المسترابة وهي اطول العدتين على ما هو المعروف بينهم فلذا عدلوا عن اعتبار الاقراء فيها الى الاشهر التي هي بدل لها وخصوا اعتبار الاقراء بما
اذا كانت العادة فيما دون ذلك وتفصيل الكلام في هذا المقام فيما علقناه على شرح اللمعة **قوله** في الحاشية والمروي فيه خبر عمار الساباطي قال
سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل عنده امرأة شابة وهي تحيض في كل شهرين او ثلاثة اشهر حيضة واحدة كيف يطلقها زوجها فقال امر هذه شديد هذه تطلق
طلاق السنة تطليقة واحدة على طهر من غير جماع بشهود ثم تترك حتى تحيض ثلاث حيض متى حاضتها فقد انقضت عدتها قلت له فان مضت سنة ولم تحض
ثلاث حيض قال تتربص بها بعد السنة ثلاثة اشهر ثم قد انقضت عدتها قلت فان مات او ماتت فقال ايهما مات ورثه صاحبه ما بينه وبين خمسة
عشر شهرا والرواية موثقة بعمار ومنها ايضا لا يخفى ما في مضمونها من الاشكال فان امر هذه المرأة لو كان كما هو عندها الا في كيفية تطليقها كما يظهر من
السؤال ايضا لا يظهر وجه لتخصيصه طلاقها بطلاق السنة اذ لا منع من طلاق العدة ايضا فيها ويمكن حمل قوله كيف يطلقها على السؤال عن كيفية عدتها
وقوله طلاق السنة على السنة بالمعنى الاعم والتخصيص بالسنة باعتبار افضليتها مط لا بسبب خصوص هذه المرأة بل التفاوت بين هذه المرأة
وغيرها البتة الا باعتبار ما ذكر في عدتها فافهم **قوله** بها واما التربص تسعة اشهر هذا منسوب غريب لان القول بالتسعة مستنده رواية سورة بن كليب
وقد رواها الشيخ في يب بعد رواية عمار متصلة بها وهو في شرح يع نقل الروايتين جميعا وههنا وقع منه هذه الغفلة وبالجملة قال رواية هكذا
عن سورة بن كليب قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل طلق امرأته تطليقة على طهر من غير جماع بشهود طلاق السنة وهي ممن تحيض فمضى ثلاثة اشهر فلم تحض الا حيضة
واحدة ثم ارتفعت حيضتها حتى مضت ثلاثة اشهر اخرى ولم تدر ما رفع حيضتها قال ان كانت شابة مستقيمة الطمث فلم تطمث في ثلاثة اشهر الا حيضة ثم ارتفع
طمثها فانها تتربص تسعة اشهر من يوم طلقها ثم تعتد بعد ذلك ثلاثة اشهر ثم تتزوج ان شاءت وسند الرواية الى سورة بن كليب صحيح واما هو فنشر ليس
رجلين احدهما المجهول والآخر فيه مدح في الجملة وفي سند ما روي فيه مدح حديث بقعر بن منصور وقد ضعفه ابن الغضائري وان وثقه النجاشي ونقل توثيقه
ومدحه عن شيخنا المفيد ايضا واما ما ذكره بعض المحققين من ان هذه الرواية ضعيفة لان رواتها هو سورة بن كليب لم يرد فيه مدح يعتد به وقد
ضعفه ابن الغضائري فكانه اشتباه منه الا ان يحمل كلامه على ضعيف مدحه باعتبار تضعيف [illegible] ولا يخفى بعده ثم ان المحقق في النكت بعد ما
ذكر ان عمارا فطحي فلا اعمل على ما يتفرد به لكن الشيخ لا يطرح رواياته ويقول انه ثقة ذكر ان رواية سورة ارجح لسلامة طريقها وكانه اراد السلامة عن فساد
المذهب هذا ثم انه يشكل على الروايتين بان التربص تسعة اشهر او سنة من حين الطلاق لا يطابق شيئا من الاقوال في اقصى الحمل لان مدة اقصى
اخر وطي وقع بها لا من حين الطلاق فلو فرض انه كان معتزلا لها ازيد من ثلاثة اشهر مثلا ورث مدة التربص عن اقصى مدة الحمل على جميع الاقوال على
رواية التسعة فكيف عن السنة ايضا بعد العلم بانتفاء الحمل بالتسعة كما هو احد الاقوال فالسنة على قول آخر اعتدادها بثلاثة اشهر غير متجه لا مع
طرو الحيض قبل تمام الثلاثة اذ المعتبر العدة بالاقراء وان طالت لحينئذ لا الاكتفاء بالتسعة والثلاثة ولا بالسنة والثلاثة اذا لم يحصل الاقراء بها وان
اعتبر مضي ثلاثة اشهر بيض بعد النطق فالمعتبر بعدم العلم بخلوها من الحمل حصول الثلاثة كذلك ولو قبل العلم لان عدة الطلاق لا يعتبر انقضاؤها

والفرق يقتضي علم الفرق بين استرابتها بالحمل وعدمه في وجوب التربص بعد تسعة او سنة ثم الاعتداد بعدها حتى لو كان زوجها غائبا عنها فحكمها كذلك وان كان ظ الحكمة يقتضي اختصاصه بالمسترابة و احتمل المص في بعض تحقيقاته الاكتفاء بالتسعة لزوجة الغائب محتجا بحصول المقصود والعلم بالبراءة [illegible] النزاع وهذه اطول عدة تفرض والضابط ان المعتدة المذكورة ان مضى اقراء قبل ثلاثة اشهر انقضت عدتها بها و ان مضى عليها ثلاثة اشهر لم تر فيها دم حيض انقضت عدتها بها و ان كانت لها عادة مستقيمة فيما زاد عليها بان كانت ترى الدم في كل اربعة اشهر مرة او ما زاد فيها او ما نقص بحيث يزيد عن ثلاثة ولو بلحظة و متى رأت في الثلاثة دما ولو قبل انقضائها بلحظة فحكمها ما فصل سابقا من انتظار اقرب الامرين من تمام الاقراء ووضع الولد فان انتفيا اعتدت بعد تسعة اشهر بثلاثة اشهر الا ان تتم ثلاثة اقراء قبلها ولو مبنية على ما سبق لا فرق بين ان يتجدد لها دم آخر في الثلاثة او قبلها

وعدة من

وقد مضى ثلاثة اشهر كما في التسعة فلا وجه للتربص ثلاثة اخرى ولو فرض اعتبار القصد فلا يكفي ايضا البلوغ الى سنة او ثلاثة بعدها ما لم يعتبر في الثلاثة
الاخيرة كونها بيضا لم يعتبر ذلك في الروايتين ولا في فتوى الاصحاب ولا يخفى انه لو صحت الرواية فالامر في مثل هذا الاشكال هين اذ رعاية الرحم
وان كانت من مصالح العدة لكن قد اعتبر فيها مصالح اخرى ايضا كما يظهر من عموم عدة الوفاة واختلاف الحرة والامة في العدة وعلى هذا فلا بعد في ان يكون
مصلحة الاعتبار التربص تسعة اشهر او سنة من حين الطلاق وان ظهر براءة الرحم في بعض الموارد قبلها باعتبار مصلحة اخرى ولا يرى ان وجوب العدة
ثلاثة اشهر بيض بعد الطلاق وان ظهر البراءة من الحمل باعتبار مضي ثلاثة اشهر كذلك فصاعدا من حين الوطي قبله على ان ليس في الروايتين ان ذلك
التربص لظهور براءة الرحم وانما وقع ذلك في كلام بعض الاصحاب كالمحقق حيث قال صبرت تسعة اشهر لاحتمال الحمل ولعل مراده الاشارة الى بعض
مصالح الحكم لا انها منحصرة فيه ولا انها ايضا جارية في جميع الموارد اذ الظ تعين الحكم فيمن لا يحتمل فيها الحمل ايضا كما صرح به الش ره ههنا فاندفع الاول
واما الثاني فيمكن دفعه ايضا بانا لا نسلم ان العدة لا بد ان يكون بالاقراء البتة ولا انه لا يعتبر الاقراء حتما فيكفي مضي ثلاثة اشهر بيض مط بل نقول
ان احدهما يكفي للعدة اذا كانت الاشهر المذكورة في ابتداء الطلاق واما اذا كانت بعد حيض او حيضتين فلعلها لا يكفي في العدة بل لا بد من الاقراء او
مضي سنة او تسعة وثلاثة بعدها كما تضمنت الروايتان وذكره الاصحاب على ان الحكم بوجوب التربص تسعة ثم ثلاثة في الرواية الاخيرة لا يلزم ان يكون الاول للبراءة والثاني
للاعتداد بل يمكن ان يكون المجموع للبراءة بناء على ان اقصى الحمل سنة كما هو احد المذاهب لكن التفصيل للاشارة الى ان المدة الاولى مما لا يتيقن فيها ظهور
البراءة والثانية لرفع الاحتمال البعيد النادر الذي قد يتفق في بعض النساء هذا واعلم ان ههنا مسألة اخرى وهي ما لو طلقت فادعت الحمل وقد ورد
فيها روايات منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا ابراهيم يقول اذا طلق الرجل امرأته فادعت حملا انتظر بها تسعة اشهر فان ولدت والا اعتدت بثلاثة
اشهر ثم قد بانت منه ولا يخفى ان هذه الرواية مؤيدة جدا لرواية سورة لانه اذا اوجب التربص تسعة ثم ثلاثة لادعاء الحمل فلا يبعد وجوبه للمسترابة ايضا
واما ما يرى من انه يمكن حمل قوله والا اعتدت ثلاثة اشهر على انه جعل عدتها ثلاثة اشهر من التسعة ثم قد بانت منه بعد الثلاثة من التسعة فلا يخفى بعده
جدا ومنها رواية محمد بن حكيم عن ابي الحسن قال قلت له المرأة الشابة التي تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع حيضها كم عدتها قال ثلاثة اشهر قلت فانها ادعت
الحمل بعد ثلاثة اشهر قال عدتها تسعة اشهر قلت فانها ادعت الحمل بعد تسعة اشهر قال انما الحمل تسعة اشهر قلت تزوج قال تحتاط بثلاثة اشهر قلت فانها
ادعت الحمل بعد ثلاثة اشهر قال لا ريبة عليها تزوج ان شاءت وهذه الرواية تحتمل وجوها احدها ان يكون حكمه اولا بان العدة تسعة اشهر وقوله ثم انما
الحمل تسعة اشهر محمولا على الاعتداد الواجب من العدة وقوله تحتاط بثلاثة اشهر محمولا على الاستحباب ويؤيده لفظ الاحتياط وعلى هذا فيحمل التسعة في
رواية عبد الرحمن بن الحجاج ايضا على الاستحباب بل في رواية سورة ايضا ويمكن الحمل على الاستحباب بناء على ما ذكرنا من تقارب المسلكين من حيث الاعتبار وثانيها
ان يكون حكمه بوجوب التسعة بناء على صدق ما ادعت المرأة من الحمل وان اقصى الحمل تسعة ثم لما سئل ثانيا انها ادعت الحمل بعد تسعة اشهر اشار الى فساد
دعويها بان الحمل ليس الا تسعة اشهر ثم لما سئل عن جواز تزويجها اجاب بعدم جواز التزويج ما لم تحتاط بثلاثة اشهر اخرى بناء على وجوب الاعتداد بثلاثة
بعد اقصى الحمل ولفظ الاحتياط ليس بصريح في عدم الوجوب وعلى هذا ايضا فتوافق رواية عبد الرحمن وثالثها ان يكون قوله عدتها تسعة اشهر بناء على ما
هو الشائع الغالب في الحمل وكذا قوله انما الحمل تسعة اشهر فالمراد ان الظ بعد تسعة اشهر كذب دعواها ثم لما سئل عن تزويجها اجاب بانها تحتاط بثلاثة اشهر بناء
على ان اقصى الحمل سنة وان كان نادرا جدا وعلى هذا فيمكن ان يكون الاحتياط على سبيل الوجوب وهو الظاهر او على الاستحباب بناء على كفاية تربص المدة
التي هي اقصى الحمل في الغالب لا يخفى ان قوله في آخر الخبر لا ريبة عليها تزوج ان شاءت مما يؤيد الوجه الاخير اذ يفهم منه ان الحكم بتربص الثلاثة انما
يثبت في الجملة مبنيا على الوجوه فهذه الرواية ايضا مؤيدة لرواية سورة في اعتبار التسعة وكذا الثلاثة ايضا لكن اما على سبيل الوجوب والاستحباب على ما
فصلنا وسندها وان لم يكن صحيحا لكن كانه موثق حسن ومنها رواية ابن حكيم ايضا عن ابي ابراهيم او ابيه انه قال في المطلقة يطلقها زوجها فتقول انا حبلى فمكث
سنة قال ان جاءت به لاكثر من سنة لم تصدق ولو بساعة واحدة وهذه الرواية ظاهرة في ان اقصى الحمل سنة ولا تنافي شيئا من الروايتين الاوليين ولو رواية سورة
كما لا يخفى ومنها رواية محمد بن حكيم ايضا بسند موثق حسن عن العبد الصالح عليه السلام قلت له المرأة الشابة التي تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع طمثها ما عدتها
قال ثلاثة اشهر قلت جعلت فداك فانها تزوجت بعد ثلاثة اشهر فتبين لها بعد ما دخلت على زوجها انها حامل قال هيهات من ذلك يا ابن حكيم رفع
الطمث ضربان اما فساد من حيضة فقد حل لها الازواج وليس بحامل واما حامل فهو يستبين في ثلاثة اشهر لان الله تعالى قد جعله وقتا يستبين فيه الحمل قال
قلت فانها ارتابت قال عدتها تسعة اشهر قلت فانها ارتابت بعد تسعة اشهر قال انما الحمل تسعة اشهر قلت فتزوج قال تحتاط بثلاثة اشهر قلت فانها
ارتابت بعد ثلاثة اشهر قال ليس عليها ريبة تزوج وهذه الرواية تحتمل وجهين احدهما ان يكون الغرض من قولهم هيهات من ذلك الى قوله قال
قلت بيان فساد دعواها الحمل لعدم ظهوره الا بعد ثلاثة فان كان لا بد ان يستبين في الثلاث ويكون المراد بقوله قلت فانها ارتابت انها ارتابت في
الواقع فما حكمها وان كانت كاذبة في دعوى عدم ظهوره في الثلاثة او انها تدعي الريبة وان كانت كاذبة في احد الدعويين فما حكمها فاجاب عليه السلام
بان عدتها تسعة اشهر بناء على تحقق الحمل في الواقع او على احتماله بان تكون كاذبة في الدعوى الاخرى وهذا الى آخره محمول على احد الوجوه التي ذكرنا في
الرواية الاولى منه وثانيهما ان يكون قوله قلت له فانها ارتابت ليس سؤالا عن المرأة الاولى بل سؤال على حدة عن امرأة يطلقها زوجها فارتفع طمثها
وارتابت بالحمل فاجاب بما اجاب ويحمل على احد الوجوه التي ذكرنا في الرواية الاولى وعلى الوجهين هذه الرواية ايضا توافق الرواية الاولى متنا ومنها
رواية محمد بن حكيم ايضا قال سألت ابا الحسن عليه السلام فقلت المرأة التي لا تحيض مثلها ولم تحض كم تعتد قال ثلاثة اشهر قلت فانها ارتابت قال تعتد آخر
الاجلين تعتد تسعة اشهر قلت فانها ارتابت قال ليس عليها ارتياب لان الله عز وجل جعل للحبل وقتا فليس بعده ارتياب والظ ان لفظ لا [illegible]

وعدة الحامل وضع الحمل جمع كيف وقع اذا علم انه نشو آدمي وان كان علقة ووضعته بعد الطلاق بلحظة ولا عبرة بالنطفة في عدة الوفاة ومنها بابعد الاجلين من وضع
ومن الاشهر الاربعة والعشرة الايام في الحرة والشهرين والخمسة الايام في الامة ويجب الحداد على الزوجة المتوفى عنها زوجها في جميع مدة العدة وهو ترك الزينة
من الثياب والادهان والطيب والكحل الاسود والحناء وخضب الحاجبين بالسواد واستعمال الاسفيداج في الوجه ونحو ذلك مما يعد زينة عرفا ولا يختص المنع بلون
خاص من الثياب بل يختلف ذلك باختلاف البلاد والازمان والعادات فكل لون تعد زينة عرفا يحرم لبس الثوب المصبوغ به ولو احتاجت الى الاكتحال بالسواد
جاز فان تأدت الضرورة باستعماله ليلا ومسحه نهارا وجب والا اقتصرت على ما تتأدى به الضرورة ولا يحرم عليها التنظيف ولا دخول الحمام ولا تسريح الشعر
ولا السواك ولا قلم الاظفار ولا السكنى في المساكن العالية ولا استعمال الفرش الفاخرة ولا تزيين اولادها وخدمها

سهو من النساخ الا ان يحمل على القول بوجوب العدة على الصغيرة وبقي ان قوله قلت فانها ان ارتابت سؤال اخر عن المرأة التي ارتابت لا عن المرأة المفروضة اولا
ولا يخفى بعده ثم لا يخفى ان هذه الرواية اظهر دلالة على الاكتفاء بالتسعة مع الارتياب ان انقضى الحمل بتسعة لكن ليس فيها انه حدثت دعوى الحمل فيمكن ان
يخص ما يدل على التسعة بصورة دعوى الحمل وايضا بقرينة الروايتين الاخيرتين منه يمكن فيها الاكتفاء بتعليل بعض الحديث ثم قوله فهو
السؤال عن التزويج والجواب بالاحتياط بثلاثة اشهر وهذا مما يضعف التمسك بها بل دونها **قوله** فهي بائنة بالثلاثة من غير فصل اي بين
الثلاثة المتصلة بالطلاق وغيرها ظاهرها كفاية مضي الثلاثة البيض مطلقا وان كان بعد حيضة او حيضتين وعلى هذا فيمكن الاستدلال بها على الاكتفاء
بالتسعة بل بما دونها ايضا اذا مرت عليها ثلاثة اشهر بيض وان كانت الحيضة او الحيضتين لكن لما كان ظاهر الاصحاب الاتفاق على عدم انقضاء العدة بما دون
التسعة فلا يمكن اجراؤها على الحكم فيما دونها واما فيها فالحكم بها لا يخلو عن قوة ولعل مراده بالاكتفاء بالتسعة هو الاكتفاء بالتسعة والثلاثة كما هو القول
المشهور لظاهر كلامه ولان ظاهر الاصحاب كما يرشد اليه كلام الشيخ ايضا في اول الحاشية الاتفاق على احد القولين ولم ينقل القول بالاكتفاء بالتسعة
هو الاكتفاء بالتسعة من احد نعم ذكر في شرح الشرائع ان طريق الروايتين قاصر عن افادة مثل هذا الحكم لكن الشهرة مرجحة لجانبها على قاعدتهم ولو قيل بالاكتفاء
بالتربص مدة يظهر فيها انتفاء الحمل كالتسعة من غير اعتبار مدة اخرى كان وجها لعل ما ذكره احتمال اشترجه على تقدير القول به كما هو ظاهر كلامه لانه
قول لا حد له الظاهر حمل كلامه ههنا على ما ذكرنا ويمكن حمله على ظاهره من الاكتفاء بالتسعة كما ذكره في شرح الشرائع بان يقال ان الاتفاق لم يظهر له الا على عدم الانقضاء
بما دون التسعة وهو وان لم يعلم مخالفا للقولين لكنه احتمل القول بالاكتفاء بالتسعة ولم يظهر له اختصاص القول بهما والله تعالى يعلم **واما الروايات الخ**
اشار اليها لحسنة زرارة هي ما رواه في التهذيب في الحسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة وهي كالصحيح في الفقيه رواها عن ابن ابي عمير والبزنطي جميعا عن جميل
عن زرارة وطريقه صحيح عن ابي جعفر قال امرأتان تتابعا سواء بانت المطلقة المسترابة التي تستريب الحيض ان مرت بها ثلاثة اشهر بيض ليس فيها دم او مرت بها
ثلاثة حيض ليس بين الحيضتين ثلاثة اشهر بانت بالحيض قال ابن ابي عمير قال جميل وتفسير ذلك ان مرت بها ثلاثة اشهر الا يوما فحاضت ثم مرت بها ثلاثة اشهر الا
يوما فحاضت فهذه تعتد بالحيض على هذا الوجه ولا تعتد بالشهور وان مرت بها ثلاثة اشهر بيض ليس فيها دم بانت به مطلقا ولا اختصاص لها بالثلاثة الاولى
ويؤكده اطلاق قوله وان مرت بها ثلاثة حيض ليس بين الحيضتين ثلاثة اشهر بانت بالحيض فانه يدل على انه ان كانت بين الحيضتين ثلاثة اشهر بانت بالاشهر
ولا حاجة الى الاقراء والا فلا وجه للاشتراط المذكور ومثله ما نقل ايضا عن جميل في تفسيره فان حصل الاعتداد بالاقراء بمن مرت بها ثلاثة اشهر الا يوما فحاضت ثم
هكذا الى الثالثة والثانية ثم قال ان مرت بها ثلاثة اشهر لم تحض فعدتها باشهر اذ لا يخفى ظهوره في ان مضي ثلاثة بيض يكفي في انقضاء العدة مطلقا ومثله ما رواه
الشيخ في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر قال سمعته يقول امرأتان تتابعا سواء المسترابة تستريب الحيض عدتها ان مرت بها ثلاثة اشهر بيض ليس فيها دم بالشهور وان
مرت بها ثلاثة حيض ليس بين الحيضتين ثلاثة اشهر انقضت عدتها بالحيض وما رواه ايضا في الموثق بابن فضال وهو كالصحيح عن زرارة عن احدهما قال اي الامرين
سبق اليها فقد انقضت عدتها ان مرت ثلاثة اشهر لا ترى فيها دما فقد انقضت عدتها وان مرت ثلاثة اقراء فقد انقضت عدتها لكن لا يخفى ان مورد تلك
الروايات سوى موثقة ابن فضال هو المسترابة وهي على ما ظهر لك من معناها الاشتمال مستقيمة الحيض لتخلف عادتها وان تحصل فيها ريبة حمل واما
موثقة ابن فضال فضمير اليها فيها وان امكن عوده الى المرأة مطلقا لكن الظاهر بقرينة الروايات الاخرى عن زرارة رجوعه الى المسترابة وعلى هذا فالروايات المذكورة
اوفق بما نقلناه من الاصحاب من الضابط وهو ان الاعتداد بثلاثة اشهر انما هو في غير المستقيمة وان المستقيمة تعتد بالاقراء وان زاد عادتها على الثلاثة
لا ما ذكره الشارح من جعل الضابط شاملا للمستقيمة التي زاد عادتها على الثلاثة ايضا ثم واما صحيحة ابي بصير فما وجدناها في هذا الباب الا ما رواه الشيخ عن ابي بصير
عن ابي عبد الله انه قال في المرأة يطلقها زوجها وهي تحيض كل ثلاثة اشهر حيضة فقال اذا انقضت ثلاثة اشهر انقضت عدتها يحسب لها لكل شهر حيضة وهي
صحيحة الى ابي بصير وانما هو مشترك لان يحيى بن القسم الموثوق الواقفي يفسر به ابو بصير لانه شعيب ابن اخته فالرواية موثقة ولا يخفى عدم موافقتها لما نقله ثم فان ظاهرها
كفاية ثلاثة اشهر وان رأت فيها الحيض لا كفاية ثلاثة اشهر لا تحيض فيها على ما نقله ثم ومثلها صحيحة محمد بن مسلم فانه روى عن احدهما انه قال في التي تحيض
في كل ثلاثة اشهر مرة او في ستة اشهر او في سبعة اشهر والمستحاضة والتي لم تبلغ المحيض والتي تحيض مرة وترتفع مرة والتي لا تطمع في الولد والتي قد ارتفع
حيضها وزعمت انها لم تيأس والتي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم فذكر ان عدة هؤلاء كلهن ثلاثة اشهر اذ لا استفادة منها ايضا التقييد بعدم الحيض في
الثلاثة بل ظاهر خلافه وكانه حمل الحيض في كل ثلاثة في الروايتين على وقوعه بعد كل ثلاثة على ما حمله الشيخ في الاستبصار جمعا بين الاخبار فعلهما على
وفق ما حملهما عليه وهو كما ترى هذا وههنا رواية اخرى لم يشر اليها ثم وهي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عن الرجل كيف يطلق امرأته وهي تحيض في
كل ثلاثة اشهر حيضة واحدة قال يطلقها تطليقة في غرة الشهر فاذا انقضت ثلاثة اشهر من يوم طلقها فقد بانت منه وهو خاطب من الخطاب وهي ايضا مثل
الروايتين السابقتين واعلم ان ترك الاصحاب العمل بهذه الروايات واتباع رواية سورة وعمار اما لثبوت الاجماع المركب عندهم على احد القولين واما
لان روايات زرارة وان كانت ارجح سندا الا ان دلالتها على كفاية الثلاثة البيض مطلقا لا يخلو عن ضعف فان استفادته منها اما باعتبار الاطلاق والمفهوم
كما اشرنا اليه ومن رأيهم حمل المطلق على المقيد فاذا استفيد من الروايتين عدم كفاية الثلاثة البيض مطلقا يجب حمل روايات زرارة على الثلاثة المتصلة
بالطلاق جمعا واما المفهوم فلا يعارض المنطوق ويمكن ان يقال ان اشتراط ان لا يكون بين الحيضتين ثلاثة اشهر ربما يكون لبيان استقلال ثلاث حيض في
انقضاء العدة بها اذ لو كان بين الحيضتين ثلاثة اشهر فربما يتوهم ان انقضاء العدة باعتبار الثلاثة اشهر التي بينهما واما الروايات الاخيرة فظاهرها
متروك بالاجماع عندهم على عدم كفاية الثلاثة غير البيض وكذا روايات زرارة على اشتراط البيض بعد تاويلها بما نقلناه عن الاستبصار لا
تصلح لمعارضة الروايتين اذ لعل الحكم بكون عدتها ثلاثة اشهر انما هو اذا كانت بيضا متصلة بالطلاق لئلا تخالف الروايتين على ان الظاهر ان مورد

تلك الروايات

ولا فرق بين الزوجة الكبيرة والصغيرة والحامل والحائل اذا كانت حرة وفي الامة قولان المروي صحيحا عن الباقر انها لا تحد لانها الحرة والامة كلتيهما م

تلك الروايات هي من ترى الحيض في كل ثلاثة اشهر بدون ريبة حمل وهي مستقيمة الحيض ومورد الروايتين وكذا روايات زرارة انما هي المسترابة فلا تعارض بينهما
ولا وجه للاعتراض بها في هذه المسألة على ما نقلنا من الاصحاب وانما يعترض بها عليهم في مسألة اخرى وهي وجوب عدة الاقراء على المستقيمة مطلقا نعم على ما
ذكره الشارح من الضابط من تعميم الحكم في المستقيمة يتجه الاعتراض ههنا فافهم ثم بقي التعارض بين الروايتين ولعل العمل برواية سورة ارجح لتأييدها بما اشتهر
بين الاصحاب للروايات الاخرى الواردة في المسألة الاخرى على ما نقلنا ولانه يمكن حمل رواية عمار على ضرب من الفضل والاحتياط كما فعله الشيخ في
الاستبصار ثم ههنا رواية اخرى لا باس ان نوردها ونتكلم عليها لما فيها من الاشكال وهي حسنة الحلبي بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله قال عدة المرأة
التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر ثلاثة اشهر وعدة التي تحيض وتستقيم حيضها ثلاثة قروء قال وسألته عن قول الله ان ارتبتم ما الريبة فقال ما زاد على
شهر فهو ريبة فلتعتد ثلاثة اشهر ولتترك الحيض ما كان في الشهر لم تزد في الحيض عليه ثلاث حيض فعدتها ثلاث حيض هكذا في ثم وفي الاستبصار
بدل عليه ثلاث حيض على ثلاث حيض والظاهر ما في ثم والمعنى انه ما كان حيضها في الشهر لم تزد المرأة في الحيض على الشهر ولم تؤخر حيضها عن الشهر فثلاث حيض
اي الى ثلاث حيض واما على ما في الكتابين فالمعنى انه ما كان الحيض في الشهر لم يزد عليها فعدتها ثلاث حيض لكن وقع في التهذيب كلام اخر وهو انه لم تزد
المرأة في الحيض على ثلاث حيض شأن الى انه اذا وقع الحيض في الشهر فيكفي في العدة ثلاث حيض وان وقعت جميعا في شهر واحد والمراد انه ما كان في الشهر لم
تزد المرأة في الحيض في الشهر على ثلاث حيض بل تتوالى ثلاث حيض فعدتها ثلاث حيض فيطابق ما في ثم ولا يخفى بعد الوجهين وبالجملة فحاصل الخبر
ما ذكرناه وظاهره ان الاعتداد بالاقراء انما هو اذا رأت المرأة الحيض في كل شهر الى ثلاثة اشهر واما اذا زادت على الشهر بان لم تر الحيض في شهر منها فلا
بثلاثة اشهر لا الاقراء وان رأت فيها الحيض وهو يخالف ما هو المعروف بين الاصحاب ويستفاد من روايات زرارة ورواية سورة وعمار جميعا ولا يمكن
الجمع بينهما بما اشرنا اليه من روايات محمد بن مسلم وغيره من اختصاصها بالمستقيمة الحيض بدون ريبة حمل وورود روايات زرارة والروايتين في المسترابة
للتصريح في هذا الخبر بوجود الريبة والاكتفاء بثلاثة اشهر معها الا ان يقال الريبة فيه ليست بمعنى الريبة التي ذكرناها من ظهور علامة الحمل بانقطاع
الدم عنها او تخلف عادتها بل بمعنى الشك في حال المرأة بسبب ان عادتها ليست على مقياس العادة المعهودة بين النساء في الحيض في كل شهر وان كانت لها
عادة مستقرة بما زاد على الشهر ويحمل ذلك على من تخلفت عادتها بلا استقرار على عادة اخرى ولا يخفى بعدهما والاظهر ما ذكره الشيخ في الاستبصار حيث
قال الوجه في هذا الخبر انه اذا تأخر الدم عن عادتها اقل من شهر فذلك ليس لريبة الحمل بل ربما كان لعلة فلتعتد بالاقراء بالغا ما بلغ فان تأخر عنها
الدم شهرا فما زاد فانه يجوز ان يكون للحمل وغيره فيحصل هناك ريبة فلتعتد ثلاثة اشهر ما لم تر فيها دما فان رأت قبل انقضاء الثلاثة اشهر الدم كان حكمها
ما ذكرناه في الاخبار الاولة سواء وحاصله ان المراد انه متى ترى المرأة الدم في الشهر فلا ريبة فيها واما اذا تأخر الدم عنها ازيد من شهر فهو ريبة فلتعتد بالشهور
وان وجب بعد ذلك رعاية ما يجب رعايته في الاعتداد بالشهور من عدم رؤية الحيض في الثلاثة بقرينة الروايات الاخرى فتدبر **قوله** ولا فرق بين الزوجة
الكبيرة والصغيرة هذا هو المشهور بين الاصحاب وفي ط نقل الخلاف فيه عن بعض العامة وهو يؤذن بعدم الخلاف فيه بين الخاصة وقال ابن ادريس في سر
وفي الصغيرة نظر لان لزوم الحداد حكم شرعي وتكليف سمعي والتكاليف لا تتوجه الا على العقلاء وانما ذهب شيخنا ابو جعفر في مسائل خلافه الى ان
الصغيرة يلزمها الحداد ولم يدل على ذلك باجماع الفرقة ولا بالاخبار وهذه المسألة لا نص لاصحابنا عليها ولا اجماع انتهى واستجيب بان من قال بشمول الحكم للصغيرة
يقول بان التكليف بها متعلق بالولي فيجب عليه حملها عليه كما في نظائره ويستند في ذلك بعموم الادلة فيندفع ما اورده من النظر لكن لا يخفى ان حمل الاخبار
الحاكمة بوجوب الحداد على الزوجة على العموم بحيث يعم وجوبها في الكبيرة عليها وفي الصغيرة على وليها كانه ليس باظهر من تخصيصها بالكبيرة فالحكم للصغيرة
بمجرد ذلك العموم لا يخلو عن اشكال لا نص عليها بخصوصها ويمكن ان يكون نظر ابن ادريس ايضا الى ذلك فتدبر **قوله** الحامل والحائل فيكمل
ذلك في الحامل تمام المدة وهو ابعد الاجلين ويكفي في اربعة اشهر وعشرا ظاهر بعض عبارات الاصحاب كعبارة هذا الكتاب هو الاول لكن الاخبار
مطلقة في وجوب الحداد من غير تعيين لمدته وفي بعضها انه تحد اربعة اشهر وعشرا كرواية زرارة عن ابي جعفر قال ان مات عنها وهو غائب فقامت البينة
على موته فعدتها من يوم يأتيها الخبر اربعة اشهر وعشرا لان عليها ان تحد في الموت اربعة اشهر وعشرا فتمسك عن الكحل والطيب والاصباغ ورواية زرارة ايضا
عن ابي جعفر قال عدة المتوفى عنها زوجها اخر الاجلين لان عليها ان تحد اربعة اشهر وعشرا وليس عليها في الطلاق ان تحد وانت خبير بان الروايتين وان
لم تدلا على نفي الحداد فيما زاد على ذلك تماما تدلان على لزوم الحداد في هذه المدة وانه لذلك جعل عدتها ابعد الاجلين من حين بلوغ الخبر لكن
الغرض ان الروايات المصرحة بمدة الحداد هي هاتان الروايتان وهما لا تدلان على ازيد من ذلك فافهم واعلم انه لا فرق ايضا في الزوجة التي عليها الحداد
بين الدائمة والمتمتع بها لعموم الاخبار والفتاوى لكن لم يحضرني الان تصريح منهم بذلك وفي حسنة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله
عن المرأة يتزوجها الرجل متعة هل عليها العدة قال تعتد اربعة اشهر وعشرا اذا انقضت ايامها وهو حي فحيضة ونصف مثل ما يجب على الامة قال قلت
فتحد قال فقال نعم اذا مكثت عنده اياما فعليها العدة وتحد واذا كانت عنده يوما او يومين او ساعة من النهار فقد وجبت العدة كملا ولا تحد انتهى
اختلفوا في انه ان تركت الزوجة الحداد فهل تمت لكن هل يجب عليها استئناف العدة ام لا بل يكفي انقضاء المدة الاشهر هو الثاني للاصل ولان ادلة الحداد
لا تدل الا على وجوبه ولا منافاة بين الاثم بتركه وانقضاء العدة فيدخل في عموم الادلة الدالة على انقضاء العدة بعد المدة المضروبة كقوله تعالى فاذا بلغن
اجلهن فلا جناح عليهن فيما فعلن في انفسهن بالمعروف ونقل عن ابي الصلاح والسيد الفاخر في شرح الرسالة انه لا يحتسب من العدة ما لا يحصل فيه الحداد
من الزمان للاخلال بالمراد الشرعي فيحصل الامتثال ويجب الاستئناف وهو ضعيف ويمكن التمسك لهما ايضا بالاستصحاب ما لم يعلم انقضاء العدة ولم يعلم ذلك
بمجرد انقضاء المدة اذ لعل في الحداد ايضا مدخلا فيه وربما يؤيده ايضا الاخبار الدالة على ان العدة في الوفاة من حين بلوغ الخبر لانه يلاحظ فيها بالجملة فالاحداد

ان الملحوظ

لانه قال ان الحرة والامة كلتيهما اذا مات عنهما زوجهما سواء في العدة الا ان الحرة تحد والامة لا تحد وهذا هو الاقوى وذهب الشيخ في احد قوليه وجماعة الى وجوب
الحداد عليها لعموم قوله صلى الله عليه وآله لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وفيه مع سلامة السند انه عام
وذاك خاص فيجب التوفيق بينهما بتخصيص العام ولا حداد على غير الزوج مطلقا وفي الحديث دلالة عليه بل مقتضاه انه محرم والاولى حمله على المبالغة في النفي او
كراهته والمفقود اذا جهل خبره وكان لزوجته من ينفق عليها وجب عليها التربص الى ان يحضر او يثبت وفاته او ما يقوم مقامها وان لم يكن له ولي ينفق عليها ولا متبرع
فان صبرت فلا كلام وان رفعت امرها الى الحاكم بحث عن امره وطلبه اربع سنين من حين رفع امرها اليه في الجهة التي فقد فيها ان كانت معينة والا ففي الجهات الاربع
قوله لانه قال ان الحرة والامة سواء في العدة ظاهره مساواتهما في مقدار العدة كما هو مذهب البعض ولو اريد التطبيق على
مذهب المص فليحمل على المساواة في اصل وجوب العدة عليها ويخص الامة التي هي ام ولد لمولاها وعلى القول الآخر فليحمل على الاول لكن التأويل فيهما
انما يتاتى على ما رواه الشيخ حيث روى ذلك بلا ضميمة سابقة واما على ما رواه الكليني من انه تتمة كلام سابق فلا يجري فيها التأويل كما ستقف عليه
في مسألة عدة الذمية فانتظر **قوله** وفيه مع سلامة السند انه عام لا يخفى انه لا عموم فيه على ما نقله الشارح موافقا للفظ فكان كلام الشارح على تقدير

كغيرها من اماء الموطوءات من غير ولد فان عدتهن من وفاة المولى الواطي قرء واحد وهذا القول ليس ببعيد لمن لم يعمل بالخبر الموثق فانه خبر اسحق كما مر والاجود الاول
ولو مات سيدها وهي مزوجة من غيره فلا عدة عليها قطعا ولا استبراء وكذا لو مات بعدها وقبل دخوله نفي عدتها منه او استبرائها نظر من اطلاق النص باعتداد
ام الولد من موت سيدها وانتفاء حكمة العدة والاستبراء لعدم الدخول وسقوط حكم السابق بتوسط التزويج ولو اعتق السيد امته الموطوءة سواء كانت ام ولد
ام لا فثلثة اقراء لو طئها ان كانت من ذوات الحيض والا فثلثة اشهر ويجب الاستبراء للامة بحدوث الملك على المتملك وزواله عن الناقل باي وجه كان من وجوه
الملك ان كان قد وطئ بحيضة واحدة ان كانت تحيض وخمسة واربعين يوما اذا كانت لا تحيض وهي في سن من تحيض والمراد بالاستبراء ترك وطيها قبلا ودبرا

وجب العود اليه على الفور الا ان تكون في واجب كحج [illegible] كما يجوز لها ابتداؤه ولو كانت في سفر مباح او مندوب ففي وجوب العود ان امكن ادراكها
جزءاً من العدة او مطلقا او تخيير بينه وبينها لا اعتداد فيه [illegible]

وكذا الرجعية مع الفرض ومن اجل الفرض فان ذلك من شرائطه لا يجوز الفرض الا به لا لما نزل الخروج والاخراج فواجب قبل العدة ومع العدة
وقبل الطلاق وبعد الطلاق وليس هو من شرائط الطلاق ولا من شرائط العدة والعدة جائزة معه ولا تجب العدة الا مع الطلاق ومن اجل الطلاق
فهي من حدود الطلاق وشرائطه ثم قال وبعد فيعلم ان معنى الخروج والاخراج ليس هو ان تخرج المراة الى ابيها او تخرج في حاجة لها او في حق باذن
زوجها مثل مأتم او ما اشبه ذلك وانما الخروج والاخراج ان تخرج مراغمة او يخرجها زوجها مراغمة فهذا الذي نهى الله عز وجل عنه فلو ان امراة استاذنت
ان تخرج الى ابويها او تخرج الى حق لم يقل انها خرجت من بيت زوجها ولا يقال ان فلانا اخرج زوجته من بيتها انما يقال ذلك اذا كان على الرغم والسخط
على انها لا تريد العود الى بيتها ثم ذكر انهم يحضونها في الخروج الذي ليس على الرغم والسخط واجمعوا على ذلك وذكر لذلك شواهد من اشعارهم وقال ثم
قال وهذا كله يدل على ان هذا غير الخروج الذي نهى الله عز وجل عنه وانما الخروج الذي نهى الله عز وجل عنه هو ما قلنا ان يكون بغير وجه على
السخط والمراغمة وهو الذي يجوز في اللغة ان يقال انه خرجت من بيت زوجها وان فلانا اخرج امراته من بيته ولا يجوز ان يقال الخروج الذي ذكرنا
ان فلانة خرجت من بيت زوجها وان فلانا اخرج امراته من بيته لان المستعمل في اللغة هذا الذي وصفنا وبالله التوفيق هذه كلماته ملخصا والظاهر
موافقة ثقة الاسلام له فيها فانه عنون الباب بانه باب الفرق بين من طلق على غير السنة وبين المطلقة اذا خرجت وهي في عدتها او اخرجها زوجها
اكتفى منه بذكر كلام الفضل من غير رد عليه وبيان فرق آخر والظاهر انه قائل به ولا يخفى ان ما ذكره او لا ينطبق على ما ذكرنا اولا من الاحتمال في الاية الشريفة
وما ذكره ثانيا بقوله وبعد فليعلم ففيه شاذة الى ما ذكرنا ثانيا حيث قال على انها لا تريد العود الى بيتها وفيه زيادة وجه ثالث وهو ان
الاخراج والخروج لغة انما هو اذا كان على الرغم والسخط لا مع الرضا من الطرفين ولا يخفى ظهور الاخراج فيما ذكره واما في الخروج فدعوى ظهوره فيما
ذكره محل تأمل ثم كلامنا في جواب الشبهة التي اوردها وان كانت محل مناقشات لكن لا يتعلق الغرض بذلك ههنا وانما الغرض من ذكرها تحقيق الحال
في معنى الاية الكريمة الذي كما عرفت قد حصل ذلك بما اوردناه ثم لا يخفى انه على الاحتمال الذي ذكرناه يهدم كثير من الفروع المشهورة بين الاصحاب وهذا البناء
كوجوب السكنى بخصوص بيت الطلاق وحرمة نقلها منه بل يكون الواجب على الزوج اسكانها فيما شاء من المنازل اللائقة بحالها كما في زمن الزوجية
وكذا الواجب على الزوجة عدم خروجها من المنزل الذي عينه الزوج لها اذا كان على الشرائط الا باذن زوجها كما في زمن النكاح وبالجملة فحكمها ما في العدة
حكمها في ايام النكاح ويسقط باقي الفروع المذكورة ولعله لا ضير فيها لعدم ثبوت اجماع على شيء منها واما الاجبار على ما رايناه فليس فيها منها ازيد زيادة على
ما في الاية سوى ما نقلنا من موثقة سماعة فان فيها بعض الاحكام زيادة عليها كما لا يخفى ثم **قوله** وجب العود اليه على الفور هذا على ما حملوا
الاية الكريمة عليه واما على الاحتمال الآخر فيظهر حالها بالتامل ثم **قوله** الا ان يكون في واجب واجب مضيق كحج الاسلام واما الموسع كالنذر المطلق
فحكمه حكم المندوب كما صرح به في شرح الشرائع ثم لا يخفى ان بين عموم النهي عن الخروج والاخراج في العدة وبين عموم وجوب الحج معارضة وليس الحكم بتخصيص
الثانية اولى من العكس بل ربما يكون الامر بالعكس فانها مقيدة بالاستطاعة والمانع الشرعي كالعقلي فمع منعها شرعا عن الخروج يمكن ان يكون لا يصدق انها
تستطيع اليه سبيلا ويمكن ان يؤيد ذلك ايضا باطلاق ما سبق في موثقة سماعة وليس لها ان تحج حتى تنقضي عدتها فالحكم الاصحاب بجواز خروجها في الحج
الواجب ترجيح تخصيص العمومات الاولى كانه للاجماع عندهم ويؤيده ايضا ما رواه في التهذيب في الصحيح عن محمد بن مسلم قال المطلقة تحج وتشهد الحقوق وهي
باطلاقها تشمل الرجعية بل الظاهر منها ذلك لانها محل توهم حرمة الخروج فيها دون البائنة وهي وان كانت موقوفة لكن رواية محمد بن مسلم عن غير الامام بعيد
واحتمال ان يكون ذلك قول محمد بن مسلم نفسه ورواه عنه العلاء وان لم يكن بعيدا جدا لكن مع ذلك لا يخرج عن التايد الحكم لظهور ان فتواه ماخوذة عنهم عليهم السلام
ان الرواية وان كانت مطلقة تحمل على خصوص الواجب الذي وقع عليه الاجماع اذ لا يمكن تخصيص الاية بمجرد اطلاق هذه الرواية فيحصل الجمع بينها وبين
موثقة سماعة بحملها على المندوب هذا واما قوله وتشهد الحقوق فهو اما محمول على الواجب او على الاعم وهو تخصيص لعموم النهي عن الخروج في الاية
الكريمة على ما هو المشهور لكن الحكم به بمجرد هذه الرواية مشكل خصوصا لو حمل الحقوق على العموم كما هو ظاهرها ولعله لهذا لم يتعرض لها الاصحاب وخصوا
الحكم بالضرورة والاضطرار لكن في كلام بعضهم ما يشعر بتجويز الخروج لامثال هذه ايضا كما قال شيخنا اللمعة في المقنعة ولا تبيت المطلقة
عن بيتها الذي طلقت فيه ولا تخرج منه الا لحاجة صادقة ولا يخفى ظهوره فيما ذكرنا هذا نعم لو حملت الاية الشريفة على المنع من الخروج بدون اذن
الزوج فيحمل هذا على الشهادة باذنه ولا اشكال في الحكم ويمكن حمل الحج على ما يشمل المندوب ايضا باذنه وحمل موثقة سماعة المندوب بدون الاذن
وكذا لو حملت على المنع عن الخروج بالكلية يحمل هذا على الشهادة التي لا يستلزم الخروج في تمام العدة كما هو الظاهر من شهادة الحقوق ولا اشكال ايضا
لكن على الوجهين التخصيص بشهادة الحقوق كانه لرجحانها او ما يحمل على التمثيل وان ليس الغرض التخصيص بل المراد ان المنع عن الخروج ليس على اطلاقه فلا
منع من مثل ذلك فافهم واما ما رواه في الموثق عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول المطلقة تحج في عدتها ان طابت نفس زوجها فهي وان
كانت ايضا مثل الرواية السابقة مطلقة تشمل الرجعية بل الظاهر منها ذلك بل التقييد بقوله ان طابت نفس زوجها يوجب الحمل على الرجعية البتة اذ في
البائنة لا يتقيد بذلك لكن لا يخفى انه يوجب ايضا حمل الحج على المندوب اذ الخروج الى الحج الواجب لا يتقيد بذلك عندهم فهذا يؤيد القول بجواز
الخروج مع الاذن لكنها مخصوصة بالحج وهذا ما وعدناك هناك وعلى هذا يحمل ما سبق في موثقة سماعة من المنع عن الحج بعد الحمل على المندوب
مع الاذن ففي الواجب معه بطريق اولى واما بدونه فلا اذ ربما كان المنع عن الخروج في العدة عن الخروج بدون الاذن مطلقا فيجوز مع الاذن مطلقا ولا يجوز
معه مطلقا فالتعويل في تجويز الحج الواجب مطلقا كانه على الاجماع عندهم ثم هذا على تقدير حمل الاية والاخبار على العموم على ما حملوه واما على الاحتمال
الذي ذكرناه من ان المراد ان حكم زمن العدة حكم زمن الزوجية فالحكم بجواز الخروج الى الحج الواجب مطلقا والمندوب مع الاذن كما في زمن الزوجية

ظ لاحاجة له

او جبر من اطلاق النهي عن الخروج من بيتها فيجب عليها تحصيل الكون به دون من علم صدق النهي هنا لانها غير مستوطنة والشهرة في الحكم وانتفاء الفائدة
حيث لا تدرك جزءا من العدة كل ذلك مع امكان الرجوع وعدم الضرورة الى عدمه وكما يحرم عليه الاخراج لتعلق النهي بهما في الاية الا ان تاتي بفاحشة
مبينة ثم

ظ لاحاجة له الى شاهد آخر واما على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا من كون المنع عن الخروج بدون قصد العود فالظاهر ان من كان يمكنها ادراك العود الا ما بحيث
يمكنها الخروج الى بعض ايام العدة والعود الى بيتها في العدة فيجوز لها الخروج بدون حاجة الى دليل واما اذا كانت بعيدة بحيث يوجب الخروج
اليه الخروج عن البيت بالكلية وعدم العود في العدة ايضا فالحكم بجواز خروجها ايضا يحتاج الى مرجح لتعارض العمومات فيها من الطرفين فترجيح تخصيص
احدهما يحتاج الى مرجح فلا بد فيها من التمسك بالاجماع على ما ذكرنا **قوله** او جبر من اطلاق النهي لا يخفى ضعفه اولا لان النهي عن الخروج عنه لا يوجب
تحصيل الكون به نعم لو نهى عن الكون خارجا عنه اتجه القول بوجوب تحصيل الكون به اذا امكن ودعوى انه يفهم عرفا من النهي عن الخروج عن البيت
الامر بالعود اليه اذا كان خارجا لو سلم فانما يسلم فيما اذا كان خارجا لحاجة ونحوها لا فيما اذا سافرت عنه ولو سلم ففيما ادركت امكن الكون فيه
واما فيما لا يمكن ذلك فلا وبالجملة فالحكم بوجوب العود من السفر وان لم يمكنها ادراك جزء من العدة في البيت سخيف جدا ومع امكان ذلك ايضا
بعيد هذا على ما حملوا الاية عليه في المشهور او على الاحتمال الثاني الذي ذكرنا واما على الاحتمال الاول فحكمها حكم الزوجة فيجب عليها عدم الخروج
عن اذن الزوج ويستوي لها البيت وغيره مع الاذن فتدبر ثم ان هذا الحكم مختص بالمطلقة الرجعية كما اشار اليه المص ولا يشمل المطلقة البائنة ولا
المتوفى عنها زوجها وكانه لا خلاف بين الاصحاب فيه ويدل عليه وعلى الاول ما في التهذيب في الصحيح عن سعد بن ابي خلف قال سالت ابا الحسن موسى عليه السلام عن شيء
من الطلاق فقال اذا طلق الرجل امراته طلاقا لا يملك فيه الرجعة فقد بانت منه ساعة طلقها وملكت نفسها ولا سبيل له عليها وتعتد حيث شاءت ولا
نفقة لها عليه قال قلت اليس الله يقول لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن قال فقال انما عنى بذلك التي تطلق تطليقة بعد تطليقة فتلك التي
لا تخرج ولا تخرج حتى تطلق الثالثة فاذا طلقت الثالثة فقد بانت منه ولا نفقة لها والمراة التي يطلقها الرجل تطليقة ثم يدعها حتى يخلو اجلها
فهذه ايضا تقعد في منزل زوجها ولها النفقة والسكنى حتى تنقضي عدتها وموثقة ابي بصير عن احدهما عليهما السلام في المطلقة اين تعتد فقال في بيتها اذا كان
طلاقا له عليها رجعة ليس له ان يخرجها ولا لها ان تخرج حتى تنقضي عدتها وما في الفقيه من رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال المطلقة ثلاثا ليس لها نفقة
على زوجها ولا سكنى انما ذلك للتي لزوجها عليها رجعة ويدل عليه ايضا في خصوص المطلقة ثلاثا ما روي انه لا نفقة لها ولا سكنى كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
انه سئل عن المطلقة ثلاثا الها النفقة والسكنى قال احبلى هي قلت لا قال فلا ومثلها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام وموثقة سماعة مثلها وموثقة
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن المطلقة ثلاثا على السنة هل لها سكنى او نفقة قال لا وفي خصوص المختلعة ما رواه في الكافي في الموثق عن
رفاعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال المختلعة لا سكنى لها ولا نفقة وفي الموثق عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام قال في المختلعة قال عدتها عدة المطلقة وتعتد في
بيتها والمختلعة بمنزلة المباراة وعن زرارة قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن عدة المختلعة كم هي قال عدة المطلقة ولتعتد في بيتها والمباراة بمنزلة المختلعة ولا يذهب
عليك انه وان امكن المناقشة في دلالة الخبرين الاخيرين بخصوصهما لكن يندفع ذلك بملاحظة الخبر الاول ثم وعلى هذا فما ورد في بعض الاخبار كخبر الحلبي وموثقة
سماعة المتقدمتين وغيرهما من اطلاق المطلقة يحمل على الرجعية واما الاية الكريمة فصريحها ما يرشد بانها في الرجعية وهو قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا حيث فسر بانه لعله ان يبدو لزوجها في الطلاق فيراجعها وقد ورد هذا التفسير في بعض الاخبار ايضا واما الثانية وهي المتوفى عنها زوجها ان تعتد
في بيت زوجها او حيث شاءت قال حيث شاءت ثم قال ان عليا عليه السلام لما مات عمر اتى ام كلثوم فاخذ بيدها فانطلق بها الى بيته وموثقة عبد الله بن سنان
ومعوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام مثله وروايته في الموثق عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن المتوفى عنها زوجها تعتد في بيت تمكث فيه شهرا او اقل من
شهر ثم تتحول منه الى غيره ثم تمكث في المنزل الذي تحولت اليه مثل ما مكثت في المنزل الذي تحولت منه كذا صنيعها حتى تنقضي عدتها قال يجوز ذلك
لها ولا باس وما في التهذيب في الموثق عن عبد الله بن سليمان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن المتوفى عنها زوجها اتخرج الى بيت ابيها وامها من بيتها ان شاءت فتعتد
فقال ان شاءت ان تعتد في بيت زوجها اعتدت وان شاءت اعتدت في اهلها ولا تكتحل ولا تلبس حليا وموثقة عبد الله بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام
في المتوفى عنها زوجها اتحج وتشهد الحقوق قال نعم وموثقة عبيد بن زرارة ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن المتوفى عنها زوجها تخرج من بيت زوجها
قال تخرج من بيت زوجها وتحج وتنتقل من منزل الى منزل وحسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن المراة يموت عنها زوجها ايصلح لها ان تحج
او تعود مريضا قال نعم تخرج في سبيل الله ولا تكتحل ولا تطيب وموثقة ابن بكير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن التي يتوفى عنها زوجها اتحج قال نعم وتخرج
وتنتقل من منزل الى منزل وما في الفقيه من رواية عمار الساباطي انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن المراة يموت عنها زوجها هل يحل لها ان تخرج من منزلها في عدتها
قال نعم وتختضب وتدهن وتمتشط وتصبغ وتلبس المصبغ وتصنع ما شاءت بغير زينة لزوج وغيره بعده وفي خبر آخر قال لا باس بان تحج المتوفى عنها
زوجها وهي في عدتها وتنتقل من منزل الى منزل وغيرها ايضا في اخرى ورواية عبيد بن زرارة وليس للمتوفى عنها زوجها سكنى ولا نفقة هذا ما وجدنا
من الروايات في هذا الباب ولا يخفى دلالتها على ما ذكرنا مع كثرتها وتظافرها لكن قد وردت روايات اخرى ايضا تنافي تلك الروايات وتعارضها فمنها
ما يدل على ان حكمها حكم المطلقة كموثقة سماعة المتقدمة على ما في التهذيب فانها فيها وسالته عن المتوفى عنها زوجها اكذلك هي قال نعم ومثلها رواية
ابي العباس المنقولة في التهذيب كانها موثقة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المتوفى عنها زوجها قال لا تكتحل لزينة ولا تطيب ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا تخرج
نهارا ولا تبيت عن بيتها قلت ارايت ان ارادت ان تخرج الى حق كيف تصنع قال تخرج بعد نصف الليل وترجع عشاء ولعل هذا بناء على ان يكون المراد بالبيتوتة
الكون فيه الى نصف الليل فيجوز الخروج بعده كما ورد في المبيت بمنى ايضا وعلى انه اذا خرج بعد النصف يجوز لها الكون خارجا عنه الى العشاء ولكن
لا يجوز لها الخروج نهارا ابتداء او على ان الحق الذي تخرج اليه لا بد فيه من المكث بعد هذه المدة فيتعين عليها اختيار هذا الطريق او الخروج اول
الليل او النهار والله تعالى يعلم وما رواه في التهذيب بسند حسن بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن المراة المتوفى عنها زوجها وتكون في عدتها

عن ابي بصير

يجب بها الحد او تؤذي اهلها بالقول او الفعل فتخرج في الاول لاقامته ثم ترد اليه عاجلا وفي الثاني تخرج الى مسكن اخر يناسب حالها من غير عود والام
تثبت والاوجهان اجودها جواز ابقائها في الثاني للاذن في الاخراج منها مطلقا ولعدم الوثوق بتوبتها لنقصان عقلها ودينها ثم يجوز الرجعة
استمرت عليها والا اخرجت وهكذا ظاهر ان تفسير الفاحشة م

الخروج في حق فقال ان بعض ... النبي سئل فقال ان فلانة توفي عنها زوجها فتخرج في حق ينوبها فقال لها رسول الله اف لكن قد كنتن قبل ان بعث فيكن و
ان المراة منكن اذا توفي عنها زوجها اخذت بعرة فرمت بها خلف ظهرها ثم قال لا امتشط ولا اكتحل ولا اختضب حولا كاملا وانما امركن باربعة اشهر و
عشرا ثم لا تصبرن لا تمتشط ولا تكتحل ولا تختضب ولا تخرج من بيتها نهارا ولا تبيت عن بيتها فقالت يا رسول الله فكيف تصنع ان عرض لها حق فقال تخرج
بعد زوال الليل وترجع عند المسا فتكون لم تبت عن بيتها قلت له فتحج قال نعم وهذا الخبر صريح في ذلك البيتوتة وانما تتحقق الكون الى نصف الليل
واما تجويز الكون خارجة الى العشا فيحمل الوجهين المذكورين في سابقه ... ومنها ما يدل على المنع من خصوص البيتوتة في غير بيتها مثل ما رواه في
... الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سئلته عن المتوفى عنها زوجها ... لا تبيت عن بيتها وما رواه في ...

[illegible]

واعلم ان تفسير الفاحشة في العبارة الاولى وهو ظاهر الاية ومدلولها لغة هنا هو اعم منه ... وابيان ... الاية غير ظاهر ...

[illegible]

لكنه متم بين الاصحاب تردد في الحكم لما ذكرناه وله وجه ويجب الانفاق في العدة الرجعية على الامة كما يجب على الحرة اذا ارسلها مولاها ليلا ونهارا لتحقق به التمام التمكين كما يشترط ذلك في وجوب الانفاق عليها قبل الطلاق فلو منعها ليلا او نهارا او بعض واحد منهما فلا نفقة لها ولا سكنى لكن لا يحرم عليه ارسالها نهارا للخدمة وان توقفت عليه النفقة وانما يجب عليه ارسالها ليلا وكذا الحكم قبل الطلاق ولا نفقة للبائن طلاقها الا ان تكون حاملا فيجب لها النفقة والسكنى حتى تضع لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ولا شبهة في كون النفقة بسبب الحمل لكن هل هي له او لها قولان اشهرهما الاول

وقد حملها على الوجه الثاني هذا لكن على الوجهين الروايتان باعتبار سندهما لا تصلحان للاعتماد والحكم مجبر ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب فيندفع عن اشكال الجمع ما عرفت من اصالة بقاء النهي على الاطلاق ما لم يتيقن خروج شيء منه وعلى هذا فالحكم بجواز الاخراج مع البذاء والايذاء باعتبار دلالة الاية لا يندفع عن اشكال نعم ان قيل ان النهي عن الاخراج ليس باعتبار حق الله في العدة بل باعتبار بقاء الزوجية وان حكمها حكم الزوجة فمع البذاء والايذاء بحيث تكون ناشزا غير مستحقة للسكنى يجوز اخراجها بهذا الاعتبار ولعله يحتمل ان يكون تفسير الاية بهذا الوجه باعتبار علمه بان جواز الاخراج في هذه الصورة بهذا الاعتبار والله تعالى يعلم **قوله** لكنه متم بين الاصحاب بل ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع عليه لكنه نفسه في تفسيره بالوجه الاول نسبه الى الرواية كما نقلنا وعبارة الخلاف هكذا الفاحشة التي تحلل اخراج المطلقة من بيت زوجها ان تشتم اهل الرجل وتؤذيهم وتبذو عليهم وبه قال ابن عباس واليه ذهب الشافعي وقال ابن مسعود الفاحشة ان تزني فتخرج وتحد ثم ترد الى موضعها وبه قال الحسن البصري دليلنا عموم الاية واجماع الامة وايضا فان النبي اخرجت فاطمة بنت قيس لما بذت على بيت احمائها وشتمتهم فثبت ان الاية واردة في هذا المعنى فكان مرادة

للدوران وجودا وعدما كالزوجة ووجه الثاني انها لو كانت للولد لسقطت عن الاب بيساره كما لو ورث الحمل اخاه لابيه وابوه قاتل لا يرث ولا وارث غير الحمل ولوجبت على الجد مع فقر الاب لكون التالي فيهما باطل فالمقدم مثله واجيب بمنع بطلانه فيهما وتظهر فائدة القولين في مواضع منها اذا تزوج الحر امة وشرط مولاها رق الولد وجوزناه وفي العبد اذا تزوج امراة حرة وشرط مولاه الانفراد برق الولد فان جعلناها للحمل فلا نفقة على الزوج اما في الاول فلانه ملك لغيره واما في الثاني فانما لعبد لا يجب عليه نفقة اقاربه وان جعلناها للحامل وجبت وهو في الاول ظاهر

هي قلنا لا قال فلا ومثله رواية ابي بصير عن ابي عبد الله وموثقة سماعة كما نقلت هذا كله مع عدم ظهور خلاف فيها **قوله** للدوران وجودا وعدما ...

وفي الاخرى في كسب العبد او ذمة مولاه على الخلاف وتظهر الفائدة ايضا فيما لو كان النكاح فاسدا والزوج حر فمن جعل النفقة للعدة لها نفاها هنا اذ لا نفقة للمعتدة عن غير نكاح لزوجة ومن جعلها للحمل نعليه لانها نفقة ولده م

على الزوجة نفسها لكونها حرة فعلى التقديرين لا يجب على العبد واما على القول الثاني فلا يتفاوت الحال اصلا في صورة الاشتراط وعدمه في شيء من الفرضين فعلى التقادير يجب النفقة في كسب العبد او ذمة مولاه وهو ظ فالاولى عدم التعرض لهذا الاشتراط هيهنا كما فعله الشيخ في ط ولو قيد فالتقييد بعدم الاشتراط كان اولى اذح يظهر ثمرة الخلاف على كلا مذهبي القول الثاني كما لا يخفى بخلاف ذلك في صورة الاشتراط اذح لا يظهر ثمرته على المذهب سوى منهما اذ كلا القولين على المذهب يكون تمام النفقة في ذمة المولى لكن على القول الاول باعتبار ملكه للحمل وعلى القول الثاني على هذا المذهب باعتبار اذنه للعبد في التزويج ووجوب تحمل ما يجب عليه فافهم **قوله** وفي الاخرى في كسب العبد فان لم يكن للعبد كسب لا يبعد تعلقها بالفاضل او الجميع برقبة العبد او ذمة مولاه على ما فصلنا سابقا فتذكر واعلم ايضا ان في هذه الفروع مع القول الثاني ابقاء لعموم الاية والاخبار على حاله اما في الفرض الاول فظ اذ لا يلزم منه تخصيص فيهما على القول الثاني بخلاف القول الاول اذ لا بد عليه من تخصيصهما بما اذا لم تكن الزوجة امة على الشرط المذكور واما في الفرضين الاخرين فلان الظ من الاية الكريمة وكثير من الاخبار وصريح بعضها وجوب الانفاق على الزوج وظ ان الانفاق على القول الثاني كان انفاق المولى باعتبار انها في عدة عبده في حكم انفاق العبد كما في نفس الزوجة وان تعلق بكسبه فالامر اظهر فلا يلزم تخصيص في الاية والاخبار بخلاف ذلك على القول الاول اذ في بعض الصور لا نفقة على الزوج ولا على مولاه كما اذا تزوج بحرة ولم يشترط رق الولد وفي بعضها وهو ما اذا تزوج بالامة بدون الشرط لا يجب التمام على الزوج ولا على مولاه وانما يجب على المولى بعض وفي بعضها وهو ما اذا تزوج بالحرة او الامة مع الشرط وان وجبت على المولى لكن ليس ذلك ولا في صورة الانفاق لبعض من جانب العبد حتى يكون في حكم انفاقه بل باعتبار ملكه الحمل فيلزم تخصيص الاية والاخبار فقط ثم اعلم ان ما ذكره في هذه الفروع مبني على انه اذا كانت النفقة للحمل ويكون الحمل مما يجب انفاقه يكون حكمه حكم المنفصل فاذا كان ملكا يجب الانفاق على مالكه لا على ابيه واذا كان ابوه مملوكا لا يجب عليه نفقته كالمنفصل في الموضعين وفيه تامل اذ يجوز ان يختص الحمل بوجوب انفاقه على ابيه وان كان مملوكا كما هو مقتضى النصوص على هذا القول لا مالكه لعدم النص عليه وعلى هذا فما ذكره في الموضع الاول من انه اذا شرط مولى الحرة رق الولد وجوزناه فالنفقة عليه لا على الزوج ثم وكونه ملكا لغيره لا ينافي ذلك اذ لا تم وجوب نفقته على المالك ما لم ينفصل وكذا ما ذكره في الفرع الثاني من انه ان جعلناها للحمل فلا نفقة على الزوج لان العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه ثم ايضا لا نسلم ان العبد لا يجب عليه نفقة اقاربه بعد الانفصال واما الولد الذي لم ينفصل فلا نم عدم وجوب نفقته عليه اي على سيده او في كسبه كما هو مقتضى عموم الاية والاخبار ويؤيد ما ذكرنا ان الشيخ ره في ط مع قوله بان النفقة للحمل وتفريعه جميع هذه الفروع قال في موضع اخر منه العبد اذا تزوج بحرة ملك ثلث تطليقات واذا تزوج بامة ملك تطليقتين عندنا وقال قوم لا يملك الا تطليقتين مط فالحرة تبين بالثالثة والامة بالثانية عندنا وعند المخالف تبين بالثانية على كل حال فاذا ابانت فان كانت حائلا فلا نفقة لها واذا كانت حاملا فمن قال ان النفقة لاجل الحمل لها قال لها عليه لان العبد ينفق على زوجته ومن قال للحمل قال لا نفقة عليه لان العبد لا يجب عليه نفقة ذوي ارحامه وقد مضى ان على مذهبنا ان النفقة للحمل فعلى هذا لا نفقة عليه ان قلنا ان طلب النفقة لعموم الاخبار في ان الحامل لها النفقة كان قويا انتهى وكذا ما ذكره من انه في الفرض الاول اذا شرط مولاها الانفراد برق الولد يكون تمام النفقة عليه انه لم يشترط تكون مشتركا بين السيدين ثم انما هو على تقدير كون الحمل حكمه حكم الولد المنفصل وهو مم وكذا ما ذكره في الفرض الثاني من انه اذا شرط مولاه رق الولد يكون النفقة عليه ثم والسند ما ذكرناه ولو قيل ان المراد من الخلاف في ان النفقة للحامل او للحمل محصله ان الانفاق هل هو للحامل باعتبار خصوصيتها او للحمل بمعنى ان الحمل ايضا مما يجب انفاقه كالمنفصل وحكمه حكم المنفصل والحكم بوجوب الانفاق على الزوج مع البنوة بهذا الاعتبار ح فيتفرع عليه ما ذكره وما ذكره من الاحتمال ايضا من الاحتمالات كون الانفاق للحامل لا للحمل اذ المراد بكون الانفاق للحمل هو ما ذكرنا من كون الحمل حكمه حكم المنفصل مط فهو القول بكون الانفاق للحمل ضعيف جدا اذ بمجرد الحكم بوجوب الانفاق للزوج على الحامل في الاية والاخبار كيف يمكن الحكم بانه للحمل وان حكم الحمل حكم المنفصل مط حتى انه اذا وجب انفاق الحمل ايضا عليه مع ما فيه من المنافاة لعموم الاية والاخبار نعم لو كان الخلاف في ان هذا الانفاق الذي هو مدلول الاية والاخبار هل هو للحامل او للحمل لكان كل منهما محتملا لكن ح لا يتم ما ذكره من الفروع نعم يتفرع عليه بعض الفروع الاخرى كما سيجيء فانتظر **قوله** وتظهر الفائدة ايضا في هذا ايضا من الفروع الى ما ذكرها الشيخ في ط وحكم بان الاقوى فيه ثبوت النفقة عليه وقد ظهر مما قررنا سابقا ان قوله ومن جعلها للحمل فعليه انما يتم اذا استفيد من الاية والاخبار كون الانفاق للحمل وان حكمه حكم المنفصل مط وقد عرفت ضعفه جدا واما اذا لم يقل به فيكون الانفاق للحمل في النكاح الصحيح كالحمل عليه لاية والاخبار لا يستلزم وجوب الانفاق على هذا الحمل وان وجب الانفاق عليه بعد الانفصال فافهم وقد ذكر في شرح يع فروعا اخرى ايضا منها انه لو لم ينفق عليها حتى مضت مدة العدة المجموع فمن قال بوجوبها للحمل لا يجب قضاؤه الان نفقة الاقارب لا تقضى ومن قال انها لها وجب القضاء لان نفقة الزوجة تقضى واورد عليه ان القضاء انما هو للزوجة وفيه منع ويمكن الجواب بان النفقة حق مالي الاصل فيه وجوب القضاء وخروج القريب من ذلك بالدليل خارج لانه معونة لسد الخلة فيبقى الباقي على الاصل ومنها لو كانت ناشزا حال الطلاق او نشزت بعده فعلى القول بان النفقة لها تسقط لان المطلقة حيث تجب نفقتها يكون حكمها حكم الزوجة تسقط نفقتها بالنشوز كما تسقط نفقة الزوجة وبه يجب على القول بانها للحمل لا تسقط ومنها لو ارتدت بعد الطلاق فتسقط نفقتها على الثاني دون الاول ومنها ضمان نفقة الماضية فيصح على الثاني دون الاول لاستقرارها في ذمة الزوج وعلى الثاني فيصح الضمان عنه دون الاول لا يخفى ان هذا من فروع ما ذكره من وجوب القضاء على الثاني دون الاول فلا يحسن جعله فرعا على حدة ومنها اذا مات الزوج وهي حامل فعلى الاول يسقط لان نفقة القريب تسقط بالموت وعلى

الحمل به

ولو انهدم المسكن الذي طلقت فيه او كان مستعارا فرجع مالكه في العارية او مستاجرا انقضت مدته اخرجها الى مسكن يناسبها ويجب تحري الاقرب الى المنتقل عنه فالاقرب اقتصارا على موضع الضرورة وظاهره كغيره انه لا يجب تجديد استعارة ثانيا او ان امكن وليس ببعيد وجوبه مع امكانه تحصيلا للقرب حسب الامكان وقد قطع في ير بوجوب التحري للاقرب هو الظ تحصيل بنفسه اولى وكذا لو طلقت في مسكن لا يناسبها اخرجها الى مسكن اخر مناسب متحريا للاقرب فالاقرب كما ذكر ولو مات فورث المسكن جماعة لم يكن لهم قسمته

الثاني قولان يابنان وسنفصل القول في هذا الفرع والتفريع ان شاء الله تعالى ومنها لو ابرأته على النفقة الحاضرة كما بعد طلوع الفجر من نفقة يوم سقطت على الثاني دون الاول لما سبق من ثبوتها للزوجة بذلك دون القريب هو ان شاء الى ما ذكره بعد ذلك من ان المفهوم من نفقة الزوجة القيام بحاجتها وسد خلتها فالواجب عليه ان يدفع اليها يوما بيوما اذ لا وثوق باجتماع الشرائط في باقي الزمان والحاجة تندفع بهذا المقدار فيجب دفعها في صبيحة كل يوم اذا طلع الفجر ولا يلزمها الصبر الى الليل ليستقر الوجوب لتحقق الحاجة قبله ولانها تحتاج الى الطحن والخبز والطبخ اذ الواجب عليه دفع الحب ومؤنة اصلاحه لا عين الماكول هيئا عملا بالعادة فلو لم يسلم عليها اول النهار لم تنله عند الحاجة انتهى وفيه تامل اذ لا يلزم من عدم لزوم الصبر الى الليل لتحقق الحاجة قبله وجوب الدفع صبيحة كل يوم بل الظ انه لا يجب عليه دفع شيء منها الا وقت الحاجة اليه عادة لا صبيحة كل يوم فلو دفع عين الماكول يجب دفعها في وقت الحاجة اليه عادة ولو دفع ما يحتاج الى الاصلاح وامكنها اصلاحه كان من اهله يجب دفعه قبله بقدر ما يتيسر لها عادة اصلاحه لكن وجوب التقديم عليه ح وجوب شرطي لا شرعي اذ لا يلزم عليه دفع ذلك بل يمكنه دفع عين الماكول ثم لا وعلى هذا فالحكم بوجوب دفع النفقة عليه صبيحة كل يوم وجوبا شرعيا مما لا وجه له ولا يخفى ان نفقة الاقارب ايضا كذلك ولا فرق بينهما في هذا المعنى لكن ما ذكره من ثمرة الخلاف لا يتوقف على ما ذكره بل يكفي فيها ان يقال انه اذا ابرأته عنها وقت الوجوب وهو وقت الحاجة على ما ذكرنا سقطت على الثاني لانه ابراء مما ثبت له الحق فيه دون الاول لانه ابراء مما لم يثبت له الحق فيه ومنها لو سلم اليها نفقة ليوم فخرج الولد ميتا في ذلك اليوم فان قلنا انها لها لا تسترد ويحتمل استردادها على التقديرين والاحتمال الذي اشار اليه كانه باعتبار ان الانفاق على الحامل انما يجب لحال الحمل وعلى هذا فيمكن ان يقال ان وجوب الانفاق عليها صبيحة كل يوم انما هو مبني على الظ من بقاء الحمل فبعد خروجه يعلم عدم وجوبه في نفس الامر فيسترد ثم ما ذكره بناء على ما حققه واما على ما ذكرنا فينبغي ان يقال اذا سلم اليها نفقة وقت الحاجة اليها فخرج الولد عند فعل صرفها لم يسترداه وعلى الوجهين لا حاجة الى تخصيص الخروج بالخروج ميتا كما لا يخفى ثم الظ انه يتفرع ايضا على القولين جواز الاسترداد والنفقة المدفوعة اليها اذا لم تصرفها وان انقضت مدتها الضرورية لها بان عاشت من مال نفسها او بنفقة ثالث على القول بانها للحمل وعدم جواز الاسترداد على القول بانها لها فان النفقة على الاقارب ليس على وجه التمليك بل للامتاع فاذا تمتع بنفقة اخرى يجوز الاسترداد ما اعطاها بخلاف نفقة الزوجة فانها على وجه التمليك فلا يسترد الا اذا دفع اليها نفقة مدة وخرج عن الزوجية قبل انقضائها فيجوز استرداد ما بازاء المدة الباقية لا التي مضت وان لم يصرفها فانه يرد منها وجوب القطع ان قلنا انها للحامل دون الحمل ويحتمل الوجوب مط لانها منفق عليها حقيقة على القولين بكيفية لا يجب تخرطها ولا يخفى قوة ما ذكره من الاحتمال ولو تلفها منها بعد قبضها وجب بدلها ان قلنا للحمل ولم يفرط ولو قلنا للحامل يجب لا يخفى انه في صورة التفريط بل فيما اتلفته نفسها ايضا يمكن عدم وجوب البدل عليه اذا كانت للحمل لان الواجب عليه الانفاق عليه لم يحصل بدفعه اليها فلا وجه لسقوطه عنه نعم عليها ضمان ما فرطت فيه او اتلفته فمع يسارها يمكن جبرها على الانفاق على نفسها الى ان ينقضى مع اعسارها ثبت في ذمتها الى ان ايسرت ويمكن ان يقوى في الجميع انه لم يوم الا بالانفاق عليهن ولو للحمل فقد حصل الامتثال فلا يجب البدل ثم هذه هي الفروع التي ذكرها في شرح يع وقال لم اعثر لك من الفوائد المترتبة على القولين ولعل بينهما ما اذا اعتق الحامل واستثنى الحمل فعلى الاول يجب على المالك الانفاق عليها للحمل وعلى الثاني لا يجب فيها ما اذا بيع الحامل واستثنى الحمل اذا جوزناه كما هو المشهور فلو كانت النفقة للحمل يجب على البائع الانفاق له ولو كانت لها لم يجب لكن ح كما يجب انفاق الحمل على البائع كذا يجب انفاق الحامل على المشتري فيها الحكم بالسقوط عن احدهما او بالاشتراك بينهما لم اقف في كلامهم على التعرض لذلك ثم هذا بناء على ما فرعوا عليه الفروع السابقة من انها اذا كانت للحمل كان حكم الحمل حكم المنفصل مط واما على ما ذكرنا من انه على القول الاول ايضا لا نحكم الا بوجوب الانفاق على الحمل في هذه المدة لا مط فيسقط الفرعان ثم **قوله** ولو انهدم المسكن هذا واكثر الفروع التي ذكرت بعده بناء على ما هو الظ من حمل الاية والاخبار على المنع عن الاخراج عن خصوص البيت الذي طلقت وهي فيه واما على تقدير الحمل على الوجوب الاسكان كما في الزوجة فيسقط كلها اذح يجوز الاخراج الى مسكن يناسبها وان لم ينهدم ولم يكن مستعارا او مستاجرا انقضت مدتها وكذا لا يجب تجديده مع الامكان ولا تحري الاقرب فالاقرب وكذا الاخراج الى مسكن اخر مناسب لا يتوقف على كون الاول غير مناسب ولا يجب تحري الاقرب فالاقرب فتدبر **قوله** ولو مات فورث المسكن جماعة هذا الحكم ذكره الشيخ ره في ط وعبارته فاذا طلق زوجته فاستحقت السكنى في منزل المطلق له ثم مات المطلق في اثناء العدة وورثه جماعة من الورثة فليس لهم ان يقتسموا الدار حتى تنقضي عدة المطلقة لانها استحقت السكنى في الدار على الصفة التي هي عليها فاذا اقتسمت كان في قسمتها ضرر عليها فلم يجز ذلك كما لو اكرى جماعة دارا من رجل ثم ارادوا قسمتها لم يكن لهم ذلك لان المستاجر استحق منفعتها على صفتها وفي قسمتها ضرر وعليه انتهى مع انه قال فيه ايضا بعد هذا بلا فصل ان المتوفى عنها زوجها لا تستحق النفقة بلا خلاف ولا تستحق عندنا السكنى وقال بعضهم اي بعض العامة تستحق ولما كان بين الحكمين منافاة حمل جماعة من الاصحاب كالمص ره ونقله المحقق والعلامة الحكم الاول على ما اذا كانت الزوجة حاملا وقيل بالسكنى لها مع موته كما ذهب اليه الشيخ ره في ية واورد عليه الش في شرح يع بانه على القول بوجوب نفقتها اذا كانت حاملا كما ذهب اليه الشيخ فانما يجب من نصيب الحمل على ما صرح به الشيخ والرواية التي هي مستند الحكم لا من مال الميت مط والغرض في المسئلة تعلقها بالوارث وح فلا ينفذ بحق السكنى على ارثهم من المسكن اذ لا حق لها في نصيبهم بل في نصيب الحمل منحاصة فلا يتم تقديمها بالمسكن مط ولا تفريع عدم جواز القسمة بل غايته ان تطلب السكنى من حق ولدها كما تطلب النفقة وذلك لا يختص في مسكن الطلاق وانما هذا حكم مختص بالمطلقة حيث تستحق ذلك على الزوج قال في الاصل في هذه المسئلة ان مذهب بعض الشافعية وجوب السكنى في عدة الوفاة كما تجب في غيرها من العدد البائنة والرجعية ولا يختص بالرجعية كما يذهب اليه اصحابنا وجعلوا حق السكنى من التركة وعليه يتفرع ما ذكره هنا فانا تبعهم الشيخ

حيث تنافي القسمة سكناها لسبق حقها الا مع انقضاء عدتها هذا اذا كانت حاملا وقلنا لها السكنى مع موته كما هو احد القولين في المسألة

في العبارة من غير تقييد بما يناسب مذهبه في تبديها المقا العبارة بكونها حاملا او ذلك يتم في استحقاق اصل السكنى لا في صنعها للفرق بين سكنى
المطلقة والمتوفى عنها زوجها الحامل على ما رايته انتهى ولا يبعد ان يكون بناء حكم الشيخ على ان المطلقة الرجعية اذا مات عنها زوجها لم يسقط حقها من
النفقة والسكنى استصحابا لما ثبت حتى يثبت خلافه وما ذكره من ان للمتوفى عنها لا نفقة ولا سكنى لها عندنا يحمل على ما اذا لم تكن مطلقة رجعية وح
فلا حاجة الى التقييد بالحامل ولا يتوجه عليه اشكال الله الا ان يثبت الاجماع على انه تسقط النفقة والسكنى للمطلقة ايضا بعد الموت والله تعالى يعلم
قوله حيث تنافي القسمة سكناها اي على الوجه اللائق بحالها وان لم تناف سكناها مطلقا واما اذا فرض السكنى اذا عليها بحيث يمكنها السكنى
في بعض الاقسام بلا تفويت شيء من حقها فلا منع من القسمة كما اشار اليه الشارح سابقا ان المنزل ان كان فوق حقها فللزوج اخراجها الى المناسب مع
انه هيهنا لا يلزم الاخراج بل يمكن ان تسكن في بعض الاقسام بلا اخراج ولا يبعد حمل ما اطلقه الشيخ ايضا على هذا فانه كما نقلنا قيد بقوله تحكم
السكنى في منزل المملوك له وفيما كان زائدا عليها لا يستحق السكنى فيه بل في بعضه هذا ويمكن ان يكون غرض الشارح الاشارة الى ما ذكره في شرح نع من
انه لا يمكن قسمتها اذا ترتب عليها تغيير صورتها باقامة الحدود والجدران اما لو اراد التمييز بخطوط ترسم من غير نقض بنائه فلا منع منه **قوله**
كما هو احد القولين في المسألة المشهور بين متاخري الاصحاب انه لا نفقة للمتوفى عنها زوجها سواء كانت حاملا او حائلا وقال الشيخ في ية انها اذا كانت حاملا
انفق عليها من نصيب ولدها الذي في بطنها ونقله العلامة في لف عن ابن الجنيد والصدوق في الفقيه والمقنع وابي الصلاح وابن البراج وابن حمزة ايضا
وقال الشيخ في ط المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها حاملا كانت او حائلا بلا خلاف وقال بعض الصحابة انها اذا كانت حاملا كان لها النفقة وروى
اصحابنا ان لها النفقة اذا كانت حاملا من نصيب ولدها الذي في بطنها وهذا يحتمل وجهين احدهما وهو الاظهر ان يكون مراده بما ذكره ا
وادعى عدم الخلاف فيه اي بين الاصحاب هو عدم ثبوت النفقة لها من اصل التركة فلا ينافي ما نسبه ثانيا الى الرواية ولا ان يكون مقتضى الرواية
مذهبا له كما اختاره في ية وثانيهما ان يكون مراده عدم الخلاف بين الاصحاب في انه لا نفقة لها مط ومراده بذكر الرواية الاشارة الى ورود رواية بخلاف
ما اتفقوا عليه ثم ما اختاره في النهاية وذهاب بعض الاصحاب اليه كانه لا ينافي ذلك اذ مثله في كتبه ليس بعزيز وكيف كان فالسكنى في حكم
النفقة هذا حجة القول الاول ما رواه في في ويب في الحسن بابرهيم عن الحلبي عن ابي عبد الله انه قال في الحبلى المتوفى عنها زوجها انه لا نفقة لها
ما رواه فيهما عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله وما رواه في يب عن زرعة عن سماعة عنه وحجة القول الثاني ما رواه في في ويب والفقيه عن ابي الصباح
الكناني عن ابي عبد الله قال المرأة الحبلى المتوفى عنها زوجها ينفق عليها من مال ولدها الذي في بطنها ولا يخفى انه وان امكن الجمع بين الروايات بحمل
الاولى على انه لا نفقة لها من اصل التركة فلا ينافي هذه الرواية لكن اثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل بهذه الرواية مع ان في سندها محمد
الفضيل والظاهر انه الضعيف ومحمد بن الحسين في التركة مشكل جدا خصوصا مع معارضتها لظاهر الروايات الاولى مع ان فيها ما هو ابح سندا ومنها ما يتفق
معها في السند وهو رواية ابي الصباح وروى في في ويب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما قال المتوفى عنها زوجها ينفق عليها من ماله وهذه الرواية
بظاهرها ينافي كلا من المذهبين وجمع الروايات وحملها الشيخ في كتابي الاخبار على انها ينفق عليها من مال الولد اذا كانت حاملا قال ان الولد وان لم
يجر له ذكر جاز لنا ان نقدر لتمام الدليل عليه كما يقدر في مواضع كثيرة من القرآن ثم استشهد برواية ابي الصباح التي نقلناها اولا وهو ما رواه
في الصحيح عن احدهما قال سألته عن المتوفى عنها زوجها الها نفقة قال لا ينفق عليها من مالها ولا يخفى انه وان امكن الجمع بين الروايات بحمل الاولى
على الحامل على ما ذكره الشيخ والثانية على غيرها لكن اثبات الحكم المخالف للاصل بمجرد احتمال هذا الجمع مع بعده جدا وضعف سند الرواية التي
لم في غاية الاشكال على انه لا يبعد ان يكون من مالها موافقا للرواية الاخرى فحرفته من احد من الرواة او الناسخين الى ماله ومثل هذه التصحيفات
ان يدل في الاخبار اكثر من ان يحصى وايضا يمكن حمل الصحيحة الاولى على التقية لموافقتها لمذهب بعض العامة كما ظهر مما نقلنا عن ط ويمكن حملها ايضا على
المطلقة الرجعية التي توفي عنها زوجها بناء على الاحتمال الذي ذكرنا في توجيه كلام الشيخ من ثبوت النفقة وفيها من مال الزوج للاستصحاب ثم ما رواه
في الفقيه ويب عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلم قال في نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها من جميع المال حتى تضع ومع ضعفها بالسكوني العامي
كما مر انه يحمل اما على التقية وهو على الاظهر المطلقة الرجعية التي توفي عنها زوجها على الاحتمال الذي ذكرنا في توجيه كلام ط وح يحمل على انه مخصوص به
هذا القول في الحامل لان المهارع خلافه ويحمل ايضا على مال الولد ويكون ذكر الجميع للاشارة الى انها من جميع مال ولدها لا من خصوص نصيبه من تركة
ابيه وحملها الشيخ في يب على ان يكون محمولا على الاستحباب اذا رضي الورثة بذلك او على ان يكون الوجه فيه ان ينفق عليها من جميع المال لان نصيب الحمل
لم يتميز بعد وانما يتميز اذا وضعت فيعلم اذكر هو ام انثى فيعزل ماله فاذا تميز اخذ منها ما انفق عليها ورد على الورثة وقال ابن ادريس في ئر لا
نفقة للمتوفى عنها زوجها اذا كانت حائلا بلا خلاف وان كانت حاملا انفق عليها عند بعض اصحابنا من مال ولدها الذي يعزل له حتى تضع على ما
روي في بعض الاخبار وذهب اليها شيخنا ابو جعفر في جميع كتبه والذي يقوى في نفسي ويقتضيه اصول مذهبنا انه لا ينفق عليها من المال المعزول لان
الانفاق حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل ان لا انفاق وايضا النفقة لا تجب للوالدة الموسرة وهذه الام لها مال فكيف تجب النفقة عليها
فان كان على المسألة اجماع منعقد من اصحابنا قلنا به والا بقينا على نفي الاحكام الشرعية الا بادلة شرعية وما اخترناه وحررناه مذهب شيخنا
محمد بن محمد بن النعمان المفيد في كتابه التمهيد فانه قال ان الولد انما يكون له مال عند خروجه الى الارض حيا فاما وهو جنين فلا يعرف له من جوده
فلا ميراث له ولا مال على الايقان فكيف ينفق على الحبلى من مال من لا مال له لولا السهو في الرواية او الادخال فيها انتهى وما ذكره ابن ادريس
من التمسك بالاصل متجه واما ما ذكره من ان النفقة لا تجب للوالدة الموسرة ففيه ان الانفاق ربما كان للحمل لا للحامل فيندفع ما ذكره واما ما نقله

من شيخنا

واشهر الروايتين انه لا نفقة للمتوفى عنها ولا سكنى مطلقا فيبطل حقها من المسكن وجمع في الخ بين الاخبار بوجوب نفقتها من مال الولد لا من مال المتوفى
والا تكن حاملا او قلنا لا سكنى للحامل المتوفى عنها جازت القسمة لعدم المانع منها ح وتعتد زوجة الحاضر من حين السبب الموجب للعدة من طلاق او فسخ
وان لم تعلم به وزوجة الغائب في الوفاة من حين بلوغ الخبر لموته وان لم يثبت شرعا لكن م

من شيخنا المفيد من ان الجنين لا مال له فيندفع بما اشار اليه ابن ادريس من ان المراد بمال الولد ما يعزل له من النصيب احتياطا فانه يعزل له ميراث الا مشروطا
بوضعه حيا فان ولد حيا فذاك والا ذهب ما انفق من الجميع كما لو انفق على الولد المنفصل ثم مات وبقي المال للباقي الورثة وربما يحمله الوصي الرواية
لكان الامر فيما ذكره هيهنا فليس الكلام الا في ذلك وقال العلامة في لف بعد نقل ما نقلناه عن ابن ادريس والتحقيق ان نقول ان جعلنا النفقة
للحمل فالحق ما قاله الشيخ وان جعلناها للحامل فالحق ما قاله المفيد انتهى وكان مراده ان النزاع هيهنا ينبغي ان يتفرع على الخلاف في الاية الشريفة ان النفقة
هل هي للحمل او للحامل فان كان للحمل الحمل مما يجب نفقته فالحق ما اختاره الشيخ في ية من وجوب الانفاق عليه من نصيبه فانه اذا وجب الانفاق عليه
كالمنفصل فليس شيء اولى به من نصيبه كما في المنفصل والرواية تصلح ح مؤيدا للحكم وان كان للحامل فالحق ما قاله المفيد اذ لا يمكن الحكم بوجوب الانفاق
على الام من مال ولدها بمجرد هذه الرواية مع عدم صحة سندها وهذا ايضا مثل الفروع التي ذكرنا انها مبتنية على جعل القول بانها للحمل على
ان الحمل حكمه حكم المنفصل مط وقد عرفت ما فيه وانه لا يلزم من الحكم بوجوب انفاق الاب على الحمل الحكم بوجوب الانفاق عليه مط حتى من
ما لكه كذا او من نصيبه على ان الام ايضا مما يحتاج الى النفقة كالولد ونفقتها على نفسها فالحكم للحامل بوجوب كل النفقة من مال الولد لتسقط
عن الام يحتاج الى مستند يصلح للاعتماد وما لا يرجى له هذا واما ما ذكره السيد المحقق في شرح النافع من ان ما ذكره بعيد عن التحقيق اذ ليس في
الروايات المتضمنة لهذا الحكم دلالة على ان النفقة للحمل بوجه وانما المستفاد منها انه ينفق على الحامل من نصيب الحمل فان وجب العمل بها
تعين المصير الى هذا الحكم مط وان رددنا اما لقصورها من حيث السند او الدلالة او لما ذكره المفيد من ان الحمل لا مال له وجب نفي هذا
الحكم راسا كما ذكره المفيد وابن ادريس اما التفصيل فلا وجه فلا يخفى عليك ما فيه بعدما قررنا من مراد العلامة فان مراده كما ذكرنا انه
قيل في تلك المسألة بان النفقة للحمل فهو يكفي للحكم بوجوب النفقة هيهنا ايضا من نصيبه وان لم تكن رواية فكيف معها وان قيل انها للحامل لا
يمكن الحكم بالوجوب هيهنا اذ لا يستفاد ذلك ح من الاية الكريمة والرواية لعدم صحتها لا تنهض حجة وعلى هذا فالقول انه ليس في الروايات المتضمنة
لهذا الحكم دلالة على ان النفقة للحمل بوجه لا يضر بالتفصيل الذي ذكره بل بعد ما حقق في تلك المسألة ان النفقة للحمل حكم هيهنا ايضا بانها
له ولا يلزم ما استفاده ذلك من هذه الروايات وان اراد ان الروايات لا يمكن حملها على ان النفقة للحمل لتصريحها بانه ينفق على الحامل فضعفه ظ
اذ الانفاق على الحامل يحتمل ان يكون لها لنفسها وان يكون لحملها وكونه بحيث لا يمكن الانفاق عليه بالاستقلال فلذا ينفق عليها لكن كما ذكرنا
سابقا فذكره بعدها انه طريقا الاقوال في هذه المسألة على ان تفريعها على نفقة الحامل على ما نقلنا من شرح نع في الفروع التي ذكرها من انه اذا
مات الزوج وهي حامل فلو كانت للحمل تسقط لسقوط نفقة القريب بالموت ولو كانت للحامل فقولان محل تامل اذ القول بانها للحمل يوجب سقوط
النفقة من اصل التركة لا من نصيب الولد والقولان من الاصحاب هما السقوط وثبوتها من نصيب الولد فكونها للحمل لا يوجب الحكم بالسقوط الا ترى الشيخ
مع قوله بانها للحمل ذهب الى الثبوت فالظ في التفريع ما ذكرنا نعم على طريقة العامة وهي السقوط والثبوت من اصل التركة يمكن ان يقال انه مبني على القولين
فعلى الاول تسقط وعلى الثاني يحتمل الثبوت والسقوط ان يكون الخلاف في كل منهما قولا فتدبر **قوله** واشهر الروايتين اه لا يخفى ما في كلامه هيهنا
من الايجاز المخل حيث اشار الى احد القولين ولم يبين ان النفقة والسكنى منه هل هي من اصل التركة او من مال الولد بل ظ كلامه انها من التركة مع انه ليس كذلك
ثم طوى ذكر القول الثاني وذكر اشهر الروايتين باللفظ الموهم ان في المسألة روايتين مع تعدد الروايات كما نقلنا واعرض عن الرواية الاخرى ثم نقل
عن الخ الجمع بين الاخبار بما نقله وظاهره انه قول ثالث مع انه احد القولين وهو الذي ذهب اليه ليس الا ذلك ولم يشر الى التصريح في احدى الروايتين بما
نقله من كون النفقة من مال الولد مع انه العمدة في الباب ولعل ما ذكرنا بعض ما فيه من القصور والعبارة تقصر عن بيانه كما هو ثم ما نسبه من الجمع الى الخلاف
ليس الا ان في لف نقل عن الشيخ ما نقلنا عنه من تاويله لصحيحة محمد بن مسلم نعم وايضا كما ترى فتفطن **قوله** ولا سكنى مط ظ ان الرواية تصريحا
بالاطلاق وليس كذلك ثم العبارة توهم ان الاطلاق بالنسبة الى الحامل وغيرها وليس كذلك بل المراد ان اشهر الروايتين تطلق انه لا نفقة للحامل المتوفى عنها
زوجها ولا سكنى اي وفي حكمها السكنى والا فالسكنى لم يذكر صريحا فافهم **قوله** وتعتد زوجة الحاضر اه مقتضى العبارة وكذا بعض العبارات الاخرى
من الاصحاب الفرق بين زوجة الحاضر والغائب بان الاولى تعتد من حين السبب مط والثانية تعتد في الطلاق من حين السبب وفي الوفاة من حين بلوغ الخبر وعلى
هذا فقول الش وان لم تعلم به ظاهره انحصاره في الوفاة ايضا والحاضر تعتد من حين الوفاة لا من حين العلم بها وفيه اشكال لان العلة المنصوصة في
الغائب هي الحداد وتجري في الحاضر ايضا مع عدم العلم وليس في الاخبار ما يفيد تخصيصها بالغائب وتخصيص الغائب بالذكر فيها لا يفيد ذلك اذ يمكن
ان يكون ذلك باعتبار ان في الحاضر قلما يتفق الفصل بين الموت والعلم به بخلاف ذلك في الغائب لانه لو فرض وقوع ذلك في الحاضر لم يكن حكمه حكم
الغائب ويمكن ان يكون نظر المص والش ايضا هيهنا الى ذلك ولم يكن الغرض الفرق بين الحاضر والغائب بل الفرق بين عدة الوفاة والطلاق كما يرشد اليه
بعض عبارات الاصحاب لكن في الحاضر لما تقارن الوفاة والعلم بها عادة فلذا حكم فيه بانها تعتد من حين السبب مط بخلاف ذلك في الغائب فتفصل فيه هنا
في الوفاة واما في الطلاق والفسخ فكثيرا ما يقع في الحاضر ايضا الفصل بين وقوع السبب والعلم به فلذلك استدرك الش ذلك فيهما وقال وان لم تعلم
به ومما يؤيد هذا ان الش لم يذكر الوفاة مع الطلاق والفسخ مع انه لو كان حكمها حكمهما لكان احرى بالذكر ليظهر الفرق بين الحاضر والغائب والا
فلا فرق بينهما فيهما فافهم **قوله** وان لم يثبت شرعا وذلك لان في الاخبار علق اعتدادها ببلوغ الخبر وهو اعم مما يثبت به شرعا ويشكل
ذلك بانه اذا كانت العلة وجوب الحداد فكيف يحد بمجرد بلوغ الخبر وتقصد به الوجوب لو قيل ان وجوب الحداد ليس على حد الواجبات الاخرى
بل يكفي فيه توقعه وان لم يكن بقصد الوجوب يكفي في ايقاعه بلوغ الخبر فنقول ح يمكن ان يقع الحداد اتفاقا من دون بلوغ الخبر ويمكن ايضا ان تحد

بمجرد

لكن لا يجوز لها التزويج الا بعد ثبوته وقت الطلاق من حين الطلاق والفرق مع النص ثبوت الحداد على المتوفى ولا يتم الا مع بلوغها الخبر بموته
بخلاف الطلاق فلهذا لو لم يبلغها الطلاق الا بعد مضي مقدار العدة جاز لها التزويج بعد ثبوته بخلاف المتوفى عنها م

بمجرد الاحتمال من دون بلوغ الخبر حتى ان بلغها الخبر لم يجب عليها تربص ايام العدة فلم لا يحكم بالاعتداد هاهنا من حين وقوع السبب ويمكن دفعه بانه اذا
وقع النص باعتدادها من حين بلوغ الخبر فلا عبرة بما ذكر نعم يجوز ان يعتبر شرعا احدادها بعد بلوغ الخبر وان لم تعتد الوجوب من ماذا لم يبلغ
خبرا صحيحا ويجوز ايضا ان يجب عليها الحداد بمجرد بلوغ الخبر وان لم يثبت شرعا ومح فلا اشكال لكن ينبغي ان الاخبار كالمستقلها التي يصرح في كفاية
بلوغ الخبر مط بل لا يبعد كثيرا حملها على بلوغ الخبر الذي يكون حجة شرعا وبالجملة فلا ريب ان الاحوط رعاية ذلك والاعتداد من حين بلوغ الخبر
الذي يكون حجة شرعا م على ما ذكره لو ظهر صدق الخبر فذاك وان ظهر حيوته لغت تلك العدة فان ظهر موته بعد ذلك فعليها عدة اخرى
وان ظهر موته لكن بعد ذلك بعد انقضاء ايام اعتدادها ففي الاكتفاء بتلك العدة او استيناف عدة اخرى وجهان وكذا الوجهان لو ظهر
موته في اثناء اعتدادها مع زيادة وجه اخر هو البناء على ما وقع من عدتها بعد الموت واتمامه تمام العدة والاحوط في الصورتين الاستيناف هنا
اذا كان وصول الخبر الثاني اليها بعد موته اربعة اشهر وعشرا والا فلا ريب في وجوب التربص بقية المدة ويحتمل الاستيناف هو احوط ولم اقف في
كلامهم على التعرض لهذا الفرع وهو يجري في بلوغ الخبر بالبينة الشرعية ايضا لجواز السهو والغلط بل الكذب فيها ايضا فتامل والله تعالى يعلم **قوله**
لكن لا يجوز لها التزويج الا بعد ثبوته ولو بادرت بعد انقضاء العدة فنكحت بالخبر قبل ثبوته وقع العقد باطلا ظاهرا ثم ان تبين بعد ذلك
صحة الخبر بموته قبل العدة وان كذب الخبر ظهر صحة العقد في نفس الامر ولم يفتقر الى تجديده ولا فرق في ذلك بين كونه عالما بتحريم الفعل قبل
صحة الخبر بموته قبل العدة ظهر صحة العقد لعدم [illegible] على هذا
عدمه وان اثم في الاول كذا في شرح لمع وذكر السيد المحقق في شرح النافع انه اذا كانا جاهلين بالتحريم لم يبعد الحكم بصحة العقد لعدم العلم بالتحريم
التعذر الى ايقاع العقد ولجماع شرائط الصحة واما مع العلم بالتحريم فينبغي القطع بالفساد لانتفاء القصد الى العقد الصحيح
لا يستلزم انتفاء القصد الصحيح بالمرة فيعتقد البطلان نعم مع اعتقاد البطلان ايضا يتبع القطع بما ذكره واما اذا لم يعتقد البطلان لكونهما
جاهلين بالمسألة او التجويز بها بصحة الخبر فبادرا الى العقد بقصد انه ان صح الخبر صح العقد والا فلا فالحكم ببطلانه لا يخ عن اشكال هذا الفرع
يجري في صورة بلوغ الخبر بالطلاق ايضا بدون ثبوته اذا اعتدت ثم بادرت الى النكاح ثم ظهر صحة الخبر ولم تعتد لكن ظهر وقوع النكاح بعد
الموت وانقضاء العدة ولا يخفى انه لو صح العقد قبل الاحتمال الذي ذكرنا بل يجوز صحة العقد قبل بلوغ الخبر ايضا اذا وقع بعد احتمال وقوع
الطلاق وانقضاء العدة ثم ظهر كونه كذلك وهو في غاية الاشكال ثم لو فرض دخول الزوج الثاني قبل العلم بالحال ثم ظهر ثبوت الخبر بالموت والطلاق
على ما ذكر من الفرض بين تحريمها عليه بذلك وان كان قد سبق الحكم به ظاهر الثبت انتفاء السبب المقتضي للتحريم والله تعالى يعلم **قوله** والفرق مع الحرج
النصوص الدالة على ذلك كثيرة اما ما يدل على ان في الطلاق تعتد من حين الطلاق فمنها ما رواه في ب في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر
اذا طلق الرجل وهو غائب فليشهد على ذلك فاذا مضى ثلثة اقراء من ذلك اليوم فقد انقضت عدتها ومنها ما رواه فيهما في الحسن بابرهيم عن
زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي جعفر ع انه قال في الغائب اذا طلق امرأته انها تعتد من اليوم الذي طلقها ومنها ما رواه فيهما في الحسن بابرهيم
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يطلق امرأته وهو غائب عنها من اي يوم تعتد فقال ان قامت لها بينة عدل انها طلقت في يوم معلوم
وتيقنت فلتعتد من يوم طلقت وان لم تحفظ في اي يوم وفي اي شهر فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه فيهما في الموثق عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
انه سئل عن المطلقة يطلقها زوجها ولا تعلم الا بعد سنة فقال ان جاء شاهدا عدل فلا تعتد والا فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه فيهما عن زرارة
قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل طلق امرأته وهو غائب حتى تعتد فقال اذا قامت لها بينة انها طلقت في يوم معلوم وشهر معلوم فلتعتد من يوم
طلقت وان لم تحفظ في اي يوم وفي اي شهر فلتعتد من يوم يبلغها ومنها ما رواه في ح في الحسن بابرهيم عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع قال في المطلقة
اذا قامت البينة انه قد طلقها منذ كذا وكذا فكانت عدتها قد انقضت فقد بانت ومنها ما رواه فيه عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا طلق الرجل
امرأته وهو غائب وقامت البينة على ذلك فعدتها من يوم طلق ومنها ما رواه فيه عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا طلق الرجل
وهو غائب فقامت لها البينة انه طلقها في شهر كذا وكذا اعتدت من اليوم الذي كان من زوجها فيه الطلاق وان لم تحفظ ذلك اليوم اعتدت
من يوم علمت واما ما يدل على ان في الوفاة من حين بلوغ الخبر فما رواه في ح في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يموت وتحته امرأة
وهو غائب قال تعتد من يوم يبلغها وفاته وما رواه فيهما في الحسن بابرهيم عن زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي جعفر ع انه قال في الغائب
عنها زوجها اذا توفي قال المتوفى عنها تعتد من يوم يأتيها الخبر لانها تحد عليه وما رواه فيهما في الحسن بابرهيم عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع
قال المتوفى عنها زوجها تعتد حين يبلغها لانها تريد ان تحد عليه في ب انه يريد حلية وما رواه فيهما عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ان مات
عنها يعني وهو غائب فقامت البينة على موته فعدتها من يوم يأتيها الخبر اربعة اشهر وعشرا لان عليها ان تحد عليه في الموت اربعة اشهر وعشرا
فتمسك عن الكحل والطيب والاصباغ وما رواه فيهما عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال التي يموت عنها زوجها وهو غائب فعدتها
من يوم يبلغها ان قامت البينة او لم تقم وما رواه في ح في الصحيح والحسن عن الحسن بن زياد عن ابي عبد الله ع قال في المرأة اذا بلغها نعي زوجها قال
تعتد من يوم يبلغها انها تريد ان تحد له وما رواه فيه عن رفاعة قال سألت ابا عبد الله ع عن المتوفى عنها زوجها وهو غائب متى تعتد فقال يوم
يبلغها الحديث ويدل على الحكمين جميعا ما رواه في ب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا طلق الرجل المرأة وهو غائب فلا تعلم الا بعد
ذلك بسنة او اكثر او اقل فاذا علمت تزوجت ولم تعتد والمتوفى عنها زوجها وهو غائب تعتد يوم يبلغها ولو كان قد مات قبل ذلك بسنة او
سنتين واعلم ان جماعة من الاصحاب كالمحقق في ع اطلق الحكم بالطلاق وحملت في الطلاق اعتدت منه وان لم تعلم الوقت اعتدت عند البلوغ وقد سبق

س١٩ الحفار

وقيل تشركان في الاعتداد من حين بلوغ الخبر وفيه روايات والاشهر الاول ولو لم توجب الحداد على الاتم

في الاخبار ما يدل عليه وذكر الش ره في شرح لمع انه انما تعتد من حين البلوغ حيث يحتمل وقته على تقدير الجهل به بكل وجه فلو ثبت طلاقه في بلد
ولم يعلم الوقت لكن علم ان وصول هذا الخبر من ذلك البلد لا يمكن في اقل من مدة كذا احتسب تلك المدة وتجعلها مع ذلك بقرب البلاد وبعدها
وسرعة حركة الخبر وبطوؤها وبالجملة فكل وقت يعلم تقدم الطلاق عليه يحتسب من العدة وما ذكره وان كان مخالفا لظ الاخبار لكنه قريب من حيث
الاعتبار ولعله يمكن تنزيلها ايضا عليه بان تحمل قامة البينة على انها طلقت في يوم معلوم على ما يعم كونها مطلقة في يوم معلوم بناء على تمامه
وان لم يكن يوم وقوع الطلاق فتدبر **قوله** وقيل تشركان في الاعتداد من حين بلوغ الخبر هذا قول ابي الصلاح على ما نقله عنه في لمع وش
لمع محتجا بكون العدة من عبادات النساء وافتقار العبادة الى النية المتعلقة بابتدائها وفيه مع انه قاصر بالاخبار المستفيضة على ما نقلنا منع كون
العدة عبادة ثم كون كل عبادة مفتقرة الى النية واما ما ذكره الش ره من ان به روايات فكانه اشتباه منه ره اذ ليس في الروايات ما يدل عليه
ولم يحتج له احد بالرواية نعم هيهنا قول اخر وهو مذهب ابن الجنيد على ما نقله في شرح لمع وهو التسوية بينهما في الاعتداد من حين الموت او الطلاق
على الوقت والا من حين بلوغها فيهما ويدل عليه من الروايات ما رواه في ب عن الحسن بن زياد قال سألت ابا عبد الله ع عن المطلقة يطلقها زوجها
فلا تعلم الا بعد سنة والمتوفى عنها زوجها ولا تعلم بموته الا بعد سنة قال ان جاء شاهدان عدلان فلا تعتدان والا تعتدان وما رواه في
الصحيح عن عبد الله عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قلت له امرأة بلغها نعي زوجها بعد سنة او نحو ذلك قال فقال ان كانت حبلى فاجلها ان تضع
حملها وان كانت ليست بحبلى فقد مضت عدتها اذا قامت لها البينة انه قد مات في يوم كذا وكذا وان لم تكن لها بينة فلتعتد من يوم سمعت
ولا يخفى انه يمكن الجمع بين الاخبار بحمل الاعتداد من حين البلوغ في الروايات السابقة في المتوفى عنها زوجها على الاستحباب وعلى هذا فقول ابن الجنيد
لا يخ عن قوة لصحة الرواية الاولى خصوصا على ما هو المشهور بين الاصحاب من ان ترك الحداد عمدا وان حرم لا يخل بالعدة ولا يوجب استينافها لكن مع
كثرة الروايات الاولى مع صحة بعضها وكونها معللة ومعاضدة بما بالاحتياط وشهرة العمل بها بين الاصحاب شهرة عظيمة حتى ان ابن ادريس ره
في ئر ادعى عدم الخلاف بين اصحابنا في ان عدة الوفاة من حين بلوغ الخبر ونقل مذهب بعض اصحابنا الى انه حكم المطلقة ايضا لكن المش
المعول عليه الفرق ويشكل الجرأة على خلاف ظاهرها وقال الشيخ ره في ب هذان الخبران شاذان نادران مخالفان للاحاديث كلها التفصيل
الذي تضمن الحديث الاخير يخالفه ايضا الخبر المتقدم ذكره عن ابي الصلاح الكناني لانه قال تعتد من يوم يبلغها قام لها البينة او لم تقم فلا يجوز العدول
عن الاخبار الكثيرة الى هذين الخبرين على انه يجوز ان يكون الراوي وهم وسمع حكم المطلقة فظن انه حكم المتوفى عنها زوجها لان التفصيل الذي تضمنه
الخبر الاخير باعتبار قيام البينة وانقضاء العدة عند وضع الحمل وغير ذلك كله معتبر فيهما وعلى هذا التاويل لا تنافي بين الاخبار انتهى وانت خبير ان
مخالفة الخبرين للاخبار السابقة ليس الا باعتبار ما فيهما من التفصيل وانه اذا قامت البينة تعتد من يوم الوفاة فجعل التفصيل مخالفة اخرى للخبر ابي الصباح
كما نرى وايضا لا اختصاص لذلك بالخبر الاخير اذ التفصيل موجود في الخبرين جميعا ويمكن ان يوجه كلامه ره بان مخالفة الخبرين للاخبار باعتبار مخالفتهما لها
باعتبار ما فيهما من التفصيل واطلاق الاخبار السابقة من دون تفصيل فانها ظاهرة في عدم التفصيل خصوصا ما وجد فيه التعليل ومراده بما ذكره ثانيا الاشارة الى
ان في خبر ابي الصباح تصريحا بنفي هذا التفصيل واما تخصيص التفصيل بالخبر الاخير مع وجوده فيهما فيمكن توجيهه بان المنافي لخبر ابي الصباح هو التفصيل
في الخبر الاخير حيث فصل فيه في المتوفى واما الخبر الاول فعقيبه التفصيل الذي في الخبر الاخير لانه اذا جعل مورد الخبر المطلقة فيندفع الاشكال ان التفصيل
الذي ذكره فيه وما حكم به على كل شق التفصيل كله معتبر فيها لا مخالفة فيها حينئذ للاخبار اذ الحكم بان اجلها ان تضع حملها على اطلاقه انما يستقيم
المتوفى عنها فان اجلها ابعد الاجلين فتم واعلم ان من القائلين بالقول المش وهو ان الاعتداد في الوفاة من حين بلوغ الخبر فصل الشيخ في ب وقال انه اذا
كانت المسافة قريبة من يوم او يومين وما اشبههما جاز لها ان تبني على يوم مات الزوج وان كان اكثر من ذلك لم يجز لها الا ان تبني على يوم يبلغها
فهذا قول رابع في المسألة واستدل على ذلك بما رواه عن منصور قال سمعت ابا عبد الله ع يقول في المرأة يموت زوجها او يطلقها وهو غائب قال ان كان
مسيرة ايام فمن يوم يموت زوجها تعتد وان كان من بعد فمن يوم يأتيها الخبر لانها لا بد ان تحد له ولا يخفى ان هذه الرواية وان كانت مفصلة و
الروايات السابقة مجملة ومن قواعدهم حمل المجمل على المفصل لكن حمل اطلاق الاخبار الكثيرة على التفصيل باعتبار خبر واحد وان فرض صحته لا يخ عن اشكال
نعم اختلاف هذه الاخبار ربما يؤيد القول بجواز الاكتفاء بالاعتداد من يوم الوفاة ثم حمل الاعتداد من يوم البلوغ مط على الاستحباب وربما كان ذلك اذا
على مسيرة الايام على تاكد الاستحباب ثم الجميع على ان هذا الخبر لما اشتمل سواله على حكم المطلقة ايضا فالظ ان الجواب يتحقق كل منهما ح لا يوافق
مذهب الشيخ لانه خص الحكم بالمتوفى عنها لكن قوله لانها لا بد ان تحد له مخصوص بالمتوفى عنها فلعل الشيخ خص الجواب بالمتوفى عنها بقرينة القول
المذكور او حمل الاعتداد في المطلقة من يوم البلوغ في البعيد على الاستحباب فتدبر ثم اعلم ان العلامة ره في لف نقل عن ابن الجنيد ما نقلناه عنه على ما في
شرح لمع لكن فيه زيادة تفصيل عبارته فيه سقيمة مختلفة في النسخ التي رأيناها لا يظهر منها حق المراد لكن يلوح منها انه ايضا على مذهب مراعيا
وقت الوقوع في الطلاق والوفاة فصل مثل ما فصله الشيخ واعتبر ذلك فيهما في القريب مطلقا وفي البعيد اعتبر وقت البلوغ منهما فيكون موافقا للشيخ
في الوفاة وانما الخلاف بينهما في الطلاق وحيث اعتبر الشيخ فيه وقت الوقوع مط واعتبر ابن الجنيد ذلك في القريب مطلقا وفي البعيد اعتبر البلوغ و
ربما يستفاد هذا من العلامة نقله الاحتجاج له بما نقلنا من الروايتين وكذا رواية منصور فكانه حمل الرواية الثالثة على التفصيل فيهما وحمل
اطلاق الروايتين عليهما لما اشترط البينة من حمل المطلق على المقيد وح منطوق الروايات الثلث على مذهبه هذا ومن هنا يظهر انه لو خص قول الش
وقيل تشركان آه بالبعيد ليصح حمله على مذهب ابن الجنيد على ما في لف صح قوله وبه روايات لكن عدم تعرضه هنا لحديث القريب والبعيد

صح كذا

ومخالفته لمذهب العامة فيكون ابعد عن التقية مع تسليمه لا يكفي مع المصير اليه ترك الاخبار الصحيحة وهو على ما وصفنا فالقول الثاني اصح ثم انا اعتبرنا اتباعه
بالطلاق فلا شبهة في عده طلاقا وعلى القول الاخر هل يكون فسخا او طلاقا قولان

سهوا واشارة الى تفسير الخبرين السابقين وان المراد بالطلاق للعدة فيهما هو الطلاق للسنة بالمعنى الاعم اى الطلاق المشروع وبان محل الطلاق

كتاب الخلع والمبارات

وهو طلاق بعوض مقصود لازم لجهة الزوج ... في الخلع بالضم اسم
لما ياخذ منه بالفتح استعارة من خلع الثوب ... وصيغة الخلع ان يقول الزوج خلعتك على كذا او انت مختلعة على كذا
او خلعت فلانة او هي مختلعة على كذا ثم يتبعه بالطلاق على الفور ... بالطلاق ما دامت في عدتها ... في شرح الارشاد
ابنها ... فقلت تبين منه قال نعم وغيرها من الاخبار

فوله كتاب الخلع

احدهما الثاني لدلالة الاخبار الكثيرة عليه فيعد فيهما ويفتقر الى المحلل بعد الثلث م

ان من حكم الخلع مط سواء اتبع بالطلاق ام لا جواز رجوع الزوج فيه اذا رجعت في البذل وايضا لو منع من ذلك في الطلاق لزمان لا يصح الخلع
الذي هو بصريح الطلاق مع تصريح الشيخ في ط بانه طلاق بلا خلاف مع انهم جعلوا من حكم الخلع مط جواز الرجوع اذا رجعت لو قيل ان الممنوع
في الطلاق هو التصريح باشتراط شيء فيه وان لم يكن معلقا عليه الا ما يكون مقتضى الطلاق اذا لم يصرح به وفي الخلع لا بد من التصريح بالاشتراط
المذكور كما هو ظ ما نقل عن ابن سماعة او انه يجوز التصريح به كما هو المش فلا يكون طلاقا ولا تم جوازه هذا التصريح في الطلاق التابع او في الخلع
بصريح الطلاق نعم فلك مقتضاهما فنقول انه لا دليل على امتناع اشتراط شيء في الطلاق مط وان كان الشرط مقتضى الطلاق فانه اذا كان الشرط
هو مقتضى الطلاق سواء صرح به ام لا فلا منع من التصريح باشتراطه فيه كما صرح به المحقق في فع والعلامة في عد قال لتصريح به لا يعد
الا تاكيدا مقتضى العقد وكان ذلك بصورة الشرط لا معناه واي دليل على المنع منه هذا على ما هو الظ من كون ذلك مقتضى الخلع مط واما
على ما نسب الى ابن حمزة من انه لم يقل بذلك الا مع الاشتراط فيكفي في منع امتناع اشتراط شيء في الطلاق مط بل لو سلم فانما سلم اذا لم يكن دليل
على جوازه وههنا وقع الاتفاق على جواز هذا الاشتراط في الخلع فلا منع منه وان كان طلاقا كما هو مقتضى النصوص فت واجاب العلامة في
في لف بان عدم وقوع الطلاق بشرط لا ينافي وقوع الخلع به لا عند من يجعله طلاقا وتوضيحه ان ما ذكره من الدليل انما يتوجه على راي من يجعل
الخلع بدون الاتباع طلاقا واما على راي من يجعله فسخا على ما رجحه الشيخ على القول بصحته فلا اذ عدم وقوع الطلاق بشرط لا يقتضي عدم وقوع
الفسخ ايضا بدونه ويمكن دفعه بان مراده بالطلاق في قوله لا يقع الطلاق بشرط ما يشمل الخلع فان الخلع ايضا لا يقع بشرط كما صرح به الشيخ في ط
والخلاف لكن ح يظهر فساد دليله واحتجاجه الا انهم اذا صرحوا بان الخلع لا يقع بشرط وهو قائل بان الخلع من شرطه ان يقول كذا فظ ان هذا
ليس من الشرط الذي ذكروه والا لزم بطلان الخلع راسا سواء وقع بلفظ الطلاق او الخلع واتبع بالطلاق ام لا كما ذكرنا فت واستدل الشيخ
في الخلاف على وجوب الاتباع بالطلاق بان ما اعتبرناه مجمع على وقوع الفرقة به وما قالوه ليس عليه دليل وفيه ان الاخبار المستفيضة تكفي
دليلا وان لم يكن اجماع وهو ظ **قوله** اصحهما الثاني لدلالة الاخبار الكثيرة عليه كقوله ع في صحيحة الحلبي في المختلعة خلعها طلاقها وهي تجزي
من غير ان يسمى طلاقا وفي حسنة ابن ابرهيم فاذا قالت المراة ذلك لزوجها حل له ما اخذ منها وكانت عنده على تطليقتين باقيتين وكان الخلع
تطليقة وفي حسنة محمد بن مسلم بابرهيم في الكافي قال الخلع والمباراة تطليقة بائن وهو خاطب من الخطاب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ويؤيده
اشتراطه بشروط الطلاق من الخلو من الحيض وطهر المواقعة بالاجماع وقال الشيخ في ف ومن لم يراع من اصحابنا التلفظ بالطلاق الاولى ان يقول
انه فسخ وليس بطلاق لانه ليس على كونه طلاقا دليل ويدل عليه قوله تبارك وتعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ثم ذكر
الفدية بعد هذا ثم ذكر الطلقة الثالثة فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فذكر الطلاق ثلثا وذكر الفدية في اثنائها
فلو كان الطلاق اربعا وهذا باطل بالاجماع انتهى واما ما ذكره من عدم الدليل على كونه طلاقا فقد ظهر ما فيه واما استدلاله بالاية الكريمة
ففيه ان الخلع اذا كان طلاقا لا يجب ان يكون غير الثلث حتى يكون الطلاق اربعا بل يجوز ان يكون احدها او توسط حكم الخلع في البين لحاجة
الى نكتة سواء كان طلاقا او يتبع بالطلاق فنقول في بيانها قلنا ايضا ان نقول وتوضيحه ان الاية الكريمة يحتمل وجهين احدهما ان يكون قوله
تعالى الطلاق مرتان بمعنى اثنتان اي الطلاق الرجعي اثنتان لا غير ثم بعد ذلك اما رجعة وامساك بحسن المعاشرة او تسريح باحسان اي طلاق ثالث
لا رجوع فيه بل تسريح بالكلية ثم اشير الى حكم الخلع للاشارة الى ان كلا من الثلث يجوز ان يقع مجانا وبعوض ثم شرع في بيان الحكم الخاص بالثالث
وهو انه بعده يحتاج الى المحلل وظ انه على هذا اذا كان الخلع طلاقا او يتبع به وقع بعد الثلث لا بينها وكان في موقعه وثانيهما ان يحمل المرتان
على ما ذكرنا لكن يحمل قوله تع فامساك بمعروف او تسريح باحسان على انه بعد الثاني او بعد كل منهما اما امساك بمعروف اي برجعة كما ذكرنا
او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين ويكون قوله فان طلقها ابتداء لذكر الطلاق الثالث وحكمه وعلى هذا فاعتراض الخلع في البين
مع انه لا اختصاص له بالاولين بل يجري في كل من الثلث يحتاج الى نكتة سواء كان الخلع طلاقا او يتبع بالطلاق ويمكن ان يكون النكتة فيه الاشارة
الى كراهة الطلاق الثالث وانه لا ينبغي ان يتجاوز في الطلاق عن المرتين ولذا عقب ذكر الخلع بعدهما اشارة الى ان كلا منهما يمكن ان يقع مجانا او بعوض
وان تفصيل الحكم انما يليق بهما لا بالثالث بل الاولى الاعراض عنه ثم بعد تفصيل حكم المرتين اشير الى تجويز الطلاق الثالث ايضا وان كان
على كراهة وبيان حكمه وانه يحتاج الى المحلل وعلى هذا ايضا لا يتفاوت الحال في ان يكون الخلع طلاقا او يتبع به وثالثها ان يكون قوله تع الطلاق
مرتان بمعنى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة بلا رجوع كما يجوزه الشافعية فلم يرد بالمرتين التثنية بل التكرير
كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة لا كرتين اثنتين ويكون قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان تخييرا لهم بعد
ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بحقوقهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل اي يطلقوهن الطلاق الذي علمهم
وذكر الخلع بعد ذلك للاشارة ايضا الى ان السراح الذي علمهم يمكن ان يكون مجانا وان يكون بعوض ثم بعد ذلك اشير الى حكم المحلل فقال فان
طلقها اي فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار واستوفى نصابه فلا تحل له من بعد وعلى هذا ايضا لا اعتراض على اعتراض الخلع في
البين سواء كان طلاقا او يتبع به اذ لم يقع بعد الاثنين بل بعد بيان كيفية الطلاق الشرعي للاشارة الى انه يمكن ان يكون مجانا او بعوض ثم
اشير بعد ذلك الى انه بعد استيفاء النصاب بايهما كان يحتاج الى المحلل فت واما الاحتجاج بما ذكره في شرح تع من انه ليس بلفظ الطلاق وهو
لا يقع عندنا بالكنايات وبما ذكره فيه وفي لف من انها فرقة خلت عن صريح الطلاق ونيته فكانت فسخا كسائر الفسوخ فلا يخفى ضعفهما اذ بعد

الاول

وعلى القولين لا بد من قبول المراة عقيبه بلا فصل معتد به او تقدم سؤالها قبله كذلك ولو اتي بالطلاق مع العوض فقال انت طالق على كذا مع سبق سؤالها
له او مع قبولها بعده كان اغنى عن لفظ الخلع واتى بفائدته ولم يفتقر الى ما يفتقر اليه الخلع من كراهتها له خاصة لانه طلاق بعوض لا خلع وكلما صح ان
يكون مهرا من المال المعلوم والمنفعة والتعليم وغيرها صح ان يكون فدية في الخلع ولا تقدير فيه اي في المجهول فدية في طرفي الزيادة والنقصان بعدما يكون
متمولا فيجوز على ان يدها وصل اليها منه من مهر وغيره لان الكراهة منها فلا يتقدر عليها في جانب الزيادة ويصح بذل الفدية منها ومن وكيلها الباذل له
من مالها ومن يضمنه في ذمته باذنها فيقول للزوج طلق زوجتك على مائة وعلي ضمانها والفرق بينه وبين الوكيل ان الوكيل يبذل من مالها باذنها وهذا
من ماله باذنها

الاخبار المتضافرة لا استبعاد في وقوع الطلاق بمثل هذه الكناية وان فرض خلوها عن نية هذا مع ما احتمال الفسخ من ابعد لعدم قبول النكاح للفسخ
فافهم **قوله** فيعد فيها اشارة الى فائدة الخلاف في كونه فسخا او طلاقا **قوله** وعلى القولين لا بد من قبول المراة لانه على التقديرين من قبيل المعاوضات
فيجب فيه ما يجب فيها من الايجاب والقبول متصلا احدهما بالاخر بلا فصل يعتد به **قوله** لانه طلاق بعوض لا خلع الظ من كلام الاصحاب ان الطلاق بعوض
من اقسام الخلع قال الشيخ في ط بعدما ذكر ان الخلع بمجرده لا يقع ولا بد من التلفظ بالطلاق على الصحيح من المذهب فاما ان كان الخلع بصريح الطلاق
كان طلاقا بلا خلاف وقال في عد الصيغة ان يقول خلعتك على كذا او فلانة مختلعة على كذا ولا يقع بمجرده بل يتبعه بلفظ الطلاق ولا فاسخت
ولا بفاديتك ولا بالتقايل بل يقع بلفظ الطلاق ويكون بائنا مع الفدية وان تجرد عن لفظ الخلع ونحوه في ير والارشاد وعلى هذا فالظ انه
في جميع الاحكام تابع له فيفتقر الى ما يفتقر اليه الخلع من كراهتها له خاصة كيف لو جعل من اقسامه فيتعلق به شيء من احكامه لكن نصوص الطلاق بالعوض
على الخصوص انه ذكر المحقق في تع انه لو خلا الطهارة والاخلاق ملتئمة لم يصح الخلع ولا يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه بعوض لم يملك العوض
وصح الطلاق وله الرجعة وواضح في ذلك لعلامة في عد ثم تردد وانه ايضا ما سيجيء من المص بقوله فلو طلقها ولم تكره الخ ولا يخفى ان حكمهم بعدم ملك
العوض مع التيام الاخلاق يجد فان ظ الاخبار المتكثرة انه لا يحل للزوج ان ياخذ منها من الزوج شيئا الا ان تعتدي عليه في الكلام وينبغي حمل الاية
الكريمة ايضا على ما يوافقها كما سنشير اليه لو تنزل عنه فالحكم بملكه للعوض يحتاج الى دليل ليس الا ان يجعل من قبيل الجعالة واما الحكم بعدم
بينونته بذلك مما لا اختصاص فيه لعدم الدليل عليه سوى النصوص الدالة على البينونة مطابقة في التصريح باشتراط الاعتداء في الكلام الذي هو
مناط الكراهة التي ذكرها الاصحاب مع اختصاص اكثرها ايضا بالمختلعة واشتراط الكراهة فيها بالاتفاق ولولا اتفاقهم على كون الطلاق بالعوض من
اقسام الخلع اشكل الحكم بالبينونة وسائر الاحكام فيه مع الكراهة ايضا لما اشرنا اليه من اختصاص اكثر الادلة بالمختلعة وفي بعضها ان لم يصرح
بها لكن الظ حمله عليها بقرينة ما صرح فيه بها هذا لكن حكمهم بوقوع الطلاق رجعيا على هذا التقدير لا يخلو عن اشكال لعدم القصد اليه فالظ
على هذا التقدير بطلان الطلاق راسا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الش في شرح تع في شرح ما نقلنا من عبارة المحقق اما بطلان الخلع فلما تقدم من
اشتراطه بكراهتها له وحدها واما الطلاق فقد يقع باطلا لعقد شرطه واما الطلاق بعوض فمقتضى كلام المص والجماعة كونه كذلك لاشتراكهما في المعنى بل هو في ط
خلعا صريحا حيث سماه الى ان قال يقع بصريح الطلاق والى ما يقع بغيره وجعل الاول طلاقا وخلعا وجعل الخلاف في الثاني هل هو طلاق ام لا وهذا ان كان
اجماعا فهو الحجة في حكمه والا فلا يخلو عن اشكال لان النصوص انما دلت على توقف الخلع على الكراهة وظ حال الطلاق بعوض انه مغاير له وان شاركه في
بعض الاحكام انتهى محجوج عليه انه لو لم يكن اجماعا لكان المتجه عدم لحوق احكام الخلع به ايضا لعدم الدليل عليه لا لحوقها به بدون الكراهة كما هو مقتضى كلامه
ثم لا يخفى ما في قوله فمقتضى كلام المص والجماعة كونه كذلك مع حكمهم بالبطلان في الخلع والوقوع رجعيا في الطلاق فكان المراد كونه كذلك في عدم ملك
العوض وعدم البينونة وان كان بينهما فرق من جهة اخرى ويمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا في الخلع من انه على مقتضى كلامهم ينبغي الحكم بالبطلان
فيه ايضا لا الوقوع رجعيا وبالجملة الحكم فيهما بوقوع الطلاق بالعوض ولحوق احكام الخلع به بدون الكراهة من دون تردد واشكال مع كونه
خلاف مقتضى الادلة وفتوى الجماعة مع عدم وجود موافق له من الاصحاب ظاهرا غريب جدا هذا وبما قررنا ظهر ان الصواب في توجيه كلام المص
ان يقول كما نقله الش في شرح تع اغنى عن لفظ الخلع ويقع احكامه وشرائطه فيوافق ما نقلنا من كلام الاصحاب فتدبر **قوله** فيجوز على ازيد مما
وصل اليها او يدل عليه مع الاجماع عموم قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به وكذا عموم ما اخذ منها وما قد يدل عليه في الاخبار المستفيضة
ما سيجيء في بحث اشتراط الكراهة وهو ما نص فيه ما رواه في ئب في الحسن بابرهيم عن زرارة عن ابي جعفر ع قال المبارئة يؤخذ منها دون الصداق
والمختلعة يؤخذ منها ما شاء او ما تراضيا عليه من صداق او اكثر وانما صارت المبارئة يؤخذ منها دون المهر والمختلعة يؤخذ منها ما شاء
لان المختلعة تتعدى في الكلام وتتكلم بما لا يحل لها هذا واما ما ذكره البيضاوي من ان ظ الاية يدل على ان الخلع لا يجوز بجميع ما ساق الزوج اليها
فضلا عن الزائد ويؤيد ما روي انه قال لجميلة اتردين عليه حديقته فقالت اردها وازيد عليها فقال ع اما الزائد فلا فالجمهور استكرهوه ولكن
نفذوه فان المنع عن العقد لا يدل على فساده فضعيف اذ لا دلالة لظ الاية على ما ذكره اصلا بل فيما افتدت به عام يشمل الزائد ايضا فضلا عن
الجميع كما ذكرنا ولعله نظر الى قوله تعالى مما آتيتموهن شيئا لانه بعض ما آتوهن وفيه ان ذلك لا يوجب تخصيص ما افتدت به ايضا اذ يجوز ان
يكون المنع من الاخذ بدون الشقاق يجوز الاخذ مط حتى الزائد مما آتوهن ولا دلالة في الكلام على تخصيص صورة الجواز ايضا بشيء مما آتوهن
وهو ظ واما ما نقله من الرواية لو صحت فيعتبر الزائد يمكن ان يكون باعتبار عدم الحاجة الى الزائد لرضاه بها بالحديقة كما ورد في بعض
الروايات لا ان يكون نهيا عن الزائد لعله لم يعتبره ولا موثقا للادلة واما ما ورد عليه من الرواية تدل على نفي الزائد وجواز الخلع بمما
ما اخذت منه حيث افتدت بالحديقة لو كانت تمام صداقها على ظ ما نقل فكيف يجعلها موثقا للحكم بعدم جواز الخلع بالجميع فيمكن
دفعه بان لو يبذل بجميع الصداق فتبلغ الجميع مما ساق الزوج اليها فلما نفى الزائد عن الحديقة وكان من المستبعد ان لا يسوق اليها شيئا غير الصداق
اصلا كما يشهد به العرف والعادات فظهر منه ما استدل به لما ذكره لكن فيه ايضا ان النفي يمكن ان يكون لعدم الحاجة لا للنهي عن الاخذ بجميع ما ساق اليها فتدبر
قوله لان الكراهة منها هذا اعتبار مناسب والا فالتعويل على ما ذكرنا **قوله** وهذا من ماله باذنها ليرجع عليها بما يبذل له بعد ذلك فهو
في معنى الوكيل الذي يدفع العوض عن الموكل من ماله ليرجع به عليه فدفعه له بمنزلة اقراضه لها وان كان بصورة الضمان كذا في شرح تع
وعلى هذا كانه لا يتوجه ما اشار اليه ههنا من الاشكال فافهم **قوله** لكنه قد تقدم مسئلة تجرد وقوع مسئلة صحيحا بعض المواد ويدل

وفي اخذ الطبيب البراءة قبل الفعل وفي صحته من المتبرع بالبذل من ماله قولان لان اقربهما المنع لان الخلع من عقود المعاوضات فلا يجوز لزوم العوض لغير صاحب المعوض
من خارج لا يمكن الحكم بالصحة ههنا كما سنشير اليه في المسئلة الاتية فانهم قوله وفي اخذ الطبيب البراءة هذا الاخذ البراءة من الضمان قبل ان يجب
لا ضمان ما لم يجب الا ان يكون الغرض التشبيه لا التمثيل فتح فلا جدوى فيه اصلا فتفطن قوله لان الخلع من عقود المعاوضات فالعوض فيه هو
الفداء لا يجوز لزومه ووجوبه على غير صاحب المعوض اي المتبرع الذي هو غير الزوجة التي تاخذ العوض عن الطلاق والمراد بالعوض الطلاق و
بالمعوض الفداء والمراد انه لا يجوز اعطاء العوض لغير صاحب المعوض وههنا كذلك فان العوض كانه يعطى للزوجة لا لصاحب المعوض اعني المتبرع
هذا توجيه العبارة كما فعله سلطان العلماء ره ولا يخفى ضعفه على الوجهين فانه اذا تعلق للمتبرع غرض بالطلاق وصار ذلك باعثا لبذله الفداء
فوقع الطلاق فهو عوض والمعوض يصل اليه ولا يلزم ان يكون هو محلا للعوض والمعوض فتامل قوله ولو قلنا انه فهو الخطاب اي مفهوم المخالفة
في قوله تعالى فيما افتدت به فالمنع اوضح اذ يفهم منه نفي الجناح فيما افتدى غيرها لكن لا يخفى ما في اعتبار حجيته من الضعف فانهم قوله فان
اتبع به كان رجعيا فيه اشكال من حيث عدم القصد اليه فلا يبعد الحكم ببطلان الطلاق نعم لو كان الزوج ممن يعتقد عدم صحة البذل من المتبرع
ومع ذلك اتى بالخلع على هذا الوجه واتبعه بالطلاق فالمتجه الحكم بوقوعه رجعيا فتدبر قوله فيبقى المتبرع على اصل المنع لا منع على اخذ
البذل مط حتى يبقى المتبرع بعد اخراج الزوجة ووكيلها والضامن باذنها على اصل المنع وانما المنع من الاخذ مما انتم قوهم لا يبعد ههنا
فالظ ان المراد المنع من شرعية مثل هذا الطلاق ولزومه وترتب الاحكام عليه فان الاصل المنع عن كل ذلك ما لم يثبت شرعا ولا دليل عليه بخصوص
بذل المتبرع فالاصل المنع عنه وهو قريب مما ذكره بعضهم من التمسك باصالة بقاء النكاح الى ان يثبت المزيل ولا يخفى قوة هذا الوجه وضعف
ما تمسك به للصحة فالظ هو القول بالمنع كما هو المش بين الاصحاب بل ذكر في شرح لك ان القول بالصحة لا يعلم قائله من الاصحاب لكنه مذهب جمع
من العامة الا من شذ منهم قوله والفرق بين الجعالة والبذل حيث يصح الاول بلا اشكال واختلف في الثاني قوله فان غرض
وقوع الطلاق ويكون رجعيا اذا لم يكن بائنا من جهة اخرى لا يخفى ان من الفرق الذي ذكره يظهر ضعف حجة الصحة كما اشار اليه فان المسلم
جواز من الاجنبي هو بذله للغير على ايقاع الطلاق على الوجه الذي ساغ له شرعا بناء على جواز الجعالة على كل عمل محلل واما جواز بذله لايقاع
الطلاق بائنا يترتب عليه احكام الخلع مع ان ذلك لا يثبت صحته شرعا الا في صورة بذل الزوجة فيما لا دليل عليه والكلام ههنا في الثاني
فان المراد بمسئلة بذل الاجنبي الثاني لا الاول فان الطلاق بجعالة فتم وذكر في شرح لك نقلا عن المصنف في شرح الارشاد ان مبنى القولين على ان الخلع
فداء او معاوضة او على انه طلاق او فسخ فعلى الاولين يصح من الاجنبي لجواز الافتداء بالاجنبي وبذل مال له بطلبها الغرض صحيح كما يصح التزام
المال ليعتق عبده وعلى الاخيرين لا يصح اما على القول بانه معاوضة فلما تقدم وهو ما ذكره ههنا ايضا من امتناع لزوم العوض لغير صاحب المعوض
واما على القول بانه فسخ فان الفسخ من غير علة لا ينفرد به الرجل لتوقفه على تراضيهما فلا يصح طلبه منه بخلاف الطلاق لاستقلال الزوج به و
يرجح جانب الفداء والاية الدالة عليه لان مفهوم خطابها اختصاصها بها لكن مفهوم الخطاب ليس بحجة هذا ملخص ما ذكره وقد ظهر لك بما
ان الظ من الاحتمالات هو القول بكونه طلاقا لكن حكمه بصحة بذل الاجنبي بناء على ان الزوج يستقل بالطلاق فاسد اذ المانع من الاجنبي لا
ينحصر في عدم استقلال الزوج حتى ينتفي على تقدير كونه طلاقا بل المانع ما ذكرنا من ان بذل الاجنبي ليس بعنوان الجعالة حتى يقال انها تستقل
الزوج بالطلاق فتجوز الجعالة عليه من الاجنبي كما صرح به المص في تحريره بناء على صحة الجعالة على كل فعل سائغ اذ لا نزاع في بذل الاجنبي بعنوان
الجعالة كما ذكرنا بل بذله انما هو ليترتب عليه الطلاق البائن وسائر احكام الخلع وقد عرفت ان مورد النصوص في الطلاق على هذا الوجه
هو بذل الزوجة فاجراء تلك الاحكام في بذل الاجنبي يحتاج الى دليل وليس مع اصالة بقاء النكاح واما ما ذكره من انه على تقدير كونه افتداء
يصح من الاجنبي لجواز الافتداء من الاجنبي ففيه ايضا انه على تقدير كونه افتداء ليس افتداء محضا بمنزلة اعطاء مال احد [illegible]
بل هو افتداء خاص مشروط بشرائط الطلاق اتفاقا فيها فيمكن ان يكون من شروطه ايضا بذل الزوجة كما هو مورد النصوص فكيف يمكن لنا الحكم بجواز
الافتداء ههنا من الاجنبي ايضا مع اصالة بقاء النكاح واما ما ذكره من انه على القول بانه معاوضة لا يصح بذل الاجنبي لما تقدم فقد عرفت ما
فيما تقدم منه بل الحق ايضا ان يقال انه على تقدير كونه معاوضة فهو معاوضة خاصة مشروطة بشرائط فيحتمل ان يكون من شروطه كون احد الطرفين
الزوجة كما هو مورد النصوص فليس لنا الحكم بجوازها من غيرها ايضا واما ما ذكره من عدم الصحة على تقدير كونه فسخا بناء على ان الفسخ من غير علة
لا يستقل به الرجل فامره هين اذ نفرض الكلام فيما اذا استرضى الاجنبي من الزوجة وبذل المال الذي يسقط هذا التعليل والظ ايضا هو القول
بالمنع اذ النكاح ليس مما يقبل الفسخ بكل وجه اولا ترى انه اعتبر في فسخه ههنا ما اعتبر في الطلاق من الخلو عن الحيض وطهر المواقعة وغير ذلك وعلى
هذا فلا يمكن لنا التعدي من مورد النصوص واما ما ذكره من الترجيح لجانب الفداء فلا يعارضها او ورد في النصوص على انه طلاق او حكم الطلاق
الافتداء عليه باعتبار انه اعطاء مال لتخليص نفسها وان كان طلاقا وما ذكره من عدم حجية مفهوم الخطاب فتوجيه على ما يقال من مفهوم الخطاب
لكن يندفع ذلك لو تمسك بصريح الخطاب بانه اضيف الفدية فيه الى الزوجة ولا يمكن لنا التعدي منه الا بدليل كما ذكرنا وبالجملة فالاقوى هو
القول بعدم الجواز كما هو المش ولا نفع في تحقيق هذه المباني فتدبر قوله وفي معنى المتبرع ما لو قال آه اعلم ان المحقق في يع حكم في مسئلة بذل
المتبرع بان الاشبه المنع ثم قال اما لو قال طلقها على الف من مالها وعلى ضمانها او على عبدها هذا وعلى ضمانه صح فان لم ترض بدفع البذل
صح الخلع وضمن المتبرع وفيه تردد وذكر الشهيد الثاني ان هذا من شعوب بذل الاجنبي لكنه يختص عنه بكون البذل من مالها بغير اذنها فيشابه الاجنبي من
حيث التبرع ويشابه الوكيل من حيث جعله ذلك في مالها ومنها يتفرع الاشكال انه يحتمل الصحة لان الفدية من مالها فلم يخرج من وضع الخلع

عليه ما

والمعاوضة هذا البيت حقيقة كهذه البيع فلا يؤثر بطلان العوض المعين في بطلانه بل يتخير بضمانها المثل والقيمة ويشكل مع علمه باستحقاقه حال الخلع لقدومه
على معاوضة فاسدة انه لم يتبعه بالطلاق ومطلقا ان تبعه بالطلاق لان بطلان العوض لازم لهبته وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم والمتجه البطلان مطلقا ان لم يتبعه
بالطلاق والا وقع رجعيا ويجوز لبذله من الامة باذن المولى فان اذن في عين من اعيان ماله تعينت فان زادت عنها شيئا من مالها لم يقف على
الاجازة فان وقد بطل الخلع وفي صحة الخلع ويلزمها مثله او قيمته يتبع به بعد العتق او بطلانه الوجهان وكذا لو بذلت شيئا من ماله ولم يجزه ولو اجازه
فكالاذن المبتدأ وان اذن في بذلها في الذمة او من ماله من غير تعيين فان عين فقد تعين وكان الحكم مع تخطيه ما سبق وان لم يعين فقد انصرف
غاية ما في الباب انها الاطلاق ذلك بلزوم الضمان نظرا الى التزامه ذلك بحمل العدم لانه رجع الى التبرع حيث لا يجزيه بدل ما لها ولانه ضمانه لذلك
ضمان ما لم يجب فلا يصح انتهى والظ في هذه المسئلة ان يفصل بوجه انه اما ان يجيز البذل او لا فان جائز فلو قلنا بصحة الفضولي في العقود و
لزومه بعد الاجازة فالوجه الحكم بالصحة واللزوم ههنا ايضا وان قلنا بالبطلان احتمل الصحة في خصوص ما نحن فيه باعتبار ضمنية الضمان الذي
اعتبر فيه لكن هذا انما يتوجه لو اعتبر هذا الضمان مع كونه ضمانا ما لم يجب واما اذا لم يعتبر لذلك فالوجه تفريعه على مسئلة الفضولي واما
اذا لم يجز ذلك فالظ انه من اقسام بذل المتبرع ولعله اولى بالتجويز من مسئلة المتبرع مط وكذا لم يتحقق ما هو مورد الاخبار من الاختلاع او من
مالها قوله والمعاوضة ههنا ليست حقيقة آه اشارة الى وجه الفرق بين البيع ونحوه مع ظهور استحقاق الغير وبين ما نحن فيه حيث
حكموا هناك بالبطلان فيما نحن فيه بل حكم بضمانها المثل او القيمة فبين الفرق بان البيع ونحوه معاوضة حقيقية والمقصد الاصلي فيها
العوض فاذا ظهر استحقاق احد العوضين لم يحصل ما هو المقصد منها فحكم بالبطلان بخلاف ما نحن فيه اذ ليس حقيقة المعاوضة بل الاصل
هو الطلاق وفسخ النكاح لكن قد اشتمل على ثبوت معاوضة فلا يلزم من بطلان العوض بطلان اصل العقد بل يجبر ذلك بضمان المثل او
القيمة ولا يخفى ضعف الفرق بمجرد هذا مع جريان اصالة الصحة وامكان الجبر بالمثل او القيمة في المعاوضة الحقيقية ايضا والظ ان حكمهم
بالبطلان هناك باعتبار ان الرضا وقع بذلك فحيث ظهر استحقاقه للغير لا يبقى الا الحكم بالبطلان واما الحكم بضمان المثل او القيمة فانما يتوجه
لو دخل الاصل في ملكه ثم تلف فيحكم على متلفه بذلك واما بدون ذلك فالحكم بلزوم المثل او القيمة مع عدم وقوع العقد عليه وعدم
الرضا بعينهما ومع احتمال الاعسار بحيث لا يمكن استخلاص شيء من المثل او القيمة لا وجه له ولا يخفى ان هذا كله يجري فيما نحن فيه ايضا فان الزوج
لعله انما رضي بالخلع لخصوص هذا العوض المعين لوضوح له فيه وتسلمه برضنه فلا يلزم من الرضا بذلك الرضا بالمثل او القيمة مع احتمال
اعسارها ايضا على ما ذكر ولا يقدح في ذلك الحكم كونه معاوضة حقيقية مع اشتماله على المعاوضة ووجوب عبارتها ما هو المقصد والمراد منها كون الامر
في العقود العوض ووجوب الوفاء آه شيء اخر قريب منه يحتاج الى دليل لا يلزم من عموم الامر بالوفاء العقود وعلى هذا فالمتجه هو القول بالبطلان كما
اختاره الشيخ في ط وذكر الذي يقتضيه مذهبنا ولم ينقل خلافا من الاصحاب فتدبر قوله وكذا لو خالعها اي سواء علم او جهله قوله وجب ان
العوض لازم لهيته انه لازم لهية الخلع هو العوض المطلق لا العوض الخاص فلا يلزم من بطلان العوض الخاص بطلان الخلع لقيام المثل والقيمة مقامه
فالظ التمسك بما ذكرنا قوله والا وقع رجعيا لا يخفى ما فيه من الاشكال على ما اشرنا اليه غير مرة اذ القصد بالطلاق الذي وقع هو الطلاق
البائن هو العوض على شرطه ولم يقع والطلاق الرجعي لم يقصده فلا وجه لوقوعه فالظ القول ببطلان الطلاق ايضا قوله وان اذن في بذلها
في الذمة اي في ذمة المولى او من ماله من غير تعيين اي تعيين خصوص العين قوله تخلو الخلع من العوض الذي وقع عليه العقد والمثل او القيمة
لم يقع عليه العقد فالمتجه فيه الحكم بالبطلان كما اخترناه سابقا قوله وانه كالمال عن جهة وايضا يجوز ان يتزوج بالحر بمهر زائد عما تفدى به
قوله لكن الشيخ في ط آه عبارة ط ههنا على ما في النسخ التي عندنا مشوشة مختلة لا يظهر منها المراد وكانه وقع فيها سهو وتحريف فانه بعد
ما فصل حكم اختلاع الامة نفسها قال واما المكاتبة فاذا اختلعت نفسها بمال لم تخل من احد امرين اما ان يكون باذن سيدها او بغير اذنه فان كان
باذنه فالحكم فيها كالامة القن سواء فان اختلعت بغير اذنه فهل يصح بذل المال في الهبة فيها في هذا باذنه لا يصح قولان احدهما يصح لان الحق
لها وهو الذي يقوى في نفسي والثاني يبطل فيها ومنهم من قال البذل في الخلع لا يصح في الهبة على قولين والذي يقتضيه مذهبنا ان نقول ان كان
مشروطا عليها نهي كالامة القن سواء وان لم يكن مشروطا عليها كان الخلع صحيحا فاذا ثبت هذا فكل موضع قلنا لا يصح فان كان باذن سيدها
فالحكم فيه كما لو اختلعت بغير اذنه وقد مضى وكل موضع قلنا يصح فالحكم فيه كما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها وهو انه يصح وقد مضى
المثل انتهى ولا يخفى ما في قوله وان اختلعت بغير اذنه فهل يصح اه من الخفا ولو كان بدل قوله باذنه بغير اذنه زال الخفا وانطبق على ما نقله الشهيد
من الاقوال لكن حكمه في القول الاول بان لحوقها مع قوله انه الذي يقوى في نفسي غريب منه جدا ومن ابن علم ان الحوقها غلط ولبس اللحوق
ثم ما نقله من التفصيل حكم بانه مقتضى مذهبنا فيه ما اشار اليه الشهيد ثم قوله فاذا ثبت هذا فكل موضع آه لا يظهر منه المراد واظن ان
التحريف وقع في قوله فان كان باذنه وقوله وان اختلعت بغير اذنه وان الصواب في الاول بغير اذنه وفي الثاني باذنه وعلى هذا فالقول الاول هو الصحة
مع الاذن وهو الذي يقوى في نفسه قوله لان لحوقها الصحيح بدل ضمير الثانيه لهما بضمير التثنية والقول الثاني البطلان فيهما والظ منه
ايضا انه حرف ضمير التثنية الى ضمير الثانيه اي في الخلع والهبة وقوله ومنهم من قال اشارة الى ان منهم من قال ان الخلع لا يصح قطعا وان كان باذنه
وجعل في الهبة باذنه قولين وعلى هذا فالحق من الاقوال هو ما قواه في نفسه ولا نستبعد من هذا التوجيه باعتبار ظهور فساد القول بعدم الصحة مع
الاذن اذ لا شك في جواز هذا القول بين العلماء كما صرح به في باب المكاتب حيث قال ليس للمكاتب ان يهب شيئا من ماله ولا ان يبيعه بالمحاباة
ولا ان يقرضه بغير اذن سيده لان في هذه الامور تلافا للمال ولا حظ له فيها فان فعل ذلك باذن سيده او اختلعت من زوجها باذن سيدها
على عوض بدل لنفسه نفذ ما نصح جميع ذلك ومنهم من قال لا يصح جميع ذلك والاول اصح لان المال لا يخرج من بين السيد والعبد فاذا وهب احدهما
باذن الاخر صحت الهبة كالشريكين في المال اذا وهب احدهما باذن صاحبه انتهى واذا حمل الكلام على هذا الوجه فالمراد بقوله فاذا ثبت هذا
آه ان في كل موضع قلنا في المكاتبة لا يصح ومع ذلك كان باذن سيدها كما في القول الثاني في اختلاع المكاتبة باذن سيدها على ما قررنا
فحكمه حكم ما لو اختلعت الامة بغير اذن سيدها على ما مضى كل يحفظ سقط لفظ الا انه في كل امر يمكن توجيهه بدون السقوط ايضا بان يكون

فاعل

اطلاق الاذن لما بذل مهر المثل كما يشعر به الاذن في البيع الى ثمن المثل نظرا الى انه في معنى المعاوضة وان لم تكن حقيقة ومهر المثل عوض البضع فيحمل الاطلاق عليه
الاذن لها في البذل مطلقا صح الخلع في ذمتها دون كسبها او تبعت به بعد العتق كما لو عاملها باقراض وغيره ولا اشكال هنا وان علم بالحال لان العوض
يتعلق بذمتها وان امتنع قبضه خلا الاخص مع علمه بالحكم لتعذر ... وثبوت العوض في الجملة بخلاف بذل العين حيث لا يصح الخلع عن ...
مع الاطلاق انه يدفع من مهر المثل فان زاد به ... الابتداء ... ومكاتبة المشروطة كالقن فيتعلق البذل بما في يدها مع الاذن وبدونه يتبع به
مطلقا وان كان معينا ولم يجز المولى بطل ... خلع ... ويلزم المثل او القيمة ويتبع به الوجهان اما الكاتبة المطلقة فلا اعتراض عليها للمولى مطلقا

فاصل الخلاف في هذا الشق هو الكاتبة لا الامة ويرجع الى الاول فان حكم اختلاع المكاتبة بغير الاذن هو حكم اختلاع الامة على ما ذكره اولا بنا
على هذا التوجيه وكل موضع قلنا في المكاتبة يصح اختلاعها بالاذن على ما ذكرنا فالحكم فيه حكم ما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها او هو
ان يصح ان كان بقدر مهر المثل او دونه على ما فصله سابقا هذا واما ما فصله وحكم بانه الذي يقتضيه مذهبنا فالظاهر ان المراد به على هذا
التوجيه ايضا على ما ذهب اليه الاصحاب اي ان مقتضى المذهب ان لا يفصل في المكاتبة بين ما كان اختلاعها بالاذن وعدمه على ما ذكره اولا بل
يحكم في المشروطة بانه كالقن في صورتي الاذن وعدمه ويحكم في المطلقة بالصحة مطلقا مع الاذن وعدمه ويصح ايضا ويتوجه عليه ما استشكله الشيخ
يمكن حمله على ان مقتضى مذهبنا في اختلاع المكاتبة مع الاذن انها ان كانت مشروطا عليها فالحكم حكم اختلاع الامة القن سواء وهو ما فصله اولا
من انه يقتضي ان يكون بمهر المثل او اقل اي وان لم يعين لها السيد فاذا فعلت ذلك فان كانت ما دونها في البذل اعطت مما في يدها وان لم يكن
تابعة اعطت من كسبها وان لم يكن لها كسب ثبت في ذمتها وان اختلعت باكثر من مهر المثل كان ما زاد فاسدا او يقوى فيه ان يكون صحيحا
يتعلق بذمتها وذلك لان المكاتب المشروط قن فحكمه حكمه وان لم يكن مشروطا عليها كان الخلع صحيحا على وجه اختلعت به واعطت من مالها
وان زاد على قدر مهر المثل بلا اعتراض للسيد عليها لانه ليس بقن ولكن لا يجوز تصرفه بدون الاذن فيما لا يتعلق بالاكتساب وقد ذكر المنع
بالاذن فهي كالحرة المختلعة وعلى هذا فما ذكره من ان في كل موضع قلنا يصح فيه فالحكم كما لو اختلعت الامة نفسها باذن سيدها يجب ان يخص
ذكره اولا من اقوال العامة لا بما ذكره الذي يقتضيه مذهبنا اذ على ما ذكرنا حكمه بكون الخلع صحيحا غير المشروطة بهذا المعنى الذي ذكره
اخرا كما لا يخفى وعلى هذا التوجيه فيندفع ما استشكله الشيخ ويكون مذهبه موافقا لما استوجهه الشارح من عدم الصحة فيها الا بالاذن و
انما يبقى كلامه مع سائر الاصحاب لكن حمل الكلام عليه لا يخلو عن تكلف مع ذلك فالحكم بان الاذن في الامة ينصرف الى ما كان بقدر مهر المثل
كذا في المشروطة وفي المطلقة لا يقيد بذلك محل تامل فتامل **قوله** فالمتجه عدم الصحة فيها الا باذن المولى بل الظاهر لولا الاتفاق انه بقي انه ان كان
الخلع اصلح لها في الاكتساب كان تتزوج بعده باخر يزيدها اه ظاهره فلا يتقيد بالاذن والا فيتقيد به الا ان يكون الخلع محاباة بالفعل وكل ما
كان كذلك فلم يجوزوه من المكاتب بدون الاذن وان امكن ان يكون وسيلة الى ما هو انفع لجواز ان يظهر خطاء الاعتقاد وان لا يتيسر ذلك
الا ان هذا الاحتمال يجري في غيره ايضا مثل البيع نسيئة وكذا باقل من ثمن المثل اذا كان وسيلة الى شراء شيء اخر يكون اصلح للاكتساب مع انهم
اطلقوا المنع عنهما نظرا الى ما ذكرنا فتدبر **قوله** ولا يصح الخلع الا مع كراهتها له هذا مذهب الاصحاب لم ينقلوا فيه خلافا واستدلوا عليه بقوله تعالى
ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله وبالاخبار المستفيضة كحسنة الحلبي وابراهيم على ما في الكافي والتهذيب
عن ابي عبد الله قال لا يحل خلعها حتى تقول لزوجها والله لا ابر لك قسما ولا اطيع لك امرا ولا اغتسل لك من جنابة ولا وطئن
فراشك ولا اذنن عليك بغير اذنك وقد كان الناس يرخصون فيما دون هذا فاذا قالت المرأة ذلك لزوجها حل له ما اخذ منها وكانت عنده
على تطليقتين باقيتين وكان الخلع تطليقة وقال يكون الكلام من عندها وزاد في التهذيب وقال لو كان الامر الينا لم نجز طلاقا الا للعدة وصحيحة
يعقوب بن شعيب اليه في الفقيه عن ابي عبد الله انه قال في الخلع اذا قالت لا اغتسل لك من جنابة ولا ابر لك قسما ولا اوطئن فراشك من تكرهه
فاذا قالت له هذا حل له ان يخلعها وحل له ما اخذ منها وحسنة محمد بن مسلم وابراهيم عن ابي عبد الله قال المختلعة التي تقول لزوجها اخلعني وانا
اعطيك ما اخذت منك فقال لا يحل له ان ياخذ منها شيئا حتى تقول والله لا ابر لك قسما ولا اطيع لك امرا ولا اذنن في بيتك بغير اذنك ولا
وطئن فراشك غيرك فاذا فعلت ذلك من غير ان يعلمها حل له ما اخذ منها وكانت تطليقة من غير طلاق يتبعها وكانت بائنا بذلك وكان خاطبا
من الخطاب وموثقة سماعة قال سألته عن المختلعة فقال لا يحل لزوجها ان يخلعها حتى تقول لا ابر لك قسما ولا اقيم حدود الله فيك ولا اغتسل
لك من جنابة ولا وطئن فراشك ولا ادخلن بيتك من تكره من غير ان تعلم هذا ولا يتكلمونهم فتكون هي التي تقول ذلك فاذا هي اختلعت فهي
بائن وله ان ياخذ من مالها ما قدر عليه وليس له ان ياخذ من المبارات كل الذي اعطاها ورواية الكافي عن ابي عبد الله قال اذا خلع الرجل
امرأته فهي واحدة بائن وهو خاطب من الخطاب ولا يحل له ان يخلعها حتى تكون هي التي تطلب ذلك منه من غير ان يضرها وحتى تقول لا ابر لك قسما
ولا اغتسل لك من جنابة ولا ادخلن بيتك من تكره ولا وطئن فراشك ولا اقيم حدود الله فيك فاذا كان هذا منها فقد طاب له ما اخذ منها وروى
ابي بصير عن ابي عبد الله قال ليس يحل له خلعها حتى تقول لزوجها ثم ذكر مثل ما ذكر اصحابه ثم قال ابو عبد الله وقد كان يرخص للنساء فيما هو دون
هذا فاذا قالت لزوجها حل له خلعها وحل لزوجها ما اخذ منها وكانت على تطليقتين باقيتين وكان الخلع تطليقة ولا يكون الا عند
ثم قال لو كان الامر الينا لم يكن الطلاق الا للعدة ورواية زرارة عن ابي جعفر قال لا يكون حتى تقول لا اطيع لك امرا ولا ابر لك قسما ولا اقيم
لك حدا فخذ مني وطلقني فاذا قالت ذلك فقد حل له ان يخلعها بما تراضيا عليه من قليل او كثير ولا يكون ذلك الا عند سلطان فاذا فعلت
ذلك فهي املك بنفسها من غير ان يسمي طلاقا وموثقة سماعة قال قلت لابي عبد الله لا يجوز للرجل ان ياخذ من المختلعة حتى تتكلم بهذا الكلام
كله فقال اذا قالت لا اطيع الله فيك حل له ان ياخذ منها ما وجد وحسنة محمد بن مسلم وابراهيم على ما في الكافي وصحيحه على ما في التهذيب وفي الفقيه
بسند اخر فيه محمد بن حمران والظاهر انه ابن اعين وقيل فيه انه لم يكن بالذي يصرح واسوه شيعة ومشترك بينه وبين النهدي الثقة عن ابي جعفر قال
اذا قالت المرأة لزوجها جملة لا اطيع لك امرا مفسرا او غير مفسر حل له ما اخذ منها وليس له عليها رجعة كذا في الفقيه ويجب ان ياخذ منها
ولا يذهب عليك انه ليس في شيء من الاية والاخبار تصريح باشتراط الكراهة بل علق في الاية الكريمة نفي الجناح على خوف الا يقيما حدود الله تعالى وهو

فلو طلقها والاخلاق ملتئمة ولم تكره بطل البذل ووقع الطلاق رجعيا من حيث البذل وقد يكون بائنا من جهة اخرى ككونها غير مدخول بها او كونها
ثالثة ولو اكرهها على الفدية فعل حراما للاكراه بغير حق ولم يملكها بالبذل لبطلان تصرف المكره الا ما استثني

يمكن ان يكون باعتبار كراهتها او لغيرها وكذا الكراهة لا تستلزم الخوف المذكور اما الاخبار فهي تدل على جواز اخذ الفدية منها على اعتدائها في الكلام
على اخلاق مراتب ما وقع منها على ما رايت ولعل في شيء منها حديث الكراهة نعم اذا قالت المرأة ذلك يستفاد منه كراهتها فيلزم منها
اشتراط اظهار الكراهة على الوجه المخصوص واما اشتراط الكراهة في نفس الامر فلا يستفاد من الاخبار فلعل مرادهم باشتراط الكراهة اشتراط اظهارها
والاتيان بما يدل عليها كالاقوال المذكورة والا فالكراهة امر نفسي لا يمكن الاطلاع عليه الا باظهارها لكن يبقى بعد ان ظاهر كلام الاكثر كفاية كراهة
الزوجة اي اظهارها بناء على هذا الحمل في صحة الخلع مطلقا مع ان الظاهر مما مر من الروايات على ما عرفت اشتراط اظهارها بالاقوال المخصوصة فالظاهر اتباع
الروايات واشتراط اعتدائها في الكلام اما باكثر ما وقع منه في الروايات وهو الاحوط او باقله وحمل ما زاد منه على المثال او الفضيلة لكن الخلاف
ان يصل الى هذه المرتبة وقال ابن ادريس في السرائر اما اذا كانت الحال عامرة والاخلاق ملتئمة واتفقا على الخلع فبذلت له شيئا على طلاقها
لم يحل ذلك كان محظورا لاجماع اصحابنا على انه لا يجوز له خلعها الا بان يسمع منها ما لا يحل ذكره من قولها لا اغتسل لك من جنابة ولا اقيم لك
حدا ولا وطئن فراشك من تكرهه او يعلم ذلك منها فعلا وهذا مفقود هنا فيجب ان لا يجوز الخلع انتهى ولقد احسن حيث لم يكتف بالكراهة مطلقا
بل اشترط الكراهة الى الحد الذي ذكره كما يستفاد من الاخبار واحسن منه انه ادعى عليه الاجماع لكنه اكتفى بالعلم بذلك منها فعلا ايضا وهو خلاف ظاهر
الاخبار الا ان يتمسك بالقياس بطريق الاولى وبدلالة الاية الكريمة هذا بقي الكلام في الاية الكريمة والجمع بينها وبين الاخبار واما الجمع عليه
الاصحاب من اشتراط الكراهة فمقول اذا كان اشتراط الكراهة اجماعيا كما هو الظاهر فلا يمكن حمل الاية الشريفة على كفاية الخوف من ان لا يقيما حدود
الله في صحة الخلع مطلقا وان كان بدون ظهور الكراهة فلا بد ان يحمل على الخوف من عدم اقامتها حدود الله المتعلقة بالزوج عند البقاء على الزوجية
بسبب كراهتها له لكن يحتمل ان يكتفي بذلك مطلقا ويحمل الاخبار الدالة على اشتراط قولها على سبيل المثال فانه بيان اقل مراتب الخوف والا
فلو كان بالفعل لكفى بطريق الاولى ويحتمل ان يشترط قولها كما هو ظاهر الاخبار ويحمل الاية على الخوف الحاصل بسبب قولها المذكور وهذا التوجيه
ان الاية الكريمة يدل على اشتراط خوف عدم الاقامة من الجانبين فيكون الكراهة من الطرفين مع اختصاص الكراهة في الخلع بالزوجة فلتحمل
الاية على المبارات لكن ما نقلوا في وجه نزولها لا يوافقها فانهم نقلوا انها نزلت في ثابت بن قيس بن شماس وزوجته جميلة بنت عبد الله بن ابي وكان يحبها
وتبغضه فاتت رسول الله فقالت يا رسول الله لا انا ولا ثابت لا يجمع راسي وراسه شيء والله ما اعيب عليه في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في
الاسلام ما اطيقه بغضا اني رفعت جانب الخباء فرايته اقبل في عدة فاذا هو اشدهم سوادا واقصرهم قامة واقبحهم وجها فنزلت الاية وكان قد اصدقها
حديقة فاختلعت منه بها ويمكن ان يحمل الخوف من جانب الزوج على انه ليس باعتبار كراهته لها بل باعتبار انه يخاف من ابائها او خروجها من موجبات
الزوجية والشرع عسى ان يخرج هو ايضا الا ان هذا ايضا ليس بشرط في الخلع الا ان يقال ان الشرط هو الخوف من جانب الزوجة فقط وضم الخوف من
جانب الزوج باعتبار حصوله غالبا لما ذكرنا او بما يقال ان ذكر الزوج مع الزوجة لاقترانهما كما في قوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وانما هو من
الملح دون العذب مجازا للاتساع فتدبر **قوله** فلو طلقها والاخلاق ملتئمة اه كان المراد حمل الطلاق هنا على الطلاق التابع للخلع اي لا يصح
الخلع بدون الكراهة لكن لو اتبع بالطلاق بطل البذل ووقع الطلاق رجعيا ويحتمل ان يكون المراد في ما ذكره سابقا من ان الطلاق لعدي يغني عن لفظ
الخلع ولم يشترط بالكراهة لانه في الطلاق بالعوض لا الخلع الذي اتبع بالطلاق لكن لا حاجة الى حمل كلام المص على ذلك بل لو حمل على الطلاق
بالعوض ايضا كما هو ظاهره صح الحكم كما نقلناه عن المحقق والعلامة وفصلنا القول فيه نعم لا يبعد حمل كلامه على ما يشمل الطلاق التابع للخلع ايضا
فان الظاهر ان حكمه ايضا عندهم حكم الطلاق بالعوض وانه بعد بطلان الخلع لفقد شرط الكراهة يقع الطلاق التابع لكن في وقوعه رجعيا الصورتين
ما اشرنا اليه من الاشكال فتذكر **قوله** ولو اكرهها على الفدية فعل حراما او يتحقق اكراهه عليها بتوعده اياها ان لم تبذلها بما لا تحتمله ولا يليق بحالها
من ضرب او شتم ونحوه وكذا في شرح تع ولو منعها حقوقها الواجبة لها من القسم والنفقة او بعضها فاختلعت لذلك فهل هو اكراه نقل الشيخ في ط عن
بعض الفقهاء انه اكراه وقال فيما عندنا فالذي يقتضيه المذهب ان نقول ان هذا ليس باكراه لانه لا دليل عليه وتبعه على ذلك المحقق في تع والعلامة
الارشاد وفي ترتيب القول الى الشيخ ساكتا عليه مؤذنا بضعفه او تردده فيه وفي عد ما يحوزها بالسبخة مشعر بانه لو منع الواجبة كان اكراها
والقوي في شرح تع فصل وقال ان كان منعها لا لقصد ذلك بل لضعف بينه وحرص على المال او ميله الى غيرها ونحو ذلك فليس باكراه كذا
اذا كان لقصد ذلك ما لم يظهر لها ذلك اما لو اظهر لها ان منعها لذلك لا جل البذل كان اكراها الصالح تعريفه عليه ويظهر منه لو عين مع ذلك
عين البذل وحمل كلام من قال بانه ليس باكراه على الشق الاول ولا يخفى ان ما ذكره متجه لكن ينبغي ان يقيد في الشق الثاني الحق الذي منعها منه بما يكون
الصبر على تركه مما لا تحتمله ولا يليق بحالها والا فلا اكراه ولعل مراده ذلك ايضا ذلك ثم لا ريب في حرمة منعها شيئا من حقوقها الواجبة مطلقا وانما الكلام
في تحقق الاكراه بذلك وبطلان الخلع ام لا وان كان اثما وهو ظ واما ترك غير الحق الواجب كترك مقاربتها ونحوها عن القدر الواجب والتسوية
بينها وبين ضرتها فيما اوفق لا نفاق ونحو ذلك ومثله التزويج او التسري عليها فليس باكراه قطعا وان ظهر ان ذلك لقصد البذل لانه امر سائغ
وافترانه بارادة الفداء لا يوجب الكراه كما لا يخفى ثم لا يخفى انه بعدما علم عدم صحة الخلع والبذل الا بعد اظهار الزوجة الكراهة على الوجه المخصوص
ينبغي ان يحمل هذه المسألة على انه اذا ظهرت الزوجة الكراهة على الوجه المعتبر في الخلع لكن كان منشؤها منعها حقوقها او انها اظهرت الكراهة
على الوجه المعتبر لكن لم ترض بالفداء الا بعد منعها حقوقها فهل صح البذل ام لا واما اذا رضيت بالفدية باعتبار منعها حقوقها الواجبة او اغاظتها
ونحوهما لكن لم تظهر الكراهة على الوجه المعتبر فكأنه لا ريب في عدم صحة البذل عندهم الا ان يبنوا على الطلاق بالعوض على راي الشهيد فتأمل

وعلى ابتهادجي من هذه الجهة لبطلان الفدية خلافا فى كونها باينا من جهة اخرى ان اتفقت نعم لو اتت بفاحشة مبينة وهي الزنا وما يوجب الحد مطلقا وقيل
كل معصية جاز عضلها وهو منعها بعض حقوقها او جميعها من غير ان يفارقها لتفتدى نفسها لقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان يأتين
بفاحشة مبينة والاستثناء من النهي اباحة ولانها اذا زنت لم يأمن ان تلحق به ولدا من غيره وتفسد فراشه فلا يقيم حدود الله فى حقه فيدخل فى قوله تعالى فان
خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وقيل لا يصح ذلك ولا يستبيح البذل مع العضل لانه فى معنى الاكراه ولقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه
نفسا فكلوه هنيئا مريئا والمشروط عدم عند عدم شرطه وقيل الاية الاولى منسوخة باية الحدود والاصل عدم النسخ وعلى الاول

بتقييد جواز العضل ببذل **قوله** وطلاقها رجعي فيه اشكال من حيث عدم القصد [illegible]

[illegible]

فان خرج المسالك [illegible] طلاقا والخلع عليه محل نظر لانها ليست كارهة والكراهة غير مختصة بها [illegible] وذكرها فى باب الخلع لا بدل
على كونها منه واذا تم الخلع فلا رجعة للزوج قبل رجوعها فى البذل وللزوج الرجوع فى البذل ما دامت فى العدة ان كانت ذات عدة م

شيء منها [illegible]

[illegible]

فلو خرجت عدتها او لم يكن لها عدة كغير المدخول بها والصغيرة واليائسة فلا رجوع لها مطلقا فاذا رجعت هي حيث يجوز لها الرجوع صار الطلاق
رجعيا يترتب عليه احكامه من النفقة وتحريم الاخت ثم

الاصحاب احتجاج كلهم على كون الخلع باينا لا احتجاج المصنف على ما ذكره في كيفية الرجوع فان ما ذكر لا يدل الا على كون الخلع باينا ولا دلالة له اصلا على
جواز الرجوع اصلا لا على ما هو المشهور ولا على نحو آخر وكانه طوى عن حجة المصنف واحتج لقول ابن حمزة الذي نفى عنه الباس واما احتجاجه لابن حمزة فهو
لما ذكره من حكم الخلع فاما حكم الخلع المشروط فلم يتعرض له الا بقوله المؤمنون عند شروطهم ولا يذهب عليك انه ان كان غرضه من
الاستدلال به نفي المطلق واثبات المنع عن الرجوع بدون التراضي فيما هو المشهور فلا يخلو من وجه بل حاجة الى التمسك به ايضا فان الاخبار الدالة
على انه باين وانه لا رجعة له عليها تكفي في المنع ما لم يثبت جواز الرجوع بوجه وح ينبغي النظر في حجة المصنف وقد ذكرنا انها مما يقع نفسه مهما غلب بتعميم
والاطلاق الاحتياط مهما امكن وان كان غرضه اثبات الرجوع ايضا مع التراضي فلا يخفى ضعفه فان الخلع وان كان عقدا قابلا للمعاوضة فليس
معاوضة حقيقية ولهذا لا يمكن فيه الرجوع بعد العدة اتفاقا فلا يمكن الحكم بجريان الفسخ مع التراضي فيه بمجرد ذلك خصوصا مع ورود
الاخبار المطلقة على خلافه نعم لو كان نعرف جواز الفسخ مع التراضي على ما فصله الاصحاب مطلقا فكانه لا خلاف فيه على ما نقلنا من المذاهب
ثم يجب ... احتمال البطلان ... وعدم الاحتياج الى الرجوع واما بناؤه على صحته فيجب فيه رجوعها اذا رجعت ايضا فانهم هذا واما ما استدل
به لقول ابن حمزة في صورة الاشتراط فان اراد جواز الاشتراط على ما ذكره المصنف فهو متجه ومؤكد لادلة المصنف وان اراد جواز اشتراط اختيار الرجوع
لكل منهما مطلقا فالتمسك بالعموم المذكور مع معارضته لدليلها بالمفهوم لا يكون وكفالة لما عليه معظم الاصحاب في غاية الاشكال جدا فتامل
ثم ان السيد المحقق في شرح النافع بعد نقل ما ذكره ابن حمزة قال وهو جيد لما جوز رجوعها مع الاطلاق فاذا اراد اصحابنا على ذلك فمبلغ
عليه قول ابي الحسن الرضا في صحيحة محمد بن اسماعيل في المختلعة تبين منه وان شاءت ان يرد اليها ما اخذ منها وتكون امرأته فعلت واما
ان لها الرجوع في العدة مع اشتراط ذلك في العقد فيدل عليه ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله قال المباراة ان
تقول المرأة لزوجها لك ما عليك واتركني فيتركها الا انه يقول لها وان ارتجعت في شيء منه فانا املك ببضعك هذه الرواية وان كانت
واردة في المباراة الا ان الظاهر تساوي المباراة او الخلع في هذا الحكم ومع ذلك فهو محل اشكال والمسالة قوية في هذا الباب على رواية بعيدة بها سوى
ما بين الروايتين فاثبات ما زاد على الحصة مشكل انتهى ولا يخفى ان الصحيحة الاولى كما ذكرناه ظاهرة في المذهب المشهور ولا دلالة فيها على اعتبار التراضي
في جهته اصلا على ما ذكره كما نرى الا ان يقال ان نظره وان كان ظاهرة في المشهور لكنها ليست صريحة في جواز الفسخ الا في صورة التراضي فان قوله
ويكون امرأته لها احتاج الى تاويل كما ذكرنا وامكن ان يكون تاويله ما ذكرنا من تقدير انشاء الزوج ايضا وامكن ان يكون هذا الشرط شرطا في اصل
الحكم اي ثبوت الرد وكونها امرأته جميعا لا في الثاني فقط كما هو ظاهره فهي لا يدل الا على جواز الفسخ مع التراضي فلذا استدل بها على جواز
الفسخ مع التراضي لحجية فيه وكانه لم يعتبر ظهورها فيما هو المشهور لاعتقاده عدم كفاية هذا الظهور في الحكم بجواز فسخ العقد اللازم مع دلالة
الاخبار الكثيرة على انها باين ولا رجعة له عليها وعلى هذا فمراده بجواز الرجوع مع التراضي جوازه معه بالرجوع في البذل للتصريح في الرواية به
لا مطلقا كما هو احد الاحتمالين في كلام ابن حمزة على ما ذكرنا هذا واما احتجاجه بالصحيحة الثانية فيحمل الشق الثاني منه على انه يحمل كلام ابن حمزة في
صورة الاشتراط على ما هو المشهور اي يجوز للزوج ان رجعت ان يرجع لصريح الرواية لا على اشتراط اختيار الرجوع لكل منهما كما هو احد احتمالي كلام ابن
حمزة على ما ذكرنا وح فاستدلاله بها متجه ان ثبت عدم الفرق بين المباراة والخلع في هذا الحكم بالاجماع او غيره ويؤكدها روايات اخرى منها ما رواه
في التهذيب بسند قوي ربما يعد صحيحا عن صفوان عن ابن مسكان عن ابي بصير يعني ليث المرادي كما هو الظاهر عن ابي عبد الله قال المباراة تقول المرأة لزوجها
لك ما عليك واتركني او تجعل له من قبلها شيئا فيتركها الا انه يقول فان ارتجعت في شيء فانا املك ببضعك ولا يحل له ان ياخذ منها الا المهر فما دونه
ومنها ما رواه فيه في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله وابي الحسن قال سألته عن المباراة كيف هي قال يكون للمرأة على زوجها شيء من صداقها او من غيره
ويكون قد اعطاها بعضه ويكره كل واحد منهما صاحبه فتقول المرأة ما اخذت منك فهو لي وما بقي عليك فهو لك وابارئك فيقول لها الرجل فان
انت رجعت في شيء مما تركت فانا احق ببضعك ومنها ما رواه في الكافي عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال المباراة تقول لزوجها لك ما عليك
وبارئني فيتركها قال قلت فيقول لها فان ارتجعت في شيء فانا املك ببضعك قال نعم ولا يخفى ان المستفاد من هذه الروايات ان هذا الاشتراط انما
معتبر في مفهوم المباراة وكذا الخلع لو ثبت عدم الفرق بينهما فيه كما ذكرنا من احد احتمالي كلام المصنف ان مقتضى المباراة وكذا الخلع بناء على عدم
الفرق ذلك سواء اشترطا ام لا كما هو المشهور بين الاصحاب فالتصريح به في الاخبار اشارة الى ان مقتضاهما ذلك فينبغي له اعلامها ذلك اذ لو كان هذا شرطا
جائز اشتراطه وان لم يشترط لم يكن الحكم ذلك لم يكن الحكم الجزم في تلك الاخبار بانه لا يقول لها او فيقول لها وجه كما يشهد به التامل والاولى عدم ههنا
الشرطية مما وعدم تركه والله تعالى يعلم **قوله** فلو خرجت عدتها او لم تكن لها عدة ولا خلاف فيهما وان كانت الروايات الثلاث مما سكت عن الحكم
وكذا ما نقل من روايات المباراة خالية عن هذا التقييد **قوله** صار الطلاق رجعيا بمعنى انه يجوز للزوج ايضا الرجوع للاتفاق ولما نقلنا
من الاخبار واما ترتب احكام الرجعية عليها مطلقا على ما ذكره المصنف ههنا ففيه تامل بل فيه وجهان على ما ذكره في شرح الشرائع احدهما ما ذكره بناء على
انها اذا صارت رجعية فيترتب عليها احكامها وثانيهما الاقتصار على الحكم بجواز الرجوع بناء على بينونتها اولا وسقوط هذه الاحكام عنها
فعودها بعد ذلك يحتاج الى دليل والاستصحاب يقتضي بقاء الحكم السابق ولا يلزم من جواز رجوعه ترتب جميع احكام الرجعية عليها وقوله
في صحيحة محمد بن اسماعيل وتكون امرأته وان كان ظاهره الاول لكن قد عرفت انه يحتاج الى تاويل فان اول بما ذكرنا ثانيا فظاهره ذلك وان اول
بالوجه الاول او الثالث فلا يبعد ذلك فافهم هذا بعد رجوعها واما قبله فلا شبهة في انتفاء احكام الرجعية عنها كما هو مصرح به في شرح الشرائع

طلاق بعد رجوع هو انشاء ما دامت العدة باقية ومن لم يمنع من رجوعه مانع كما لو تزوج باختها او رابعة قبل رجوعها ان جوزناه نعم لو طلقها باينا في العدة
جاز له الرجوع ح فيها الى والمانع ولو كان الطلاق باينا مع رجوع العدة كالطلقة الثالثة ففي جواز رجوعها في البذل شرط بامكان رجوعه في النكاح بالنظر
الى الخلع لا بسبب امر خارج يمكن ان يقال لم يكن رجعيا باختها او لانه يرجع عليها يصير الطلاق رجعيا وهذا لا يمكن ان يكون رجعيا ولا يخفى ان هذا مصادرة
على المطلوب لكن الاظهر المنع والوجهان آتيان فيما لو رجعت ولما يعلم حتى خرجت العدة حيث يمكنه الرجوع

ويدل عليه من الاخبار ما سبق ان المختلعة لا سكنى لها ولا نفقة وهل يدل ذلك على سقوطهما بعده ايضا قبل الرجوع يحتمل ذلك لاصالة المختلعة عليها
في الجملة وعدم الرفض في الجملة فتدبر **قوله** والرابعة اي الرابعة بدلها على زعم انها خرجت عن الزوجية فاذا تزوج بعد رجوعها برابعة يرجعه
كانت خامسة محرمة **قوله** ان جوزناه اشارة الى ان في تزويج الاخت او الرابعة قبل رجوعها وجهان كما ذكره في شرح الشرائع من تحقق البينونة
ومن انه في حكم الرجعي ولانه على تقدير تقدم ذلك ثم رجوعها يصير جامعا بين الاختين او لا بد من العدة الشرعية والاول اقوى لما ذكر
ولما رواه في الكافي في الصحيح عن ابي بصير يعني ليث المرادي عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل اختلعت امرأته ايحل له ان يخطب اختها من قبل ان تنقضي عدة
المختلعة قال نعم قد برئت عصمتها منه وليس له عليها رجعة وهي وان لم تكن صريحة في جواز تزويجها بالفعل بل في جواز خطبتها لكن ظاهرها جواز التزويج
ايضا كما يرشد اليه التعليل الذي فيها واما ما ذكره من الوجهين للاحتمال الثاني فلا يخفى ضعف الاول وكذا الثاني اذ لا ثم جواز رجوعها ح اذ يمكن
ان يكون الحكم بجواز رجوع المختلعة في العدة مخصوصا بما اذا لم يمنع منه مانع فلما تحقق المانع ههنا لم يجز لها الرجوع واما ما ادعاه المص في شرح الشرائع
في مسألة رجوعها مع عدم الزوج انه لا خلاف بيننا انه ليس لها غيره لازم من جهة الزوجية في زمان العدة فلعل المراد انه غير لازم من جهتها في نفسها
مع قطع النظر عن مانع عن الرجوع ايضا كما هنا او وجود مانع عنه في بعض افراده كما اذا كان الخلع ثالثة كما يذكر حكمه بعد ذلك كيف وقد صرح العلامة بانه انما
يصح لها الرجعة في موضع يصح له الرجوع ولو سلم فلا ثم لزوم الجمع بين الاختين او كان بدون العدة الشرعية ما لم يرجع الزوج ايضا الموقوف على طلاق
كونها في حكم الزوجة بعد الرجوع غير مسلم انما المسلم ان له ايضا بعد ذلك الرجوع ولعل ذلك انما هو اذا لم يكن له مانع فاذا تحقق له المانع هنا
لم يجز له الرجوع ولو سلم فهو اذا امكنه الرجوع وههنا لم يمكنه الرجوع والحكم بالتلازم بين جواز رجوعها وجواز رجوعه ثم كما سيشير اليه الشارح ثم
انما يسلم فيما اذا لم يكن له مانع من الرجوع واما معه فلا وسيجيء تحقيقه ولو سلم ذلك فربما امكن التخلص من الجمع بان يكون الاخت او الرابعة باينة لو لم يدخل
بها او شرط على المختلعة ان تعلمه حين ارادة الرجوع حتى يطلقها باينا ثم ترجع هي او يقال انه لا حاجة الى ذلك بل يكفي طلاقها باينا اذا علم رجوعها
اذ لا تكليف على الغافل فلا منع للمنع عن تزويجها مطلقا هذا والشارح في شرح الشرائع بعد ما ذكر ان في ترتب احكام الرجعية عليها مطلقا بعد رجوعها
كوجوب النفقة والاسكان وتجديد عدة الوفاة لو مات فيها ونحو ذلك وجهين كما نقلنا عنه سابقا قال ومما يتفرع على ذلك جواز تزويج اختها
ورابعة فاما بعد رجوعها فهو ممتنع لانها صارت في حكم الزوجة كما صرح به في الخبر الصحيح واما قبله ففي جوازه وجهان وقد نقلناهما انتهى
ولا يخفى انه بعد ما ذكر الوجهين في ترتب احكام الرجعية عليها مطلقا بعد رجوعها وكذا ما ذكر من الوجهين ههنا في تحريم الاخت والرابعة قبل
رجوعها لا وجه ههنا باستثناء جواز تزويج الاخت والرابعة بعد رجوعها مما لا وجه له اذ على الوجه الاول من الوجهين لا يكون ههنا بكون القول
بجواز تزويج الاخت والرابعة بعد رجوعها ايضا لعين ما ذكر من الوجه الثاني هناك من بينونتها اولا وسقوط حرمة الاخت والرابعة عنه فعودها
يحتاج الى دليل الى آخر ما ذكره هناك وما ذكره من تصريح الخبر الصحيح به غير ظاهر فانه ان اراد خبر محمد بن اسماعيل بناء على حمل قوله وتكون امرأته على
الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرنا كما فعله في شرح الشرائع ففيه ان الخبر ليس بصريح فيه بل يحتمل ما ذكرنا من الوجهين ايضا وعلى تقدير حمله عليه
فليس بصريح في ترتب جميع احكام الرجعية عليها اذ لعله يكفي في الحكم بكونها امرأته مجرد كونها رجعية بمعنى جواز رجوعه بها وعلى تقدير
تسليمه فليعمل به في ترتب الاحكام السابقة ايضا فلم اقتصر فيها على الوجهين ولم يبين الحكم على الخبر وان اراد به صحيحة ابي بصير فانه وصفها به بالصحة انما
بمعنى صحتها الى ابي بصير او لوجود قرينة له على انه المرادي الثقة حيث صرح فيها بانه ليس له عليها رجعة نعم تحتمل العبارة عليه فيه ان هذا البدل لا
غير صريح بان مورد الخبر كان قبل رجوعها واما التصريح بانه لا يجوز ذلك بعد الرجوع او انها ح في حكم الزوجة فلا نعم فيه اشعار بعكس الجواز اذا كان عليها
رجعة فالحكم بعدم الجواز بكون الظهر لا مقطوعا به ولا يبعد ان يكون خبر آخر لم اقف عليه والله تعالى يعلم **قوله** نعم لو طلقها اي الاخت والرابعة باينا
في العدة اي قبل انقضاء عدة المختلعة **قوله** ولو كان الطلاق اي الخلع باينا من جهة اخرى غير كونه خلعا ككونه ثالثا مع ثبوت العدة لكونها مدخولا
بها غير يائسة ولا صغيرة ففي جواز رجوع المختلعة في البذل اثناء العدة وجهان **قوله** لا بسبب امر خارجي لا ظهر بدله وان امتنع بسبب امر خارجي
المراد ان جواز رجوعها مشروط بامكان رجوعه في الجملة ويكفي فيه امكانه بالنظر الى اصل الخلع كان يكون ثالثا فلا يمكنه الرجوع اصلا ويلزم منه
عدم جواز رجوع المختلعة ايضا لكونه مشروطا بامكان رجوعه في الجملة فانهم **قوله** ولانه برجوعها يصير الطلاق رجعيا اي لانه لا بد ان يصير رجعيا
وعلى هذا فالتفاوت بين الوجهين كانه باعتبار انه في الاول ادعى ان جواز رجوعها مشروط بامكان رجوعه اي موقوف عليه كما هو ظاهر في لفظ
لا بد على التوقف بل انه يجب ان يصير الطلاق بعده رجعيا وهذا لا يمكن ان يصير رجعيا لانه كيف يمكن دعوى كون جواز رجوعها مشروطا
بامكان رجوعه مع انه جواز رجوعه موقوف على رجوعها وجوازه فان الخلع لا يصير رجعيا كما اشار اليه المص فيه ولا نقول هذا النظر الذي
سيذكره الشارح بعد ذلك وما سبق كون من حيث توجه جوابه فانتظر **قوله** ولا يخفى ان هذا مصادرة على المطلوب فان دعوى ان جواز
رجوعها موقوف على امكان رجوعه او يجب امكان رجوعه بعده مما لا دليل عليه بل هو عين المسألة لم لا يجوز ان ترجع هي وان لم يمكنه الرجوع وانما
المسلم انه اذا رجعت هي فله ايضا الرجوع اذا امكنه واما اذا لم يمكنه اما بسبب خارجي او باعتبار عدم قبول خلعه للرجوع فلا ثم انه يوجب عدم جواز رجوعها
ايضا ويمكن ان يقال ان صحيحة ابن بزيع الدالة على جواز رجوعها ايضا مطلقة في الاذن لها فيه بل انما تدل على جواز رجوعها حيث يمكنه الرجوع كما
يظهر لمن تامل فيها وانما رواية ابي العباس وكذا الروايات الواردة في المباراة ففيها وجهان احدهما ان يكون الحكم فيها بان المختلعة ان رجعت في
شيء من الصلح يقول لارجعن في بضعك وكذا قول المباري لها وان ارتجعت في شيء منه فانا املك ببضعك بناء على ان جواز رجوعها انما هو فيما يجوز

رجوعها

حيث يمكنه الرجوع لو علم من اطلاق الاذن لها في الرجوع ولزم الاضرار به والاقوى الجواز هنا للاطلاق ولان جواز رجوعه مشروط بتقدم رجوعها فلا يكون شرطا فيه وما لا دار او الاضرار حصل باختياره م

رجوعه ايضا وثانيهما ان يكون بجواز رجوعها مط لكن يكون هذا الحكم او هذا القول فيما جاز له الرجوع ايضا ولعل الاول اظهر وان نزلنا عنه بحيث لا دليل لنا من خارج على جواز رجوعها والاصل عدمه كما هو مقتضى الامر بالوفاء بالعقود فلا يمكننا اطلاق الحكم بجواز رجوعها نظرا الى هذه الاخبار بل الذي يعلم منها انما هو جواز فيما جاز له الرجوع ايضا لان القدر المشترك بين الاحتمالين هذا مع ان الاصل في عقود المعاوضات اذا كان الخلع منها على ما ذكروه ان لا يرجع احدهما في عوضه الا مع رجوع العوض الاخر الى صاحبه وبهذا يظهر ان الشيخ كما هو المشهور اظهر وان ما ادعاه في المختلف من اطلاق الاذن لها متناول له ممنوع فيه اذ ليس لنا اذن مطلق وان ما ذكر في الوجهين من ان جواز رجوعها مشروط بجواز رجوعه وان رجوعها لا يلزم ان يصير الطلاق رجعيا انما هو بالنظر الى جواز الرجوع المستفاد من الاخبار مطابقا لما هو الاصل في عقود المعاوضات فليس فيه مصادرة على المطلوب كما حكم به الشهيد نعم دعوى اشتراط النوقف غير ظاهر لانه لا يستفاد من الاخبار والظاهر الاقتصار على الوجه الثاني فهذا كله على ما هو المشهور بين الاصحاب واما على قول ابن حمزة فقد عرفت انه مع الاطلاق يعتبر في صحة الرجوع التراضي مع التراضي ولا اشكال فانه اذا رضي الزوج ههنا برجوعها بدون رجوعه فيمكنه رفع البذل اليها جديدا او صلحا بحيث لا يبقى شبهة اصلا واما مع الاشتراط فان كان مذهبه جواز اشتراط الرجوع منهما مط فلا اشكال ايضا ههنا اذ يتبع الشرط وان كان مذهبه جواز الرجوع مع الاشتراط على ما يقوله الاصحاب فالكلام على مذهبه ايضا يبنى على ما تحقق من مذهب الاصحاب وهو على ما تحققوا واما السيد المحقق التابع له فقد ذكر انه ينبغي القطع بعدم جواز رجوعها في البذل اذا كان الطلاق مما لا يجوز فيه الرجوع كما لو كانت المطلقة ثالثة او كانت المرأة غير مدخول بها بل الاجود قصر الجواز على ما اذا اتفقا على ذلك تراضيا عليه كما تضمنه صحيح محمد بن اسمعيل قصرا لما خالف الاصل على مورد النقل انتهى وكانه اشار بقوله بل الاجود الى ان الاجود قصر جواز الرجوع على صورة التراضي كما هو مورد صحيح محمد بن اسمعيل على معتقده على ما نقلنا عنه ولا يحكم به مع الاشتراط ايضا على ما ذكره اولا لاختصاص رواية الاشتراط بالمباراة وعدم العلم بكون حكم الخلع حكمها واذا كان الجواز عنده مقصورا على صورة التراضي فقد عرفت ان الحكم مع التراضي امر هين هذا ولا يخفى ما في تمثيله بغير المدخول بها فانه لا عدة عليها اجماعا كما هو صريح الكتاب والاخبار ولا نزاع لاحد في عدم صحة رجوع الزوجة في الخلع اذا لم تكن لها عدة فلا وجه للتمثيل بها في موضع النزاع فتد **قوله** حيث يمكنه الرجوع لو علم واما فيما لم يمكنه الرجوع مع العلم كالطلقة الثالثة فالحكم ما فصل قبل ذلك ولا يتفاوت باعتبار عدم علم الزوج برجوعها الى انقضاء العدة اذ لا فائدة له في علمه حينئذ **قوله** من اطلاق الاذن لها في الرجوع والحكم بالتلازم بين جواز رجوعها وجواز رجوعه لو سلم لا ينافي ذلك لثبوت الجواز ههنا ايضا غاية الامر انه لم يعلم به وهذا لا يخرجه عن الرجعية كما لو طلق رجعيا كما ذكر في شرح لكن لا يخفى ان اطلاق الروايات الواردة في الرجوع كما نقلناها غير ظاهر بل لا يبعد ان يقال منها خصوصا الرواية الثانية بل ما ورد في المباراة ايضا انه رجوعها لا بد ان يعلم الزوج به بالجملة فالتمسك بمثل هذا الحكم المخالف للاصل بمثل هذا الاطلاق مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما يكون مع العلم والله تعالى يعلم **قوله** ولزوم الاضرار به واستدل ايضا بانها معاوضة يعتبر فيها علم المتعاقدين كسائر المعاوضات وفيه منع كون الرجعة معاوضة والا لزم خلوها عن احد العوضين اذا لم يرجع الزوج وايضا لو كانت معاوضة لزم ان يعتبر فيها ان يقول بصيغة كذا بكذا كسائر المعاوضات وليس كذلك اجماعا كما ذكره المصنف في شرح الارشاد **قوله** ولان جواز رجوعه مشروط بتقدم رجوعها في العدة ولا لان النصوص على انه لا رجعة للزوج في العدة الا اذا رجعت فرجعتها شرط في جواز رجعته فلا يكون جواز رجعته شرطا في رجعتها والا لدار كما يخفى ما فيه انه لم يجعل احد جواز رجوعه شرطا في رجوعها اي جوازه بل النزاع في انه هل يعتبر مع رجوعها علم الزوج به في اثناء العدة حتى يترتب عليه الاثر وهو وجوب رد البذل ام لا بل يكفي فيه مطلق رجوعها ومن قال باعتبار العلم استدل بلزوم الاضرار به لو لم يعلم فرجوعها عنده منزلة الملك ان تنقضي العدة فان علم به الزوج لزم والا بطل وح فاثبات عدم شرطية جواز رجوعه في رجوعها مما لا يسمن ولا يغني من جوع ولو وقع في بعض العبارات ان علم الزوج شرط في صحة رجوعها فالمراد بها ما ذكرناه اي انه شرط للزوم لا انه شرط في جوازه نعم هذا الدور انما يتوجه في المسئلة السابقة على مراد من ادعى ان جواز رجوعها في البذل مشروط بامكان رجوعه كما اشرنا اليه سابقا ثم لو سلم انهم يقولون ان جواز رجوعه شرط لرجوعها فيمكن دفع الدور بانه ليس المراد بان جواز رجوعه بالفعل شرط لرجوعها اي لجوازه وصحته بل الجواز بالقوة اي كونه بحيث يجوز له الرجوع بعد رجوعها شرط في صحة رجوعها ومتى لم يعلم برجوعها زمن العدة لم يتحقق الجواز بالقوة عند رجوعها فلا يصح وح لا دور لان صحة رجوعها يتوقف على الجواز بالقوة وهو لا يتوقف على صحة رجوعها بل جواز رجوعه بالفعل مشروط برجوعها سابقا وموقوف عليه فلا دور وهذا هو التحقيق في دفع الدور ويمكن دفعه ايضا بانا لا نقول بان رجوعها او جوازه مشروط بجواز رجوعه حتى يلزم الدور باعتبار ان جواز رجوعه مشروط برجوعها على ما ذكرت كيف وجواز رجوعه متحقق في صورة عدم علمه ايضا فلا ينفع اشتراطه في الحكم باشتراط العلم بل نقول انه مشروط بتمكن الزوج من الرجوع والتمكن من الرجوع غير جوازه شرعا ويرجع حاصله الى علم الزوج برجوعها فتوقف جواز رجوعه على رجوعها وجوازه لا يوجب الدور ولا يخفى ما فيه فان تمكنه من الرجوع وان كان غير جوازه لكنه ايضا موقوف على رجوعها وصحته اذ ما لم يتقدم رجوع صحيح من الزوجة لم يمكن الزوج من الرجوع بعد ورجع حاصل التمكن الى العلم المذكور لا ينفع في دفع الدور فان المعتبر هو العلم الصحيح برجوعها الشرعي والعلم الصحيح برجوعها الشرعي موقوف على رجوعها وجوازه فلا يندفع الدور بل لا بد ايضا من التمسك بان جواز رجوعها موقوف على التمكن بالقوة اي كونه بحيث يعلم به بعد وقوعه وهو لا يتوقف على جواز رجوعها بل ما يتوقف عليه مشروط به هو التمكن بالفعل والعلم كذلك فيحتاج الى ما ذكرنا اولا نعم تبديل الجواز بالامكان او التمكن اولى كما لا يخفى هذا واما ما ذكره في شرح الشرائع من ان الدور انما يلزم لو توقف رجوعها على رجوعه بالفعل اما اذا توقف على جوازه بالقوة

بالرجوع

حيث اقدم على ذلك مع ان له طريقا الى الرجعة في الاوقات المحتملة الى اخر جزء من العدة ولو تنازعا في التقدم فالقول قول الزوج ما م

بالقوة بمعنى تمكنه من الرجوع بعد رجوعها فلا لان مرجع الشرط ح الى كون العدة رجعية والزوج عالما بالحال وهذا لا يقتضي تقدمه في الوجود على صحة رجوعها ويجوز ان يجعلهما مقترنين بالزمان فيكون دورا معية وهو غير محال ولا يخفى ما فيه من التمحل والتشويش وغاية توجيهه ان يقال ان قوله لو توقف رجوعها على رجوعه بالفعل قد سقط عنه شيء اذ ليس له تقييم الدور على توقف رجوعها على رجوعه بالفعل فالظاهر ان قد سقط لفظ جواز اي على جواز رجوعه بالفعل وقوله بمعنى تمكنه لم يرد به التمكن بالفعل فانه ايضا بعد جواز رجوعها فلا يكون شرطا فيه بل التمكن بالقوة اي كونه بحيث يتمكن بعد ذلك منه فحينئذ قوله والزوج عالما بالحال اذ العلم بالفعل ايضا انما يتحقق بعد رجوعها فالمراد به ايضا العلم بالقوة اي كونه بحيث يكون عالما بالحال بعد ذلك وقوله وهذا لا يقتضي اي لا يمكن القدح في تقدم هذا المعنى على صحة رجوعها اذ لا يتوهم منه دورا اذ هذا المعنى ليس بمشروط بصحة رجوعها بل المشروط به هو جواز رجوعه بالفعل فلا دور وعلى هذا ينطبق كلامه الى هنا على ما ذكرنا بعد التسليم واما قوله ويجوز ان يجعلهما مقترنين فكانه جواب اخر عن الدور وحاصله انه يمكن ان يجعل الرجوعين مقترنين بالزمان بان يجعلا في زمان واحد ويقال الحكم بان رجوعه مشروط برجوعها وكذا رجوعها مشروط برجوعه ليس بمعنى التوقف حتى يلزم الدور بل بمعنى الاستلزام فيكون دورا معية وهو غير محال اذ لا منع من الطرفين وانما لم يكتف بمنع التوقف والحكم بالاستلزام مع اندفاع الدور به بل اعتبر جعلهما مقترنين بالزمان لانهما اذا لم يقترنا بالزمان فلا يمكن الاستلزام اذ لا يمكن تحقق اللازم بعد الملزوم الا ان يجعل اللازم بالحقيقة هو قوة اللازم فيحتاج الى الجواب الاول ولا ينفع الفرار من التوقف الى الاستلزام وفيه انه لو يقل احد بوجوب مقارنتهما بالزمان بل لو رجع الزوج بعد رجوعها ما لم تنقض العدة ويمكن ان يقال انه بعد ما حمل جواز رجوعه على الجواز بالقوة حتى يندفع الدور اشار الى انه يمكن ان لا يقول احد بتوقف على جواز رجوعها على جواز رجوعه بالقوة بل يكتفي بالاستلزام اي ان جواز رجوعها لا يكون الا مع جواز رجوعه بالقوة وكذا العكس وح يكون بين جواز رجوعهما الجواز المذكور دور معية استلزام من الجانبين وهو غير محال فيندفع الدور بهذا الوجه ايضا ويمكن ان يقال انه ح لا يجب حمل الجواز بل يمكن حمله على الجواز بالفعل ايضا ويندفع الدور بمنع التوقف والحمل على الاستلزام ولو قيل ان جواز رجوعه بالفعل ليس مع رجوعها زمانا بل بعده فانه لا يجوز للزوج الرجوع الا بعد رجوعها فيمكن دفعه بمنع ذلك بتجويز مقارنة رجوعه لرجوعها زمانا كما ذكرنا والا فلا توجيه لكلامه فيكون جواز رجوعها ايضا مقارنا لرجوعها بطريق اولى وح فيكون الجواز مقارنا له دائما وان وقع رجوعه بعد رجوعها زمانا فتدبر وقد نقل ههنا حاشية من ح وقد نقل انه كتب عليها بخطه لا تكتب ولا باس بتوضيحها بان حاصلها **قوله** فيها ويمكن دفعه بان المشروط اي المشروط برجوعها الذي هو شرط ايضا لرجوعها على الاحتمال الثاني هو جواز رجعته لا وقوعها بالفعل فان رجوعها لا يتوقف على رجوعه بالفعل ثم شيء من الاحتمالين هو ظ بل لو توقف فانما يتوقف على جواز رجوعه وح لا يلزم الدور لجواز مقارنته جوازها له زمانا يعني ان جواز رجوعه يمكن ان يكون مقارنا لرجوعها زمانا وح يمكن دفع الدور بان رد معتبر بان يراد باشتراط كل منهما بالاخر استلزامه له وانه لا يتحقق الا معه بلا توقف لا معاد ورية فيه نعم لو كان الجواز بعده امكن الاستلزام من الجانبين ولو ادعي ان المشروط برجوعها امر مقوم رجعته فانه كما ان جواز رجوعه مشروط برجعتها كذلك رجوعها اي رجوعها الفعلي معتبر مشروط برجوعها فيلزم الدور اذ ح لا يمكن القول بمقارنته له بالزمان لانه قد يكون بعده زمانا فنقول رجوعها ايضا وان كان مشروطا برجوعها لكنه ليس شرطا لرجوعها الا على ما لزم من الاحتمال الثاني توقف رجوعها على امكان رجوعه فانه يكفي لاعتبار العلم لا على اصل رجوعه والحاصل ان المشروط الذي هو شرط ايضا بناء على الاحتمال الثاني هو امكان رجوعه وبه يندفع الدور بجعل المشروطية والشرطية على صحة احدهما بدون الاخر وان كان معتبرا فيكون دور معية فيجمل الدفع هو ما نقلناه عن شرح الشرائع اخرا بما ذكرنا من توجيه لا نه ح يراد بالجواز هو الجواز بالقوة او بالفعل على ما ذكرنا من الاحتمالين في توجيه كلامه ثم فتذكر واما ما نقل انه كتب عليها لا تكتب فيمكن ان يكون لارادة تغييرها ودفع الدور بالوجه الاخر الذي هو التحقيق ودفعه على ما ذكرنا ثم فتدبر والله تعالى يعلم **قوله** حيث اقدم على الثاني على الخلع الذي من حكمه جواز رجوعها على هذا الوجه **قوله** مع ان له طريقا الى الرجعة فله ان يرجع في كل وقت محتمل الى اخر جزء منه من العدة وانه لم يعلم رجوعها بجزم احتمال انه دفع منها رجوع صحيح رجوعه ايضا الا انه لا يخفى انه كثيرا ما لا يعلم اخر جزء من العدة الا ان يحتاط ويمنع نفسه من النوم وكل ذكر وفكر وحصر همته في الرجوع في جميع الاوقات المحتملة لبقاء العدة الى ان يتيقن انقضاؤها هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكره في هذا الفرع كله انما هو على ما هو المشهور واما على ما ذهب اليه ابن حمزة فلا ريب في بطلان رجوعها في صورة الاطلاق لانه لا يرى جواز رجوعها مع الاطلاق الا بالتراضي واذا لم يعلم به الزوج في العدة فلم يقع التراضي فما رضيا بعد لو فرض لا اثر له واما مع الاشتراط فلا يبعد جريان ما ذكر من الاحتمالين على مذهبه ايضا واما السيد المحقق فلم يتعرض لهذا الفرع اصلا لكن الظ على مذهبه عدم تجويزه رجوعها بدون علم مط **قوله** هل يصح رجوعها في بعض البذل على تقدير صحته هل يصح رجوعه بعد رجعته ثلثة اوجه ذكرها في شرح الشرائع احدها صحتهما منهما ومنه ما الاول فلان البذل لعوض لازم من جهتها فكما يصح رجوعها في كله يصح في بعضه لان لها ان تهبه كالها اسقاط البعض كالها اسقاط الجميع فان عدم الرجوع في قوة الاسقاط اذ لا يلزم منه رجوع العوض الاخر بل جوازه واما الثاني فلان رجوعه يترتب على رجوعها وقد حصل في بدل عليه ما رواه ابن ابي العباس لانه قال المختلعة ان رجعت في شيء من الصلح يقول لارجعن في بضعك وكذا الروايات التي نقلناها في المباراة وثانيها المنع فيهما لان جوازه يقتضي صيرورة الطلاق رجعيا وانما يكون ذلك اذا لم يشتمل على عوض والعوض باق في الجملة ولا فرق فيه بين القليل والكثير ومن ثم لو جعل البذل من ذلك القدر الباقي بل اقل منه كفى في البينونة فلا يمكن الجمع بين كون الطلاق رجعيا وبقاء العوض في مقابلة وفيه ان يرجع ما يرشد اليه لانه قال ان شاء ان يرد اليها ما اخذ منها وتكون امرأته فعلت وهي العمدة في الباب لصحتها وظاهرها اعتبار

الجميع

فرع

حلفت لاصالة عدم زيادتها عما تعترف به وكذا يقدم قولها مع اليمين لو تنازعا في الجنس مع اتفاقهما على القدر بان اتفقا على انها مائة لكن ادعى انها دنانير
وادعت انها دراهم لاصالة عدم استحقاق ما يدعيه ولانه مدع فعليه البينة فتخالف هنا فيما جامعه بين نفي ما يدعيه ولاكثر مدع فعليه البينة فتحلف يمينا
جامعة بين نفي ما يدعيه واثبات ما تدعيه فينتفي ما ادعاه وليس له اخذ ما تدعيه لاعترافه بانه لا يستحقه وينبغي جواز اخذه مقاصة لا اصلا ويحتمل التحالف فيهما
لان كل منهما منكر لما يدعيه صاحبه فهي قاعدة التحالف وح فيسقط ما تداعيا بالفسخ او الانفساخ ويثبت مهر المثل الا ان اصحابنا اعرضوا عنه لاحتمال انهما
ومحالفوا جزموا بثبوت الارادة مع اتفاقهما عليها بان تفقا على ذكر القدر وعدم ذكر الجنس لفظا وعلى ارادة الجنس معين ولكن اختلفا في الجنس

المراد وانما كان القول قولها فيها لان الاختلاف في ارادتها ولا يطلع عليها الا من قبلها

الجميع لان ما من صيغ العموم فلا يرتب الحكم بالبعض وثانيها جواز رجوعه دونها اما الاول فلما ذكرنا في وجه الاول واما الثاني فمن ان بقاء شيء من
العوض مانع من رجوعه ولا يخفى ضعف الاخير اذ الظ من الروايات تلازم الامرين الا ان يكون المانع من قبله وههنا ليس كذلك للزوم الاضرار بها
ترجع في اكثره ويبقى منه شيء ليمنعه من الرجوع وحكم في شرح يع بان الوسط لا يخ عن قوة ويتبعه بخطه المحقق ايض في شرح النافع فانه قال لا يظهر انه ليس
للمرأة الرجوع في بعض ما بذلته وعندي ان الاول اقوى لقوة ما ذكر في وجهه بخلاف ما ذكر في وجه الثاني اذ لا بعد في ان يصير الطلاق رجعيا اذا
رجعت فيما بذلته بان بقي شيء لو اضافا ... بذلته بتداركه في بينونتها العوض الذي علم منعه من صيرورة الطلاق رجعيا هو العوض الذي
وقع عليه العقد لا مطلق الباقي في الحقيقة ليس عوضا بل هو بمنزلة اسقاطها بعض حقها وصحيح ابن بزيع وان كانت مخصوصة بالرجوع في الجميع لكن
دلالتها على ان الرجوع في البعض ليس حكمها كذلك فلا تنافي الروايات الاخرى مع وجود الصحيح منها ايضا ولا يضر ورودها في المبارأة اذ الظ انهم لا
يفرقون بينها وبين الخلع في هذا الحكم وههنا احتمال اخر انه لم يذكرها الش وهو ان يحكم بصحة رجوعها في البعض لكن يقال انه مستلزم للرجوع
في الكل اما الاول فلما ذكر في صحة رجوعها في البعض واما الثاني فلما ذكر من ان رجوعها يستلزم ان يكون الطلاق رجعيا ولا يمكن ذلك مع العوض
فيلزم الحكم ببطلان العوض بالكلية وقد ظهر بما ذكرنا ضعفه وثانيهما ان يحكم بالاستلزام المذكور فاذا رجع الزوج ايضا لا بد انه بناء على ان البذل
كله عوض عن الطلاق فاذا انهدم لا وجه لتملك شيء منه وهذا وان كان اقوى من الاول لكنه ايضا لا يخ عن ضعف لان تملك العوض كله بارادة
الذي وقع لكن لما جاز لها الرجوع واختارت الرجوع في بعضه فيرجع البعض ويبقى الباقي على ملكه وقد عرفت ان الظ ان مجرد الرجوع في البعض
في جواز تبعية رجوعه لا يلزم ان يعود الباقي ايضا اليها مع عدم رجوعها فيه واسقاط حقها منه والله تعالى يعلم **قوله** حلفت اي على نفي
الزائد وظاهرهم هنا انه يثبت ما تعتبه كما تقدم سابقا في الجعالة عن ابن نما وقواه المص ووجهه على قياس ما ذكره الش هناك انحصار الدعوى
في دعويهما فاذا انتفى ما ادعاه بيمينها ثبت ما ادعته وقد اشرنا هناك الى ما فيه من المناقشة والاولى توجيهه ههنا ايضا ان يقال بما ذكرنا هناك
ان المدعي حقيقة ليس الا الزوج لانه يطالب من الزوجة وجه الخلع واما الزوجة فلا تطالب شيئا من الزوج لاتفاقهما على وقوع الخلع وصحته فاذا
سقط ما ادعاه بيمينها فلا يبقى دعوى واما ما ادعته فهو اقرار على نفسها يثبت بمجرد اعترافها وانكار الزوج لا يوجب توجه يمين عليها اذ لا اثر لانكاره
بعد سقوط دعواه هذا وقد سبق هناك احتمال اخر حكم به المص اولا وهو حلف كل ... ثبوت اقل الامرين من اجرة المثل او الاقل منها وما يدعيه
المالك ومنها ومن اكثر الامرين لا يخفى جريان هذه الاحتمالات كلها ههنا ايضا سيما اجرة المثل بمهر المثل والعامل بالزوج والمالك بالزوجة

المذكورين

انهم لم يتعرضوا لها ههنا ووجه الفرق غير واضح وان كان ما ذكره ههنا اقوى منها **قوله** لو تنازعا في الجنس قد سبق منا في بحث الجعالة قوة ما
ذهب اليه ابن نما في صورة الاختلاف في الجنس ايضا لجريان دليله على ما ذكرنا فيه ايضا فحكمهم ههنا في الصورتين جيد لكن لا يظهر فرق بين الخلع
وبين الجعالة حيث حكموا ههنا في الصورتين من غير ظهور مخالف فاختلفوا هناك اختلافا كثيرا حيث ان لهم فيها سوى مذهب ابن نما مذاهب اربعة
القول بحلف المالك واجرة المثل او بحلفه واقل الامرين على المذهبين منه او التحالف ثم التزام في التشريك الحكم بين الاختلاف في القدر او الجنس
او الفرق بين الصورتين والحكم قطعا في الصورة الثانية بالتحالف وفي الصورة الاولى كما اختاره الكرك في شرح يع فصل لا قول لم يحك
مذهب ابن نما الا في صورة الاختلاف في القدر ولم يعده في صورة الاختلاف في الجنس من المذاهب مع ان الظ من عبارة المحقق قول ابن نما في
الصورتين فتدبر **قوله** مع اتفاقهما على القدر لم يظهر وجه هذا التقييد اذ مع الاختلاف في القدر ايضا كان يقول احدهما هو مائة درهم ويقول
الاخر هو خمسون دينارا ينبغي ان يكون الحكم ما ذكره لجريان دليله فيه ايضا فافهم **قوله** ولانه مدع جعله وجها اخر غير سابقه كما ترى **قوله** د
اثبات ما يدعيه كان هذا النفي احتمال ان يكون البذل غير ما ادعاه وغير ما ادعته ايضا ولا يخفى ضعفه بعد بناء الحكم على انحصار الدعوى كما ذكره الش
او على ما ذكرنا من ان المدعي حقيقة ليس الا الزوج فيكفي حلفها على نفي ما ادعاه وان ما ادعته يثبت باعترافها اذ على الوجهين لا حاجة الى اليمين لاثبات
ما ادعته كما في صورة اختلافهما في القدر مع انه فيها ايضا يمكن ان يكون قدره مخالفا لما ادعاه ولما ادعته ايضا ولو لم يبن الحكم على احد الوجهين شكل
الحكم بثبوت ما ادعته باليمين بل ينبغي المصير الى احد المذاهب الاخرى التي اشرنا اليها في الجعالة والمراد في كلام غيره ههنا ولا في بحث الجعالة التعرض
لهذا الاثبات في اليمين بل ظاهرهم الحلف على النفي فقط كما هو الظ على ما ذكرنا فتدبر **قوله** وينبغي جواز اخذه مقاصة يشكل هذا بما هو المعروف
بين الاصحاب لا يظهر فيه مخالف من حرمة المقاصة بعد التحليف كما سبق في باب القضاء الا ان يقال ان حرمتها انما هو اذا لم يعترف المنكر له بشيء اصلا اما
اذا اعترف له بشيء بدل ما انكره فيجوز اخذه مقاصة ح فيجوز المقاصة بما اعترف به وكذا يجوز له المقاصة بما يحكم له من مهر المثل على القول بالتحالف
لو قيل به ههنا بناء على ان اعترافها بالخلع مع انكارها ما ادعته وانكارها ما ادعاه بمنزلة الاعتراف بمهر المثل لترتبه على ذلك شرعا فيجوز المقاصة
نعم لا يجوز المقاصة من غيرهما **قوله** لان كلا منهما منكر قد عرفت ان المنكر حقيقة ليس الا الزوجة واما الزوج فانكاره لا اثر له بعد سقوط
دعواه فيكفي حلفها ولا حاجة الى حلفه فحكمهم ههنا بحلفه واعراضهم عن التحالف متجه نعم يتوجه عليهم انهم لم يفعلوا ذلك في نظائره من الجعالة والاجارة
ايض وما وجه الفرق بينه وبينها كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** ويثبت مهر المثل على ما يدعيه كما قيده به في شرح يع فيقتصر عليه ويحتمل مع
التحالف ثبوت مهر المثل مط كما هو ظ كلام المص ههنا واحتمله في شرح يع لتساقط الدعويين بالتحالف فيثبت مهر المثل وان زاد على ما ادعاه
خصوصا اذا كان ما ادعاه من غير جنس ما يجب به مهر المثل فلا يجب ملاحظة مساواته مهر المثل لقيمته او كونه اقل منها بل لا يبعد القول به وان زاد
عن قيمته لكن لا يخفى ان الحكم عليها بثبوت مهر المثل وان كان زائدا على ما ادعاه وان امكن توجيهه بما ذكرنا لكن مطالبة الزوج للزائد عما ادعاه

خصوصا

فيقدم قولها فيها ويشكل بان المعتبر ارادتهما خاصة وارادة كل منهما لا يطلع عليها الا من قبله ولو علل بان الارادة اذا كانت كافية عن ذكر الجنس المعين فتقديم قولها
من هذه الحيثية لا من جهة تخصيص الارادة وقال الشيخ ره يبطل الخلع هنا مع موافقته على السابق وللقول بالتحالف هنا وجه كالسابق ولو كان اختلافهما في اصل
الارادة مع اتفاقهما على عدم ذكر الجنس فقال احدهما اردنا جنسا معينا وقال الاخر انا لم نرد بل اطلقنا رجع النزاع الى دعوى الصحة والفساد ومقتضى القاعدة تقديم
مدعيها منهما مع يمينه ويحتمل تقديم منكرها والبطلان لاصالة عدمها وهو ظ القواعد وتقديم قول المرأة لرجوع النزاع الى زيادتها كما مر وهو ظ التحرير غير ما
ذكر ولو قال خالعتك على الف في ذمتك فقال بل في ذمة زيد حلفت على الاقوى لانه مدع وهي منكرة لثبوت شيء في ذمتها فكانت اليمين عليها وقال ابن البراج
خصوصا اذا كان مهر المثل من جنس ما ادعاه وكون ما ادعاه بعضا منه مما لا وجه له بل الظ انه ان كان ما ادعاه من جنس مهر المثل فليس له الا مطالبة
ما ادعاه وان كان من غير جنسه فليس له الا مطالبة ... فليس له اخذ مهر المثل الا مقاصة وح فينبغي الاقتصار على اخذ ما
يكون بقدر قيمته ما ادعاه هذا بالنظر الى الظاهر واما فيما بينه وبين الله تعالى فالامر واضح هذا واعلم ان في الحكم بالتحالف مع زيادة مهر المثل
عما ادعاه الزوج او مساواته له اشكالا لانه لا وجه لتحليف الزوجة على نفي ما ادعاه بل يكفي اعترافها بنفيه وايضا لا معنى لتحليفها على نفيه ليؤخذ
منها مثل ذلك او ازيد منه على تقدير نكولها به لانه شيء تقبله الزوجة وتحلف عليه نعم انما يتجه ذلك في صورة زيادة ما ادعاه على مهر المثل
اذ لا يتجه من حلفها النفي الزائد الا ان يكون ما ادعاه من غير النقد الغالب الذي عليه بناء مهر المثل اذ ح يتجه تحليفها على نفي ما ادعاه للفرق بين
المثل وان ساوى قيمته ما ادعاه او زاد عليها هذا ويمكن حمل على القول بالتحالف بطلان الخلع بناء على انكار كل منهما وقوعه على الوجه الذي يدعيه
الاخر وحلفه عليه فيبطل اساسا ولا يخفى ضعفه لاتفاقهما على وقوع الخلع وصحته وانما الخلاف بينهما في قدر البذل فتدبر **قوله** فيقدم قولها لانه ...
الشرط **قوله** وقال الشيخ يبطل الخلع ههنا ولا وجه له لانه اذا كان ارادة الجنس في حكم التصريح به كما صرح في ط حيث حكم بالصحة فيما اذا لم يذكر
الجنس لكن اتفقا على ارادة جنس معين بحسن الخلع واختلفا في نية ما هو فيكون حكمه حكم ما اتفقا على ذكر الجنس واختلفا في نية ما هو فالتفرقة بينهما
عليها هنا بالصحة والبطلان ههنا لا وجه له اصلا لكن كلام الشيخ على ما نقله ابن البراج صريح في ان الحكم بالبطلان في هذه المسألة فانه ذكر هذا فيما اذا لم يذكرا
جنسا ولا نقدا واختلفا في الارادة فقال قوم لا يصح التناكر فيه لانهما اذا اختلفا فيه صار البذل مجهولا ووجب مهر المثل وقال الباقون يصح ويتحالفان
وعلى القولين يجب مهر المثل فقد علمنا ان على مذهبنا لا يصح الخلع اصلا وانما شاهد للثاني ما قاله في مسئلة ما اذا اتفقا على الف واختلفا في انهما
ما ارادا جنسا من الاجناس ولا كان لهما ارادة فيه فانه نقل عنهم ان الخلع صحيح والعوض باطل والرجعة منقطعة ووجب مهر المثل ثم قال وعلى ما يقتضيه مذهبنا
ان الخلع فاسد ولا يخفى ان ظ كلامه ما فيهما ايضا ولا وجه له كما ذكرنا وحكمه بالبطلان فيما سبق لا يقتضي الحكم بالبطلان فيه اظهر والفرق بينهما لكن يمكن حمله
على ما اذا اختلفا في الارادة اي ادعى احدهما ارادة جنس معين منهما وادعى الاخر عدم ارادته كذا وهو الفرض الذي يذكره الش بعد ذلك ويحكم بانه يرجع
النزاع الى دعوى الصحة والبطلان ح فيكون حكم الشيخ موافقا لما نقله عن العلامة ره في القواعد ويمكن حمله ايضا على دعوى كل منهما ارادة جنس غير ما
يدعي الاخر ارادته من غير دعوى موافقة الاخرى له في الارادة وح فحكمه بالبطلان متجه لكن لا نعلم انه هل هو قول بالتحالف فيه ليصح حمل الكلام عليه فتدبر
قوله وللقول بالتحالف هنا وجه كالسابق ويتجه عليه ههنا ايضا ما اشرنا اليه في السابق فتدبر **قوله** لان الاصل في مال الخلع لعله اراد
بالاصل الظ الشايع المتعارف فيكون بناء كلامه على اعتبار مخالفة الظ فيوافق ما في الدروس المنكر **قوله** لاصالة عدم انتقاله اي الظ عدم العدول
عن المتعارف والزام البذل على غير الزوجة ونقله منها الى غيرها الا ان الاصل عدم الانتقال عن الزوجة بعد ثبوته اذ لا يبعد في هذا الفرض دعوى الانتقال
منها الى غيرها وقال في شرح يع والقولان مط غير متجهين والتفصيل ان يقال ادعاها وقوع المخالعة منها على الالف في ذمة زيد اما ان يكون بمعنى انها
ذمة زيد العالمة العين بها او بمعنى انها خالعته بالف يثبت لها في ذمة زيد ابتداء من غير ان يكون لها عنده بدل الف فان ارادت المعنى الاول فلا يخ اما
ان يوافقها الزوج على ان لها في ذمة زيد الفا ام لا وعلى تقدير عدم موافقته اما ان يكون زيد معترفا بالالف ام لا فان كان الزوج موافقا لها على ثبوت
الالف في ذمة زيد وزيد معترف بها بني قولها على ان العقد على دين في ذمة الغير هل يجوز ام لا وكلامهم هنا قد يؤذن بجوازه لكن لم يبينوا عليه في
العلامة وشرائطها وجوازه في البيع محل نظر واما هنا فلا يبعد الجواز للتوسع في هذا العقد بما لا يتوسع به في المعاوضات المحضة فان جوزنا ذلك
فالقول قولها لاتفاقهما على خلع صحيح على التقديرين وهو مع ذلك يدعي شغل ذمتها بالعوض بمجرد الخلع لم منه والاصل براءة ذمتها منه وان لم
يجوز ذلك او لم يكن زيد معترفا بالحق لم يعترف الزوج بثبوتها في ذمته فالنزاع يرجع الى صحة الخلع وفساده لان دعواها يقتضي فساده حيث لم يسلم
العوض وهو يدعي صحته ومقتضى القاعدة المستمرة تقديم قوله وان ارادت بكونها في ذمة زيد المعنى الثاني وهو انها خالعته بعوض لا يثبت
في ذمتها بل في ذمة زيد ابتداء فان ذلك مع دعواها الوكالة عنه في الخلع ووافق الزوج بني على جواز خلع الاجنبي المتبرع وان لم تدع ذلك
ولم يوافق فدعواها يرجع الى فساد الخلع وهو يدعي صحته فيكون قوله مقدما وقد ظهر بذلك ان تقديم قولها في هذه الصورة مط غير جيد
والظ ان موضوع المسألة ما اذا وقع الخلع بدين لها في ذمة زيد لتصور بناء الصحة على التقديرين ود ربما يعارض على هذا التقدير الاصل
الظ لان الاصل براءة ذمتها او عدم التزامها بالمال والظ من المخالعة التزام العوض وعلى كل حال فهذه الصورة مفروضة في اتفاقهما على وقوع
العقد بينها لا بينه وبين الاجنبي لان ذلك يأتي في الصورة الثانية انتهى وفيه تامل اما اولا فلان الظ انه لا يجب على الزوجة تفصيل الامر وبيان
ان كونها على ذمة زيد لاي وجه كان بل يكفيها الاجمال وانها البتة على ذمتها بل على ذمة زيد لوجود احتمال صحيح له نعم اذا لم يوجد احتمال صحيح
لم يسمع منها وهنا ان وجد له احتمال صحيح فلذا اثبتوا حكم دعواها على الاجمال اذ ليس للحاكم تكليفها بالتفصيل كما اذا ادعى احد على زيد انه استقرض
منه الفا فاجاب بعدم شغل ذمته فليس للحاكم الزامه بان يبين انه هل استقرضها وردها او لم يستقرضها اصلا بل عليه ان يحكم بمقتضى الاصول
من دون تفتيش واما الاحتمال الصحيح لكلامه فلعله ما ذكره من ثبوت الالف من مالها في ذمة زيد اذ الظ تجويز الخلع عليه كما اختاره
ايض وهو يكفي لسماع دعواها مجملا واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لم يكن زيد معترفا بالحق لم يعترف الزوج بثبوتها في ذمته فالنزاع يرجع الى
صحة الخلع وفساده محل نظر اذ يمكن ان يكون زيد في وقت الخلع معترفا بالحق او كان الزوج معترفا به وكان الخلع صحيحا فانكارهما في هذا الوقت
يوجب رجوع دعواها الى دعوى فساد الخلع وهو ظاهر واما ثالثا فلانه على تقدير ارادة المعنى الثاني لا يلزم ان يكون مبناه على جواز الخلع

عليه اليمين لان الاصل في مال الخلع ان يكون في ذمتها فاذا ادعت كونه في ذمة غيرها لم تسمع لاصالة عدم انتقاله عن ذمتها وعلى الاول لا عوض عليها ولا على زيد لا باعترافه وتبين فيه بمقتضى دعواهم

لفظا

الاجنبي

ومثله ما لو قالت بل خالعك فلان والعوض عليه لرجوعها الى انكارها الخلع من قبلها الخ

الاجنبي المتبرع حتى يتوجه انه خلاف المشهور واكثر من حكم في هذه المسئلة بان البينة عليه لم يحكم بذلك فلا يمكن ان يكون بناء حكمهم عليه بل يمكن
ان يكون بناؤه على ما سبق منهم انهم جوزوا بذل الاجنبي من ماله باذنها فيمكن ان يكون دعواها باعتبار انه وقع الخلع بينهما على هذا الوجه
فيكون حكمها ما ذكره من المذهبين بقي الكلام في انه بعد البناء على ما ذكرنا هل يجب بناء الحكم على ما ذكره الش من دعوى كالتها اعترافها لا يقبل
لو حمل جواز بذل الاجنبي له من ماله على ما نقلنا سابقا عن شرح يع من انه بمنزلة الوكيل في دفع العوض ليكون قرضا في ذمته فالظ ان الخلع يجب
ان يقع مع الاجنبي حتى يلزم الخلع والعوض ويصير قرضا في ذمة الزوجة اذ لو وقع مع الزوجة لا يلزم على الغير بذله بايقاع الصيغة من الزوج
الا ان يكون وكيلا من جانبه كما ذكره الش واما اذا حمل على انه ضمان ما لم يجب كما سبق من الش في هذا الكتاب فيحتمل ان يكون قول الاجنبي طلق
زوجتك وعلي ضمانها بمنزلة القبول من الزوجة ولا يحتاج بعده الا الى الايقاع من جانب الزوج ح فلا بد ههنا من دعوى كالتها عن الاجنبي و
يحتمل ان يكون قول الاجنبي ضمانا لما لم يجب على الزوجة بعد ايقاع الزوج الخلع وقبول المراة على ذلك الوجه لانه اذا كان ضمانا لما لم يجب فالمنع
منه وعلى هذا فلا يجب هنا دعوى وكالتها عنه فتدبر واما رابعا فلان حكمه بانه ان لم يوافق دعواها ترجع الى فساد الخلع محل نظر كما اشرنا اليه
في الشق السابق اذ يمكن ان يكون في وقت الخلع موافقا ويكون في انكاره في هذا الوقت مبطلا فلا ترجع دعواها الى فساد الخلع واما خامسا فلان
قوله وعلى كل حال فهذه الصورة الخ محل مناقشة اذ لا يجب حمل هذه الصورة على وقوع المخالعة بينها الا بينه وبين الاجنبي بل يمكن حمل
انكارها على ما يحتمل الصورتين ويكون التفاوت بين الصورتين باعتبار التصريح في الثانية بوقوع الخلع بينه وبين الاجنبي بخلاف هذه الصورة
لاحتمالها الامرين فتم **قوله** ومثله ما لو قالت بل خالعك فلان الخ فقد ظهر مما ذكرنا ان الفرق بين هذا الفرض وسابقه اما بان في السابق
يعترف الزوجة بوقوع الخلع معها لكن تدعي ان العوض لم يلزمها بل غيرها وههنا تنكر وقوع الخلع معها ايضا او بان في الاول تنكر لزوم العوض
لها من غير تصريح بوقوع الخلع معها او عدمه وههنا تنكر ذلك مع التصريح بعدم وقوع الخلع معها قال الش في شرح يع وهذا البحث تمام اذ قلنا
بان الخلع للاجنبي المتبرع صحيح فيكونا متفقين على وقوع العقد صحيحا اما على ما يذهب اليه المص والش بل الاكثر اشكل تقديم قولها لانها
تدعي فساد الخلع وهو يدعي صحته فينبغي تقديم قوله الا ان يقال ان مرجع اختلافهما على وقوع عقد المعاوضة معها وهي تنكر ذلك فيقدم قولها الا انه
عدم التزامها ذلك كما لو ادعى انه باعه شيئا فانكر واضاف الى ذلك دعوى بيعه من فلان فانه لا يسمع في حق الغير ويقدم قوله في نفيه عنه ولا يخ
ذلك من نظر ولا ما بين المسئلتين من الفرق انتهى وقوله ولا ما بين كانه سهو والصواب ما بين او ولا يخفى ما بين وجه النظر والفرق بين المسئلتين انما
لما اضافت الخلع الى الاجنبي قلنا بعدم صحته منه وهي تدعي بطلان العقد فلا تسمع قولها بل يحكم بصحته بناء على اصالة الصحة وهنا الضمان
البيع الى الغير هو لا يقتضي بطلانه فلا مانع من تقديم قوله لكنها لما كان اقرارا في حق الغير لا يسمع اى لا يحكم بثبوتهما من البين ما لا يخفى والحق في دفع
الاشكال ان يقال ان سماع قولها مبني على ما اشرنا اليه من جواز بذل الاجنبي باذنها اذ ح لا منع من وقوع الخلع معه وتعلق البذل بذمته فالرجوع
قولها الى دعوى البطلان فتسمع فيما يتعلق بحقها لكونه لا اصل معها ولا يسمع في حق الغير لذلك ويمكن ايضا ان يكون مبنيا على ما ذكره الش في الفرض
السابق من كون الاجنبي مشغول الذمة بالعوض من مالها وبهذا الاعتبار كان وكيلا لها في قبول المخالعة به اما مطلقا على ما ذكرنا او مع اعترافها الرجوع
او قبول الاجنبي على ما ذكره الش هناك وبالجملة كل ما يصحح دعواها هناك يصححها ههنا ايضا الا ان يقال ان حكم وقوع المخالعة من الاجنبي في الفرض
بجواز بذل المتبرع واما اذا لم يجز ذلك فلا تفرض المخالعة معه وبعنوان الوكالة عنها ولا وجه له ظاهرا فتم ثم انه ذكر في هذا الفرض انا لا نقول انه اقر بعقد
انكرته المراة وصدقناها مع يمينها فيلغو بنقض النكاح كما لو قال بعتك هذا العين بكذا فانكر صاحبه فقولها بيمينه ان العين تبقى للمقر وذلك لان
الخلع يتضمن اتلاف المعقود وهو البضع والبيع لا يتضمن اتلاف المعقود الا ترى ان البيع يفسخ بتعذر العوض والبينونة لا ترتد فاذا كان كذا فاقراره
بالخلع المتضمن للاتلاف اقرار بالاتلاف فلا ترد ونظيره في البيع ان يقول بعتك عبدي هذا بكذا فاعتقه فانه يصدقه بيمينه ويحكم بعتق العبد
انتهى والاوضح ان يقال ان مع اعتراف الزوج بوقوع الخلع لا نحكم ببقاء النكاح وان انكرته الزوجة وفي البيع ايضا لا نحكم ببقاء العين للمقر له بل يحكم
بزوال ملكه عليه بمقتضى اقراره وان لم نحكم له للمشتري المنكر الا ان يكون له خيار الفسخ كان لم يقبض الثمن والمثمن بعد ثلثة ايام فح يجوز له
الفسخ بالخيار وكذا يجوز له التصرف بعنوان المقاصة من جهة من الثمن ولا يجري مثل هذه الاحتمالات في الخلع فلذا نحكم ببقائه مط على ان الزوجة ههنا
لا تنكر الخلع بل تقول انه وقع لكن مع غيرها والعوض عليه فلا مجال فيه لتوهم الحكم برد البضع الى المقر باعتبار انكارها بخلاف مسئلة البيع لانه بانكاره
لم يبق له استحقاق المبيع فحكم بنفيه عنه فيه مجال توهم الرد الى البائع ولو فرض في البيع ايضا انه مع انكار البيع منه قال بل بعته من فلان والثمن عليه
فالظ انه يحكم هناك ايضا بعد حلفه بثبوت المبيع له وعدم لزوم الثمن عليه على قياس ما نحن فيه فلا فرق بين المسئلتين وربما فرق بينهما بان الزوجة ليست
منكرة لاصل الخلع بل لوقوعه معها فظهر انه لم يحكم ههنا ببقاء الزوجية بالنسبة الى الزوجة دون الزوج فلا يجوز لها التزويج وان لم يجز له
ايضا الاستمتاع منها عملا في كل منهما بمقتضى اقراره كما ان في مسئلة البيع يحكم بعدم استحقاق المشتري المنكر له وان لم يحكم ببقائه في ملك البايع و
ذلك لان هذا انما يتوجه في صورة انكار الزوجة اصل الخلع وكانهم يحكمون فيها بعد حلفها وسقوط العوض بما ذكرنا من بقاء الزوجية
بالنسبة اليها وان حكم بالبينونة بالنسبة اليه اما فيما نحن فيه فهي تنكر وقوع الخلع معها مع اقرارها باصله فلا وجه لبقاء الزوجية بالنسبة اليها
لاعتراف الطرفين بوقوع الخلع وصحته والحكم في البيع ايضا كذلك لان ما ذكرنا انما هو في صورة انكاره البيع منه مط واما اذا لم ينكر له مط كما في الفرض الذي
ذكرنا فيحكم هناك ايضا بملكية المبيع له كما اشرنا اليه نعم فيما نحن فيه لو لم نقل بسماع قولها بناء على انها تدعي البطلان على ما ذكره الش في الاشكال

فقوله

اما لو قالت خالعتك على الف ضمنها فلان عني او دفعها او ابرائتني ونحو ذلك فعليها المال مع عدم البينة والمبارات واصلها المفارقة قال الجوهري تقول
بارات شريكي اذا فارقته وبارى الرجل امراته وهي كالخلع في الشرايط والاحكام الا انها تفارقه في امور منها انها تترتب على كراهة كل من الزوجين لصاحبه
فلو كانت الكراهة من احدهما خاصة او خالية عنها لم تصح بلفظ المبارات وحيث كانت الكراهة منهما فلا تجوز للزوج الزيادة في الفدية على ما اعطاها من المهر
بخلاف الخلع حيث كانت الكراهة منها فجازت الزيادة ومنه بالفاء على كون هذا الحكم مترتبا على الكراهة منهما وان كان حكما اخر يحصل به الفرق بينهما وبين
الخلع ومنها انه لا بد فيها من الاتباع بالطلاق على المشهور بل لا نعلم فيه مخالفا وادعى جماعة انه اجماع ولو قلنا في الخلع لا يجب اتباعه بالطلاق وقد لا تقتصر

انتهى بعد حلف الزوج الحكم عليها ببذل العوض مع بقاء الزوجية بالنسبة اليها ونحو **قوله** اما لو قالت خالعتك على الف ضمنها فلان عني الخ
ينبغي ان يحمل هذا على ما اذا اعلمت ان مرادها وقوع الخلع معها ولزوم العوض ابتداء لها ثم انتقاله بالضمان الى فلان كما هو ظ لفظ عني اذ لا يبح
في ثبوت المال عليها مع عدم البينة واما بمجرد اقرارها بالدفع او العبارة خصوصا مع عدم لفظة عني فالحكم بلزوم العوض لها لا يخ عن اشكال بناء على ما
سبق من جواز بذل الاجنبي وضمانه ضمانا ما لم يجب اذ يمكن ان يكون قرارها بضمان فلان على هذا الوجه الذي سابقا على قبولها فلم يكن اقرار بشغل
ذمتها الا ان يقال ان في صورة ضمان المتبرع باذنها لا تكون المخالعة الا بين المتبرع والزوج ويسقط قبول الزوجة راسا كما احتملناه سابقا فمع
التصريح بوقوع المخالعة معها لا يمكن حمل الضمان على هذا الوجه بل لا بد ان يكون ضمانا لما ثبت في ذمتها وفيه انه مع ذلك يمكن ان يكون وقوع الخلع
معها باعتبار وكالتها عن الاجنبي كما سبق هناك فليس تصريحا بلزوم العوض لها فينبغي حمل المسئلة على صورة فيها ما ذكرنا فتدبر **قوله** او
دفعها او ابرائتني لا شبهة فيهما في لزوم العوض **قوله** ونحو ذلك كان تقول قبلت الخلع على ان يؤدي الالف عني فلان على ما اورده في شرح
يع ولا يبعد فيه ايضا من فرض العلم بارادتها الاعتراف بشغل ذمتها ابتداء كما في المثال الاول اذ لا يبعد في العبارة ثبت بصريحه فيه اذ يمكن ان
يكون اشتراطا ان يؤدي الالف فلان عنها باعتبار شغل ذمته بها من مالها او باعتبار ضمانها متبرعا على ما فصلنا في المثال الاول فلا تغفل
قوله ترتب على كراهة كل من الزوجين هذا الشرط في المبارات مقطوع به في كلام الاصحاب الا اني لم اقف في الروايات على ما يدل عليه سوى
موثقة سماعة المتقدمة في بحث رجوع الزوج وصحيح ابي بصير عن ابي عبد الله وابي الحسن قال سئلته عن المبارات كيف هي قال يكون للمراة على زوجها
من صداقها او من غيره ويكون قد اعطاها بعضه فيكره كل واحد منهما صاحبه فتقول المراة ما اخذت منك فهو لي وما بقي عليك فهو لك وابارئك
فيقول لها الرجل فان انت رجعت في شيء مما تركت فانا احق ببضعك ولا يخفى قصورهما من حيث الدلالة لاحتمال ان يكون ذكر الكراهة من الجانبين
على سبيل التمثيل ببعض الافراد كاعتبار ان يكون للمراة على زوجها شيء وكذا اعطاؤها بعضه وجعل البذل الباقي لعدم الاشتراط بشيء منهما
واما الاخبار الدالة على اشتراط اعتداء على ما سبق فهي مخصوصة بالخلع فلا تشمل المبارات بل في بعض الاخبار ما يدل على عدم اعتبار
شيء منها وهي حسنة زرارة عن ابي جعفر على ما في الكافي قال المبارات يؤخذ منها دون الصداق والمختلعة يؤخذ منها ما شئت او ما تراضيا عليه
من صداق او اكثر وانما صارت المبارات يؤخذ منها دون المهر والمختلعة يؤخذ منها ما شاءت لان المختلعة تعتدي في الكلام وتكلم بما لا يحل لها وعلى هذا
فيكفي فيها مجرد الكراهة في الجانبين التي قطعوا باعتبارها لكن الاية الشريفة مطلقة في عدم حل اخذ شيء منها الا مع خوفهما ان لا يقيما حدود الله
فتشمل الخلع والمبارات جميعا وقد عرفت ان الكراهة لا تستلزم الخوف لان كونه كالعكس فلو ثبت الاجماع على كفاية الكراهة في صحتها فيمكن حمل الاية الكريمة على
ان المراد بالخوف هو الكراهة الملزومة له فالمبارات الاحوط الاقتصار فيها على ما اذا تحقق الكراهة مع الخوف لما ذكرنا والله تعالى يعلم **قوله** فلا تجوز
الزيادة في الفدية يجب ان تكون بقدر المهر فما دونه كما هو الاشهر وذهب جماعة من الاصحاب كالصدوق وابن ابي عقيل الى المنع فيها عن اخذ قدر المهر ايضا
ووجوب الاقتصار على ما دونه حجة القول الاول ما تقدم في بحث الرجوع في البذل من صحيح ابي بصير حيث فيها ولا يحل لزوجها ان ياخذ منها الا المهر
فما دونه حجة القول الثاني حسنة زرارة المتقدمة انفا وحكم في شرح يع بقصورها عن افادة الحكم لقطعها ومعارضتها للصحيح وفيه تامل فانها في الكافي
مسندة الى ابي جعفر فلا يضر قطعها في يب واما رواية ابي بصير فهي صحيحة اليه واما هو فاشتراكه ثم وعلى هذا فالرواية الحسنة بابراهيم بن هاشم كانها
اوضح سندا منها خصوصا على ما هو راى الش من تقديم الحسن على الموثق بل بعدم الاعتداد به هذا مع اعتضاد الحسنة بموثقة ايضا
اما مع فلا نصها لما اشرنا اليه من عدم الاعتداد بالموثقات وهي ما سبق في بحث اشتراط الخلع بالكراهة من موثقة سماعة وفي اخرها وله ان ياخذ من مالها
ما قدر عليه ليس له ان ياخذ من المبارات كل الذي اعطاها ولعل موثقة سماعة المتقدمة انفا ايضا لا تخ عن تاييد لها كما يظهر بالتامل لكن يمكن الجمع بين
الروايات بحمل الاقتصار على اخذ ما دون المهر على الاستحباب فالترجيح للقول الاول وربما يمكن تاييده ايضا بما تقدم من صحيح الحلبي عن ابي عبد الله قال
المبارات ان تقول المراة لزوجها لك ما عليك واتركني فتركها الحديث ومثله ما تقدم ايضا من رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال المبارات تقول
لزوجها لك ما عليك وبارئني فتركها الحديث لان ما عليه باطلاقه يشمل ما اذا كان عليه تمام المهر وحسنة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله عن المراة
قالت لزوجها لك كذا وكذا وخل سبيلي فقال هذه المبارات لاطلاق كذا وكذا وبما سيجيء عن قريب من الرواية الثانية من حمران بمثل ما ذكرنا من التقريب
كما سيظهر بعد التدبر فيها فانظر والله تعالى يعلم واعلم ان الظ من بعض عبارتهم ان الاعتبار بتمام ما اعطاها لا خصوص المهر فيها عبارات المص حيث عبر
بما اعطاها دون المهر وكذا المحقق حيث ذكر انه ياخذ في المبارات بقدر ما وصل اليها منه ولا تحل له الزيادة ويطابق ذلك ما في اخر موثقة سماعة السابقة
لكن في صحيح ابي بصير وكذا حسنة زرارة اللتين هما العمدة في الباب حصر الاعتبار بالمهر وتخصيصها بما اذا كان المهر تمام ما وصل منه اليها لا يخ عن بعد
بل لو احتيج الى تاويل فارتكابه في رواية سماعة اولى فلذا جعل الش الاعتبار بالمهر وقيده ما اعطاها به ومن هذا يظهر وجه جمع اخر بين الروايات وهو
تخصيص جواز اخذ تمام المهر بما اذا اعطاها شيئا غير المهر واخذ ما دونه بما اذا لم يعطها شيئا غير المهر وعلى هذا فلا يجوز الزيادة على المهر وان كانت
دون تمام ما وصل منه اليها فليس الاعتبار بالمهر مط ولا بتمام ما اعطاها كذلك بل يراعى ما اشرنا اليه من التفصيل وموثقة سماعة لا تابى عن ذلك وعلى
جواز اخذ كل ما اعطاها اذا حمل على العموم لا ينافي عدم جواز ما دونه ايضا في بعض الصور وهو ما اذا زاد على المهر غاية الامر عدم استفادة ذلك منها
فتدبر **قوله** مترتبا على الكراهة منهما فان الكراهة من الجانبين يناسبه عدم الزيادة في العوض كما ان اختصاص الكراهة بها يناسبه جواز الزيادة
وكذا في شرح يع ولعل ما نقلنا من التعليل في حسنة زرارة محمول على ذلك ايضا وقريب منه من حيث الاعتبار فتدبر **قوله** نسبه الى الشهرة بل الى قول

لما الاتباع وربما كان به قائل لان الشيخ نقل في كتابي الحديث القول بلزوم اتباعها بالطلاق الى المحصلين من اصحابنا وهو لا يدل بعمومه على ان منهم غير محصل و المحقق في النافع نسبه الى الشهرة م

الاكثر

وكيف كان فلا بد فيه متعين وصيغتها بارأتك بالمهر على كذا فانت طالق ومنها ان صيغتها لا تنحصر في لفظها بل تقع بالكنايات لدلالتها عليها كما سنحقق على كذا و
ان البينونة تحصل بالطلاق وهو صريح بخلاف الخلع على القول المختار فيه وينبغي على القول بافتقاره الى الطلاق ان يكون كالمبارأة ويشترط في
الخلع والمبارأة شروط الطلاق من كمال الزوج وقصده واختياره وكون المرأة طاهرا طهرا لم يقربها فيه بجماع ان كان مدخولا بها حائلا غير يائسة والزوج
حاضرا وغيرها من الشروط **كتاب الظهار** وهو فعال من الظهر اختص به الاشتقاق لانه محل الركوب في المركوب والمراد به هنا تشبيه المكلف من يملك
نكاحها بظهر محرمة عليه ابدا بنسب او رضاع قيل او مصاهرة وهو محرم وان ترتبت عليه الاحكام لقوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا لكن

الاكثر وهو صريح في ... على التلفظ بالطلاق فلعله ظهر له الخلاف بعد
ذلك لتأخر تصنيفه للنافع **قوله** وكيف كان فالعمل به متعين هذا ان ثبت الاجماع والا فلا يظهر له دليل من الاخبار وما يدل منها على خلافه
رواية حمران قال سمعت ابا جعفر يتحدث قال المبارأة تبين من ساعتها من غير طلاق ولا ميراث بينهما لان العصمة منها قد بانت ساعة كان ذلك
منها ومن الزوج وما في رواية اخرى عن ابي عبد الله واما الخلع والمبارأة فانه يلزمها اذا اشهدت على نفسها بالرضا فيما بينها وبين زوجها
بما يفترقان عليه في ذلك المجلس فاذا افترقا على شيء ورضيا به كان ذلك جائزا عليهما وكانت تطليقة بائنة لا رجعة له عليها سمي طلاقا او لم يسم ورواية
جميل بن دراج عن ابي عبد الله قال المبارأة تكون من غير ان يتبعها الطلاق وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع السابقة في الشرح في بحث الخلع فان

[illegible]

ثابت في الجملة اجماعا ما يثبت بسبب الرضاع كذلك وح فيندفع ما قيل من ان الظ ان مسير التشبيه بالنسب لا بنفس النسب فلا يلزم من كون المشبه بها نسب سببا التحريم كون
التشبيه بالنسب سببا له والتحريم يكون التشبيه بالرضاع سببا ايضا لما عرفت من الملازمة ويمكن ان ينبه بالاشهر على ثالث وهو اختصاص التشبيه بمن ذكر
وهو محرمات النسب بالرضاع دون غيرهن من تحريم المحرمات مؤبدا بالمصاهرة فقد قيل بوقوعه بالتشبيه بهن للاشتراك في العلة وهي التحريم المؤبد ومنع قوله
وهو من كل ذي محرم ولا ينافيه قوله بعد ذلك اما واختها او عمتها لان ذكرهن من المثال لا للحصر اذ المحرم النسبي ايضا غير منحصر فيهن ولم يقل احد باختصاص الحكم
بالمثلثة لكن المثم علم وقوعه متعلقا بمن ولا اعتبار بغير لفظ الظهر من اجزاء البدن كقوله انت علي كبطني او يدها او رجلها او فرجها الا اصالة الا باحد
او بسببه لكن لا بد في جعل الرضاع والنسب غاية للحرمة من ساء بحرى بحرمة لاجل عليه حرمة الرضاع وحده واداته هذا وهو بعد لم على تقدير
جعلها تعليلية لا حاجة الى جعلها من هذا القسم البتة مع ما فيه من التكلف لم لا يحمل على السببية كما هو ظاهرها ولا اقل من الاشارة فيهما الى
الاحتمالين الان يق لما حملها على هذا المعنى لئلا يرجع الى السببية كما هو الاحتمال الاخر ويق ان قوله والتقدير الخ مبني على ترتيب الاحتمالين
الناشئين بل قوله لاجل الرضاع اشارة الى احد احتمالي التعليلية والسببية وقوله او بسببه اشارة الى الاحتمال الاخر وكذا الى احتمال جعلها
بمعنى الباء ويمكن ان يق ايضا ان قوله لاجل الرضاع او بسببه اشارة الى الاحتمالين بحجزم تغيير العبارة والاحاصل الاول ايضا يرجع الى الثاني لكن ذكر
الاحتمالين باعتبار ان التعليلية اعم مفهوما من التي بمعنى الباء لشمولها ما يدخل على الغاية بخلاف ما يكون بمعنى الباء وكذا التي بمعنى الباء اعم مفهوما
من التعليلية لشمولها ما يكون للاستعانة بخلاف التعليلية وان لم يتغير المعنى الخ على الاحتمالين بناء على حمله في كل منهما على السببية ويؤيد
هذا انه قال بعد ذلك التحريم في الظهار بسبب النسب لم يضف السبب لاجل النسب اشارة الى ان كلا الاحتمالين بمعنى السببية والاظهر ان يق انه ادرج
الاستعانة ايضا في السببية على ما نقله ابن مالك في التسهيل وح فقوله لاجل النسب اي بسببه وقوله او بسببه اي بالاستعانة به وبتوسطه يجعل
الرضاع والنسب آلة للحرمة فقوله اخر بسبب النسب ارادة السببية بالمعنى العام الشامل لها فتدبر **قوله** ثابت في الجملة اي لم يدخله في التحريم
ولو باعتبار التشبيه بالاجماع على الام وبالاخبار في غيرها ما يثبت بسبب الرضاع كذلك وقد يقال ان المتبادر مما يحرم من النسب ما يحرم من الرضاع بسببه
بالذات فلا يتناول ما يحرم بسبب التشبيه به ومع وجود هذا الاحتمال لا تنهض هذا الخبر في الحكم المخالف للاصل فيشكل جدا فتامل **قوله**
للاشتراك في العلة لا يخفى ضعفه لان العلة مستنبطة وليست بمنصوصة فالاولى الاقتصار على الوجه الثاني **قوله** وقيل يقع بجميع فالقائل هو
الشيخ في كتبه والصدوق في المقنع وابن البراج وابو حمزة وقال الصدوق في الفقيه اذا قال الرجل لامرأته هي علي كظهر امي او كبطنها او كيدها او كرجلها او
كعبها او كشعرها او كشيء منها ينوي بذلك التحريم فهو ظهار كذا ذكره ابو هيثم بن هاشم في نوادره **قوله** استناده الى رواية ضعيفة وهي رواية
سدير عن ابي عبد الله قال قلت له الرجل يقول لامرأته انت علي كشعر امي او ككفها او كبطنها او كرجلها قال ما عنى به ان اراد به الظهار فهو الظهار وفي
السند جماعة من الضعفاء كما فصله في لك وهو سهل بن زياد وابن ابي نجران لم يتعرض لها وهو ما رواه في في الحسن عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله
قال سئل عن رجل قال لامرأته انت علي كظهر امي او كيدها او كبطنها او كفرجها او كنفسها او ككعبها ايكون ذلك الظهار وهل يلزمه فيه ما يلزم المظاهر
قال المظاهر انما ظاهر امرأته فقال هي عليه كظهر امه او كيدها او كرجلها او كشعرها او كشيء منها ينوي بذلك التحريم فقد لزمه الكفارة في كل قليل منها او كثير
الحديث وهذه الرواية وان لم تكن بمكان الاولى من الضعف لكنها ايضا لارسالها وعدم صحتها لا يمكن التمسك بها في مثل هذا الحكم المخالف للاصل ونحوه
الشيخ ايضا باجماع الفرقة وبالاحتياط والاجماع مم مع شهرة الخلاف بل الظ من كلام السيد المرتضى الاجماع على خلافه والاحتياط بجريه لا يصلح سندا
للحكم بالوجوب والتحريم مع اصالة البراءة فالاقوى ما اختاره المص وهو مذهب السيد المرتضى وابن ادريس وابن حمزه وجماعة من الاصحاب وامر الاحتياط
واضح **قوله** ولا التشبيه بالاب لا خلاف فيه بين الاصحاب نعم حكم بعض العامة بوقوع الظهار بالتشبيه بمحارم الرجال **قوله** او مظاهرتها منه اي لا
اعتبار بمظاهرة الزوجة من الزوج بان تقول للزوج انت علي كظهر ابي او غيره من المحارم ولا خلاف فيه ايضا بين الاصحاب ويدل عليه ايضا اصالة البراءة
مع تأيدها بما رواه في الفقيه من رواية السكوني عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين ع اذا قالت المرأة زوجي علي كظهر ابي فلا كفارة عليها **قوله**
اجماعا وانما لقول الصادق عليه السلام لا يكون الظهار الا ... رواه في في وفي يب بحذف الاستثناء عن ابن فضال عمن اخبره عن ابي عبد الله ومستعمل حال السند في الفقيه نقلا
صحيحة فضيل بن يسار قال سئلت ابا عبد الله عن رجل مملك ظاهر من امرأته فقال لا يكون ظهار ولا ايلاء حتى يدخل بها وقال لا يكون الظهار الا على
موضع الطلاق والظهار **قوله** وقال له ليس من تتمة رواية فضيل بل رواية مرسلة برأسها وهي هذه الرواية من ابن فضال بعينها في في ويب نعم
رواية فضيل ليس فيها هذه التتمة فنقل السيد المحقق في شرح النافع هذه التتمة عن ابن بابويه بعنوان صحيحة فضيل بن يسار كانه ... وجود المثل
هذه الرواية دون العكس لا يخدش ما ذكرناه فان مثل هذه التغييرات في الروايات اكثر من ان يحصى الا ترى ان هذه الرواية نقل الش ههنا وفي شرح
... موضع الطلاق بنقل اللفظ في شرح مع ان في في ويب موضع موقع الوقع وعلى اي حال فالحكم بكونه من صحيح فضيل مشكل جدا فتدبر وذكر في شرح
ان هذه الرواية لا تدل على موضع النزاع والظ انه يريد بموقع الطلاق الشرائط المعتبرة فيه من الشاهدين وطهارتها من الحيض واستقلالها الى غير الموقع
ونحو ذلك هذا اذا سلم اشتراط تجريد الطلاق عن الشرط انتهى وفيه تامل فان حمل الرواية على ان وضع الظهار وشرائطه لا يكون الا على وضع
الطلاق وشرائطه فاذا سلم اشتراط التجريد عن الشرط في الطلاق فالظ من الرواية اعتباره في الظهار ايضا ودعوى ظهورها فيما عداه من الشرائط التي ذكرها
تحكم وان حملت على انه لا يكون الظهار الا على امرأة يصح ان يكون موضع الطلاق بان يكون طاهرة مستقلة الى طهر غير المواقعة ونحو ذلك كما لا يدل
ح على اعتبار التجريد عن الشرط في الظهار كذلك لا يدل على اعتبار الشاهدين ونحوه من الشرائط التي يدل الرواية على اعتبارها كما ترى
والاولى ان يق على تقدير تسليم حمل الرواية على المعنى الاول انه دلالة هذه الرواية على اعتبار التجريد بلغت الى العموم فاذنه الروايات الصحيحة على
عدم اعتباره في الظهار فيجب تخصيصها بما سواه جمعا بين الاخبار كما نقله الشيخ في يب **قوله** ولرواية القسم بن محمد في يب وصفه بالزيات
وقاسم بن محمد مشترك وبوصف الزيات غير مذكور في كتب الرجال وفي سنده ايضا ابو سعيد الادمي وهو سهل بن زياد وحاله المعروف **قوله** فقال
لا شيء عليك لعله يشعر بوقوع الشرط فيمكن ان يكون نفي شيء عليه لاجل الاعتبار كما اشار اليه في يب ويحتمل ايضا ان يكون المراد انه لا شيء عليه من العقاب
ثم نهاه عن المعاودة الى مثل ذلك لان التلفظ بالظهار محظور لا يجوز ذكره لان الله تعالى قال وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا وان الله لعفو

عدم التحريم بشيء من الاقوال
الا ما اخرجه الدليل
ولذلك تسالا لائمة والرواية
على الظهر ولانه مشتق
منه فلا يتعدى الى غيره
وقيل يقع بجميع الاعضاء استنادا
الى رواية ضعيفة ولو
شبهها بمثل الظهر كاليد
او الجسم فالوجهان والى
بالوقوع ولا التشبيه
بالاب وان عين ظهره
او الاجنبية وان شاركها
في التحريم او اخت الزوجة
لان تحريمها غير مؤبد
وعممهم من تخصيصها
بالذكر من بين المحرمات
بالمصاهرة الميل الى
التحريم فيهن والا كان
التمثيل بمن يحرم منهن
مؤبدا اولى او مظاهرتها
منه لا اصالة عدم التحريم
في ذلك كله وكون التحريم
حكما شرعيا يقف على
مورده ولا يقع صحيحا
حتى معلق على شرط ولا صفة
كقدوم زيد وطلوع
الشمس كما لا يقع الطلاق
معلقا اجماعا
مثله لقول
الصادق ع لا يكون
الظهار الا على مثل
موضع الطلاق ورواية
القاسم بن محمد قال قلت
لابي الحسن الرضا ع اني
قد ظاهرت من امرأتي
فقال لي كيف قلت
قال قلت انت علي كظهر
امي ان فعلت كذا و
كذا فقال لا شيء عليك
ولا تعد م

عفو

ومثله روى ابن بكير عن ابي الحسن ع وقيل والقائل الشيخ وجماعة يصح تعليقه على الشرط وهو ما يجوز وقوعه في الحال وعدمه كدخول الدار
لا على الصفة وهي ما لا يقع في الحال قطعا بل في المستقبل كانقضاء الشهر وهو قوي م

عفو انتهى ولعل نفي الكفارة على ما احتمله كان باعتبار كونه جاهلا بحرمة الظهار او باعتبار علمه بالعفو عنه في المرة الاولى ويمكن ان يحمل كلامه
على البناء على ما قيل من ان الظهار محرم لكن يعفى عنه فاعله ولا يعاقب عليه بدليل قوله تعالى بعد ذلك وان الله لعفو غفور كما سبق تفصيل القول
فيه فتذكر **قوله** ومثله روى ابن بكير عن ابي الحسن ع رواه في في ويب عن ابن فضال عن ابن بكير عن رجل من اصحابنا عن رجل قال قلت لابي الحسن ع
اني قلت لامرأتي انت علي كظهر امي ان خرجت من باب الحجرة فخرجت فقال ليس عليك شيء فقلت اني قوي على ان اكفر بعتقة وصيامين فقال ليس عليك
شيء قوله انتهى وقد ظهر مما نقلنا حال السند لوجود الارسال مع ما في مذهب الراويين لكن لا يجري فيه ما نقلنا من يب ... ولا
يخفى ان في الخبرين ايضا انه يمكن حمل الخبرين على اليمين بالظهار التي لا خلاف بين الاصحاب في عدم وقوعها لا التعليق بالشرط الذي هو المتنازع فيه ولا
حاجة في هذا الحمل على ان يقرأ الافعال على صيغة التكلم كما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين حفظهم الله تعالى بل يجري على تقدير القراءة على
صيغة الخطاب ايضا كما يظهر مما سنحققه في معنى اليمين بالطلاق والظهار ونحوهما فانتظر ويمكن الاستدلال ايضا على عدم صحة التعليق بما رواه في يب
من صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال الظهار على ضربين في احدهما الكفارة اذا قال انت علي كظهر امي ولا يقول انت علي كظهر امي ان قربتك فان
ظاهره انه على تقدير الشرط لا كفارة اصلا لكن ان ثبت جواز التعليق بالشرط يمكن حملها موافقا لرواية اخرى صح على ما سيجيء على ان في احدهما
الكفارة قبل المقاربة واما المعلق على ما ذكر من الشرط فانما تجب الكفارة بعد المقاربة لو اراد المس بعدها ويمكن ايضا حمل الضرب الثاني على
اليمين وح فلا كفارة فيه فيخرج عن المتنازع فيه فتدبر **قوله** والقائل الشيخ وجماعة منهم الصدوق في الفقيه وفي المقنع وابن حمزة وجماعة من المتأخرين
ثم انه ليس في كلام الشيخ في كتبه ولا في كلام اكثر من جوز التعليق الفرق بين الشرط والصفة فلا يبعد ان يكون مرادهم بالشرط ما يعم الصفة ايضا وكلام
الشيخ في ط صريح في التعميم فانه قال الظهار يصح عاجلا او آجلا فالعاجل ان يقول انت علي كظهر امي والاجل ان يقول اذا دخلت الدار او اذا جاء راس
الشهر وفي اصحابنا من منع الظهار اذا كان بشرط انتهى وظ كلام المحقق في يع ايضا عدم الفرق فانه قال ولا يقع الا منجزا فلو علقه بانقضاء الشهر او دخول
الجمعة لم يقع على القول الاظهر وقيل يقع وهو نادر فاعتبر التنجيز الظ في عدم صحة التعليق مطلقا ثم فرع عليه عدم صحة التعليق بمثالين من الصفة ولم يتعرض
للشرط اصلا ولولا انه لم يفرق بينهما لكان التعرض لعدم صحة التعليق على الشرط اولى نعم المص في شرح الارشاد في اخر شرح قول مصنفه والاقوى
وقوعه مع الشرط قال واعلم ان المثال في صدر المسألة بدخول الدار يخرج عنه نحو ما اذا طلعت الشمس فان الصحيح انه لا يقع وما ذكره الش ماخوذ منه
والعلامة في عد حكم بعدم جواز التعليق على انقضاء الشهر او نحوه ثم قال هل يقع موقوفا على شرط الاقرب ذلك فلو قال انت علي كظهر امي
ان دخلت الدار او ان شاء زيد فدخلت او شاء وقع وفي الفرق بينه وبين المعلق نظر انتهى ولعل وجه النظر ان الفرق بين الشرط والصفة من
اصطلاحات الفقهاء وليس في الاخبار ما يدل على الفرق بينهما ايضا فاذا ظهر منها عدم جواز التعليق على احدهما او جوازه فالظ عدم الجواز او الجواز
مط ومجرد كون مورد نص الجواز فيهما من قبيل الشرط على اصطلاحهم لا يوجب تخصيص الحكم به كما اذا كان مورد النص مثال خاص من الشرط كدخول
الحجرة مثلا فانه لا يوجب تخصيص الحكم بهذا وربما قيل ان الحكم بوقوعه معلقا على الشرط يستلزم وقوعه معلقا على الصفة بطريق اولى لان الصفة
لازمة الوقوع بخلاف الشرط فانه قد لا يقع فيكون ارادة ايقاع الظهار في الاول اقوى منها في الصفة وان كان ملازمة الوقوع بخلاف الشرط لكن الشرط
مما يمكن وقوعه في الحال بخلاف الصفة فالتعليق على الصفة ينافي قصد ايقاعه في الحال بخلاف التعليق على الشرط لامكان حصول الشرط في الحال
فهو بالوقوع اولى والحق ان هذه الاعتبارات لا تصلح مناطا للاحكام الشرعية فتدبر **قوله** وهو ما يجوز وقوعه في الحال لعل المراد جواز وقوعه في
الحال نظرا الى مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجة فان دخول الدار ومجيء زيد يجوز بالنظر الى مفهومهما وقوعهما في الحال وان امتنع بسبب امور
خارجة بخلاف طلوع الشمس وانقضاء الشهر قبل تمامهما وكذا مجيء الشهر الاتي فانه لا يجوز وقوعها في الحال وان قطع النظر عن الامور الخارجة وقد
يفسر الشرط بما امكن وقوعه وعدمه كقدوم المسافر ودخولها الدار والصفة بما قطع بحصوله عادة كطلوع الشمس وزوالها كما سبق من الش في كتاب الطلاق
ولعل المراد ما قطع بحصوله بعد ذلك الا فلو قطع بحصوله في الحال فليس من الصفة ولا من الشرط ولا منع من التعليق عليه فيما يعتبر فيه التنجيز **قوله**
بل في المستقبل اي بل يقع قطعا في المستقبل واعلم انه لا خلاف بين الاصحاب في عدم وقوع الظهار لو جعله يمينا ويدل عليه ايضا روايات كصحيحة زرارة
عن ابي جعفر ع وفيها ولا يكون الظهار في يمين وصحيحة عبد الله بن المغيرة على ما في في قال تزوج حمزة بن حمران ابنة بكير فلما اراد ان يدخل بها قال له النساء
لسنا ندخلها عليك حتى تحلف لنا ولسنا نرضى ان تحلف لنا بالعتق لانك لا تراه شيئا ولكن احلف لنا بالظهار وظاهر من امهات اولادك و
جواريك فظاهر منهن ثم ذكر ذلك لابي عبد الله ع فقال ليس عليك شيء ارجع اليهن وقريب منها موثقة ابن بكير التي في يب في هذه الحكاية في صحيحة
اخرى في في عن عبد الله بن المغيرة وغيره بوجه اخر ربما يمكن حمله ايضا على ما يوافقهما كما يظهر بالرجوع والتامل وصحيحة صفوان في في عن ابي الحسن ع قال
سئلته عن الرجل يصلي الصلوة او يتوضأ فيشك فيها بعد ذلك فيقول ان اعدت الصلوة او اعدت الوضوء فامرأته عليه كظهر امه ويحلف على ذلك
بالطلاق فقال هذا من خطوات الشيطان ليس عليه شيء وحسنة حمران عن ابي جعفر ع قال لا يكون ظهار في يمين ورواية عطية بن رستم قال سئلت
الرضا ع عن رجل يظاهر من امرأته قال ان كان في يمين فلا شيء عليه وبالجملة فالحكم مما لا خفاء فيه ولكن لا بد من تحقيق معناها وبيان الفرق بينها
بين الظهار المعلق الذي اختلفوا فيه فذكر في شرح يع في شرح قول مصنفه ولو جعله يمينا لم يقع ان المراد بجعله يمينا جعله جزاء على فعل او
ترك قصد الزجر عنه او البعث على الفعل سواء تعلق به او بها كقوله ان كلمت فلانا او ان تركت الصلوة فانت علي كظهر امي وهو مساو للشرط
في الصورة ومفارق له في المعنى لان المراد من الشرط مجرد التعليق وفي اليمين ما ذكرناه من الزجر او البعث والفارق بينهما القصد لتمام تفرع

جعله

نعم من يزعن المقنعة قال الظهار ظهاران فاحدهما ان يقول انت علي كظهر امي ثم يسكت فذلك الذي يكفر قبل ان يواقع فاذا قال كظهر امي ان فعلت كذا او كذا ففعل يجب عليه الكفارة حين يحنث وقريب منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عنه ع

جعله يمينا للنهي عن اليمين بغير الله ولان الله تعالى جعل كفارته غير كفارة اليمين في حسنة حمران قال لا يكون ظهار في يمين انتهى وظاهره كما سبح

منه في هذا الكتاب في باب الايلاء ان اليمين اتم عند هو التعليق على الشرط الذي قصد به الزجر او البعث والتعليق على الشرط الذي خلا عنه

هو ما قصد به مجرد التعليق من غير ضميمة قصد الزجر او البعث وظاهره ايضا كما سبح به ههنا في بحث الايلاء اختصاص متعلق اليمين بان يكون

فعله او فعلها لخارف الشرط ومنه تامل انما اولا فلان دعوى الاختصاص المذكور ما لا يظهر له وجه وكون الغرض الزجر او البعث لا يعتمد الا

كان حرمة الزوجة عليه مكروهة لا حد باعتبار قرابة او صداقة له معها او معه

...

فرع الشرط على منع منها ويبقى غيره على اصل المنع واما اخبار المنع من التعليق مطلقا فضعيفة جدا لا تعارض الصحيح مع الامكان حملها على الخلاف بعض الشروط

عن الصيغة كسماع الشاهدين فانه لو لم يكن ظاهرا لوجب جمعا بينهما ولو اعتبرت ولا قرب صحة توقيته بمدة كان يقول انت علي كذا الى شهر او سنة مثلا

لعموم الايات والروايات ولان الظهار كاليمين القابلة للاقتران بالمدة وللاصل ولحديث سلمة بن صخر انه ظاهر من امرأته الى سلخ رمضان واقره النبي ص وامره

بالتكفير للمواقعة قبله واقراره حجة كفعله وقوله وقيل لا يقع مطلقا لانه علق حل الوطء كل المظاهرين بالتكفير ولو وقع موقتا افضى الى الحل بغيره وللازم

كالملزوم في البطلان م

فيحمل الشق الاول على التعبير الظاهر الحلف لحنث ويصير قرينة على حمل رواية الاولى ايضا ثم لا يخفى عليها عند ارادة معصية الا ان يكون عرضا ايضا ان هذا

لا يبعد على مذهبنا بل ينبغي ان يحمل على التقية ...

...

ودعا فرق بين المدة الزائدة على ثلثة اشهر وغيرها لعدم المطالبة بالوطي قبلها وهي من لوازم وقوعه وهو غير كاف في تخصيص العموم ولا بد من حضور عدلين يسمعان الصيغة كالطلاق فلو ظاهر ولم يسمع الشاهدان وقع لاغيا

اي ما داموا كذلك وحتى تعلق حل الوطي منهم بالتكفير لا بنا في حل الوطي بعد المدة بدونه اذ بعدها ليسوا بمظاهرين بهذا المعنى فانهم وانفه عليه تقدير حل يظاهرون على المعنى الاول تقول ان الاية الكريمة وهي قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فلا تقرب بوجوه الاول ان الذين كانت عادتهم ان يقولوا هذا القول المنكر قطعوه بالاسلام ثم يعودون لمثله فكفارته من جاء ان يحرر رقبة ثم يماس المظاهر منها لا احتمال له بما سمتها الا بعيد تقديم الكفارة الثاني ان معنى يعودون لما قالوا ابتدا لكون لما قالوا الان المتدارك للامر عائد اليه منه المثل عاد عنه على ما افسده اي تداركه بالاصلاح والمعنى ان تدارك هذا القول وتلافيه بان يكفر حتى يرجع حالها كما كانت قبل الظهار الثالث ان يراد بما قالوا ما حرموه على انفسهم بالظهار تنزيلا للقول منزلة المقول فيه ويكون المعنى ثم يريدون العود الى التماس الذي حرموه على انفسهم ولا يخفى عدم تمشي الاستدلال المذكور على الوجه الثالث الذي هو اظهر الوجوه اذ مفاده ليس الا ان كفارة العود الى التماس الذي حرموه على انفسهم كذا وهذا لا ينافي حل الوطي لهم بعد انقضاء الوقت اذ كان الظهار موقتا وكذا على الثاني فان مفاده ان تدارك الظهار ورفع حكمه بكذا وهذا لا ينافي حل الوطي بعد الوقت في الموقت اذ ليس فيه تدارك للظهار واحتياج في رفعه بل عدم الوطي الا بعد انقضاء الوقت التزام للظهار وعمل بموجبه بل اللازم منه ليس الا انه اذا اريد الوطي في الوقت فكفارته كذا او على القول بصحة الموقت لا مرتين وهذا الدليل انما يتجه على الاول لكنه ابعد الوجوه فان ظاهر لزوم الكفارة قبل التماس في كل المظاهرين وليس الامر في الموقت كذلك ومع ذلك فبعيد على هذا الوجه ايضا بالتماس الذي حرموه على انفسهم بالظهار ليس ببعيد والله تعالى يعلم **قوله** وربما فرق بين المدة الزائدة بهذا الوجه مال اليه العلامة في لف حيث قال بعد نقل القولين

وقوعه — ويحتمل القول بالتفصيل ان زادت عن مدة التربص والا فلا وكان وجهه ان من لوازم الظهار انه يصح للزوجة بعد المرافعة الى الحاكم فينظر الحاكم الزوج بعد المرافعة ثلثة اشهر ليكفر ويفيء او يطلق ثم يجبر على احد الامرين بعدها كما سيجيء فاذا لم تزد المدة على ثلثة فيبطل الظهار بعدها ولا يبقى لحكمه يجبر الحاكم الزوج على احد الامرين بعدها هكذا ينبغي تحريره واما ما ذكره الشهيد الثاني في شرح الارشاد فظاهره انه من لوازم وقوع الظهار صحة مطالبة الزوجة بالوطي في ايام الظهار ليجبر الزوج على الرجوع والتكفير او الطلاق وليس لها المطالبة قبل الثلثة لانها مدة التربص فاذا لم تزد المدة عليها فليس لها المطالبة قبل الثلثة وبعدها يزول حكم الظهار وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وفيه ان ما فهمه منه من صحة مطالبة الزوجة بالوطي بعد التربص ثلثة اشهر فيما اذا لم يقع عليها او مع التابيد على اطلاقه لا يخلو عن اشكال اذ الواجب من الوطي ليس الا في كل اربعة اشهر وبعد انقضاء الثلثة ربما لم يمض الوقت فلا يصح لها المطالبة الا ان يقال الواجب باصل الشرع وان كان هو الوطي في كل اربعة اشهر لكن بعد الظهار ربما يجب عليه بعد التربص ثلثة اشهر اما التكفير والوطي او الطلاق ولا بعد في ان يجب عليه مع الظهار ما لم يجب قبله وهذا وان كان غير مستبعد لكن لا دليل عليه اذ ما سيجيء من مسالة المرافعة لا تدل الا على ان يجبره الحاكم على الفيء والتكفير او الطلاق والفيء لا يلزمه الوطي بالفعل بل يمكن ان يكون بعضه الوطي والعزم عليه في جملة الوقت المقدر له شرعا والحاصل انه لا يلزم مما ذكروه الا الاجبار على الطلاق واظهار الرجوع والتكفير حتى يرفع عنه حكم الظهار ثم يجب عليه من الوطي ما يجب على غيره من الوطي في كل اربعة اشهر ويمكن ان يحمل مطالبة الوطي في كلام الشهيد على مطالبة تحليله اي انه من لوازم الظهار ان يصح للزوجة معه مطالبة تحليله للوطي والطلاق وليس لها ذلك قبل الثلثة لانها مدة التربص وبعدها يرتفع حكم الظهار اذا لم تزد المدة عليها وح يتوجه ما ذكرناه **قوله** وهو غير كاف في تخصيص العموم فيه انه لما ذكره من التعليل بان عدم مطالبة الزوجة بالوطي قبل الثلثة لا يكفي في تخصيص عموم الاية والروايات اذ ليست المرافعة ولا صحتها من لوازم وقوع الظهار والحكمة بتربصها ثلثة لمدة على تقدير المرافعة محمول على ما لو كان مؤبدا او موقتا بزيادة عنها واما اذا لم يكن كذلك فليس حكمه الا تحريم العود الى ان يكفر من غير ان يصح المرافعة او ان يعيدها فائدة هنا غير ما ذكره في شرح نع واعلم ان في لف والايضاح نقل احتجاج الشيخ بصحيحة سعيد الاعرج عن الكاظم عليه السلام في رجل ظاهر من امراته يوما قال ليس عليه شيء وتبعهما الشهيد في شرح نع لكن اشار الى عدم منافاتها للقول بالتفصيل ايضا واجاب عنها من قبل القائلين بالصحة مطلقا كما هو الراجح عنده بان قوله ليس عليه شيء لا ينافي ذلك لانا نقول ان الظهار بمجرده لا يوجب عليه شيئا وانما تجب الكفارة بالعود قبل انقضاء المدة ولما كانت مدة اليوم قصيرة فاذا صبر حتى مضى ليس عليه شيء لا يخرج عن بعده لكن لم اجد الرواية على ما نقلوه في كتب الاخبار ولم ار احتجاج الشيخ بها وانما نقل في نية الاستبصار صحيحة منصور عن الكاظم بهذه العبارة بعينها ولكن فيها بدل يوما فوقا واستشهد بها الشيخ على ان الظهار المشروط لا يجب الكفارة فيه الا بعد حصول الشرط وفي الاستبصار على ان الظهار المشروط لو لم يقع فلا شيء لا ربط لها بما نحن فيه اصلا ولكنه وقع في نسخ العلامة بدل فوقا يوما تحريفا من الناسخ توقع اليه الظن عند وضع ما يصلح من الاخبار للاحتجاج في هذه المسئلة من غير ملاحظة كلام الشيخ واستشهاده فرآها حجة للشيخ فيها فنسب اليه الاحتجاج بها كما هو دابه اذ كثيرا ما يقول الشيخ فلان بكذا اذا صلح للاحتجاج به وان لم يحتج هو به وتبعه من تبعه في النقل من غير مراجعة والله تعالى يعلم **قوله** ولا بد من حضور عدلين هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وادعى ابن ادريس عليه الاجماع وما يصلح مستندا اليه من الاخبار مرسلة ابن فضال المتقدمة عن الصادق عليه السلام قال لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق وقد ظهر لك بما قررنا سابقا ان الرواية يحتمل وجهين وان الاستدلال بها انما يتم على احد الوجهين دون الاخر على ان اشتراط العدلين في الطلاق ايضا محل كلام كما سبق وحسنة حمران عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يكون ظهار في يمين ولا في اضرار ولا في غضب ولا يكون ظهار الا على طهر بغير جماع بشهادة شاهدين مسلمين وهي لا تدل الا على اشتراط شاهدين مسلمين لا العدلين على ما ذكره الاصحاب وقد يتمسك بعموم اشتراط العدالة في الشاهدين وفيه اشكال والله تعالى يعلم ثم ما تضمنته حسنة حمران من عدم الظهار مع الاضرار فعمل به الشيخ في يه والمحقق في النافع وكلام اكثر الاصحاب مطلق خال عن هذا التفصيل ولعل نظر من لم يقل به الى قول من يرى في العمل بعموم الاية والروايات وعدم صلاحية الحسنة حجة لتخصيصها مع انه في سائر الاية اشعار باستحضارها

وكونها طاهرا من الحيض والنفاس مع حضور الزوج او حكمه وعلم الحبل كالطلاق وكان عليه ان يلحقه علية ولعله اهمله لظهور ان هذه شرائط الطلاق وان لا يكون قد قربها في ذلك الطهر مع حضوره ايضا كما سبق فلو غاب وظن انتقالها من طهر الى غيره وقع مطلقا وان يكون المظاهر كاملا بالبلوغ والعقل فلا يقع ظهار الصبي والمجنون وقاصدا للقصد بالاكراه والسكر والاغماء والغضب ان اتفق ويصح من الكافر على اصح القولين للاصل والعموم وعدم المانع اذ ليس عبادة يمتنع وقوعها منه ومنعه الشيخ لانه لا يقر بالشرع والظهار حكم شرعي لانه لا يصح منه الكفارة لاشتراط نية القربة فيها فيمتنع منه القسم وهي من لوازم وقوعه ويضعف بانه من قبيل الاسباب وهي لا تتوقف على اعتقادها والتمكن من التكفير متحقق بتقديم الاسلام لانه قادر عليه ولو لم يقدر على العبادة الان فقد يتجوز ان يكون طارئا او يقال لمانع هو قصد الاضرار والاستضرار لا بشيء ولا تصح في شرح الارشاد حمل لاصح الوقوع ولو في اضرار وهو كما قال ويمكن حمل الرواية على ما لم يقصد التحريم بل قصد اضرارها بالتخويف والله تعالى يعلم **قوله** وكونها طاهرا من الحيض والنفاس هذا الشرط موضع وفاق بين علمائنا كما ذكره في شرح نع ويدل عليه من الاخبار صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام فيما قلت وكيف يكون الظهار قال يقول الرجل لامراته وهي طاهر في غير جماع انت علي حرام مثل ظهر امي واختي وهو يريد بذلك الظهار وكذا حسنة حمران ومرسلة ابن فضال المتقدمتين انفا **قوله** لظهور ان هذه شرائط الطلاق لا يكفي هذا بل لا بد من ظهور موافقة الظهار له في الشرائط ايضا ولا يصح دعوى ذلك على الاطلاق للاختلاف بينهما في بعض الشرائط كوقوعه باليمين واشتراط الدخول على ما سيذكره فغير بين دعوى ظهور الموافقة بينهما في خصوص هذه الشرائط لا يخرج عن تعسف الا ان يكون المراد ظهوره بالقرائن التتبع للاتفاق على عدم الفرق بينهما فيما ذكره فانهم **قوله** وان لا يكون قد قربها هذا ايضا موضع وفاق بين الاصحاب ويدل عليه صحيحة زرارة وحسنة حمران ومرسلة ابن فضال المذكورة انفا **قوله** مع حضوره ايضا كما في الطلاق وكانه لا خلاف بينهم في الموافقة بينهما في ذلك **قوله** والغضب ان اتفق اي اتفق الغضب الذي قصد معه القصد ولا ريب في عدم الانعقاد مع مثل هذا الغضب بل اطلق بعضهم كالمحقق في النافع عدم الانعقاد مع الغضب ظاهرا كما ذكره السيد المحقق في شرحه مقتضى عدم الفرق بين ان يبلغ حدا يرفع القصد ام لا وهو الموافق لصحيحة ابن نصر عن الرضا عليه السلام قال الظهار لا يقع على الغضب وكذا حسنة حمران السابقة ثم انه لما تقدم منه في كتاب النكاح اختيار وقوع الظهار بالمتمتع بها كما هو مذهب الاكثر تعرض لذلك هنا وقد فصل القول فيه هناك فلا حاجة الى اعادته **قوله** للاصل اذ الاصل عدم منع الكفر من انعقاده وفيه تامل كما اشرنا اليه سابقا بل الاصل بقاء الذمة وعدم التحريم مع انه ثبت خلافها انعم انما يحتج الى التمسك بعموم الاية والروايات وهو في ضمن قوله والعموم **قوله** ومنعه الشيخ بل كالصريح في ظاهره او الاجماع او الشهرة العظيمة بين الاصحاب قال فالظهار لا يقع من الكافر عنده لان التكفير لا يصح الا بنية القربة عند المشترط بما ذكره الكفر ينتقل الخلاف الا من العامة **قوله** لاشتراط نية القربة فيها وقد قدمنا كلاما في مثل هذا الموضع في كتاب النذر وهو انه ان اريد باشتراط نية القربة فيها اشتراط قصدها بحيث يترتب عليه المقتضي لاستحقاق الثواب عليه ويكون قابلا له فعدم امكانها في الكافر مسلم لكن لا نسلم اعتبار مثل هذه القربة في النية لعدم الدليل عليه كيف ولو اعتبر ذلك لزم عدم صحة عبادة المخالفين لانه لا يستحق الثواب عليها عندهم مع انهم جزموا بصحة عبادته كالعتق وتاملوا في بعض اخر وان اريد به اشتراط ايقاع الفعل طلبا للتقرب الى الله تعالى ونيل الثواب وما يترتب على ذلك سواء حصل لهما نووا او كان قابلا لذلك في نفس الامر ام لا فعدم امكانها في حق الكافر مطلقا تم لامكانها ممن اقر بالله تعالى كاهل الكتاب بل يتعلق ذلك في منكري الصانع كالدهرية هذا ويمكن ان يتوهم هنا ان الكافر لما لم يعتقد شرعية الظهار فلا يمكنه قصد القربة في كفارته فيتعطل **قوله** وهي من لوازم وقوعه كما يرشد اليه من قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة او اطعام بعد تحديثهما فلا يجوز القول بصحة الظهار بدون الكفارة فتدبر **قوله** وهي لا تتوقف على اعتقادها الا انه لا بد من قصد الظهار وتحريم الزوجة به واذا لم يقر بالشرع لا يمكنه هذا القصد اذ لا اثر وجوب قصد التحريم به بل القصد المعتبر في الظهار هو القصد الى مدلوله وهو انها عليه حرام كظهر امه ويمكن القصد اليه وان لم يعتقد تحريمها عليه بعد التكلم كما يمكن كذا هذا حرام على كلحم الخنزير مثلا يقصد مدلوله وان لم يعتقد وقوع التحريم به فكذا انه اذا قصد مدلوله يصير حراما عليه ويترتب عليه احكامه وان لم يعتقد ذلك لانه من قبيل الاسباب فانهم **قوله** والتمكن من التكفير متحقق او اورد عليه ان الذمي مقر على دينه فحمله على الاسلام لذلك يعيد وان الخطاب بالعبادة البدنية لا يتوجه على الكافر لا صلى واجيب بانا لا نحمل الذمي على الاسلام ولا نخاطبه بالصوم ولكن لا نقول لا نمكنه من الوطي الا هكذا فاما ان يترك او يسلك طريق الحل كذا في شرح نع وكانه اراد بعدم توجه الخطاب بالعبادة البدنية على الكافر الاصلي انه ليس لنا الزامهم بها وابقاؤهم على تركها وان كانوا مكلفين بها شرعا عندنا العدم صحتها بدون الاسلام فلا يمكن الزامهم بها الا بالزامهم بالاسلام وبعضهم من التقييد بالبدنية ان لنا الزامهم بالعبادات المالية كالزكوة وكان المراد الزامهم باصل المال لا بالزكوة التي هي عبادة لتصريحهم بانه لا يصح من الكافر اداؤها فلا يمكن الزامهم بها الا بالزامهم بالاسلام وبعضهم من تقييد الكافر بالاصلي توجيه الخطاب بالعبادة البدنية على المرتد اذ لا يلزم من الزامه بها الا الزامه بالاسلام بناء على عدم صحتها مع الارتداد ولا منع منه بل يجب فيه **قوله** والاقرب صحته بالملك اليمين هذا مذهب ابن ابي عقيل والشيخ وابن حمزة وجماعة من المتاخرين وكان مذهب علي بن ابراهيم ايضا كما روى في حسنته قال ان طلق امراته او اخرج مملوكه من ملكه قبل ان يواقعها فليس عليه كفارة الظهار الا ان يراجع امراته او يرد مملوكه يوما ما فاذا فعل ذلك فلا ينبغي له ان يقربها حتى يكفر وفي نسب الى علي في الصحاح ثم استدل عليه باجماع الفرقة المحقة واخبارهم والاية الكريمة **قوله** لصحيحة محمد بن مسلم وكذا صحيحة صفوان التي في عن ابي الحسن الرضا ومرسلا وسئل عن رجل ظاهر من امراته وجاريته ما عليه قال عليه لكل واحدة منهما كفارة عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وحسنة حفص بن البختري بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام في رجل كان له عشر جوار فظاهر منهن كلهن جميعا بكلام واحد فقال عليه عشر كفارات وحسنة ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ظاهر من جاريته قال هي مثل ظهار الحرة وموثقة اسحق بن عمار قال سالت ابا ابرهيم عليه السلام عن الرجل يظاهر من جاريته فقال الحرة والامة في هذا سواء ورواية زرارة التوثيق قال قلت لابي جعفر عليه السلام اني ظاهرت من ام ولدي ثم وقعت عليها ثم كفرت فقال هكذا يصنع الرجل الفقيه اذا وقع كفر وانت خبير بان ادلة القول الاول لا تصلح لمعارضة هذه الروايات مع تضافرها وظهورها **قوله** وذهب جماعة منهم المفيد وابو الصلاح وسلار وابن البراج والصدوق وابن ادريس ونقله عن المرتضى **قوله** ورواية حمزة بن حمران وكذا مرسلة ابن فضال المتقدمة لا يكون ظهار الا على مثل موضع الطلاق ورواية حمزة بن حمران في الفقيه بسند موثق حسن قال قلت لابي عبد الله

لامتنع تكليفه بها عقلا وانما تقع منه باطلة لفقد شرطه مقدورا والاقرب — محصن بملك اليمين ولو مدبرة او ام ولد لدخولها في عموم والذين يظاهرون من نسائهم كدخولها في قوله وامهات نسائكم في تحريم ام الموطوءة بالملك ولصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال وسالته عن الظهار على الحرة والامة فقال نعم وهي تشمل الموطوءة بالملك والزوجية وذهب جماعة الى عدم وقوعه عليها لانه لا يقع عليها الطلاق لان المفهوم من النساء الزوجة ولرواية حمزة بن حمران فيمن ظاهر من امته قال ياتيها وليس عليه شيء ولان الظهار كان في الجاهلية طلاقا وهو لا يقع بها والاصل ضعيف يمنع الحمل على الزوجية والسبب قد سلف والسبب لا يخصص كما حقق في الاصول

رجل

والرواية ضعيفة السند وفعل الجاهلية لا حجة فيه وقد نقل انهم كانوا يظاهرون من الاماء ايضا والاصل قد يندفع بالدليل وهل يشترط كونها مدخولا بها قيل لا
للاصل والعموم والمروي صحيحا اشتراط الدخول فروى محمد بن مسلم عن احدهما ع قال لا يكون ظهار ولا ايلاء حتى يدخل بها وفي صحيحة الفضيل [illegible] عن احدهما ع
قال لا يكون ظهار ولا ايلاء حتى يدخل بها وهذا هو الاصح وهو مخصص للعموم بناء على ان خبر الواحد حجة ويخصص عموم الكتاب ويكون الدبر كالقبل لصدق
الوطي به كالقبل ويقع الظهار بالرتقاء والقرناء والمريضة التي لا توطأ كذا ذكره المص والجماعة وهو مبني على عدم اشتراط الدخول اما عليه فلا لاطلاق النص
باشتراطه مع عدم فرق بين من يمكن ذلك في حقه بالنظر اليه واليها وعدمه ولكن ذكر ذلك من اشتراط الدخول كالمص ومن توقف كالعلامة والمحقق ويمكن ان
يكون قول المص هنا من هذا القبيل فكيف كان فبناء الحكم على اشتراط الدخول غير واضح والقول بانه انما يشترط حيث يمكن تحكم ومثله حكمهم بوقوعه من الخصي والمجبوب حيث يمتنع الوطي منهما ويجب الكفارة بالعود وهي [illegible] بين [illegible] احدهما [illegible] قاعدة مطردة تمامية المراد من العود ارادة الوطي لا بمعنى وجوبها مستقرا بارادته م

رجل قال لامرأته انت علي كظهر امي يريد ان يرضي بذلك امرأته قال يأتيها وليس عليها ولا عليه شيء ويمكن الجواب عنهما مع قطع النظر عن السند اما عن الاول
فبان ذلك لو صح ليس الا بالعموم فعند معارضة الروايات الاخرى يجب الجمع بينهما بتخصيص العام واما عن الثاني فبانه يمكن حمل قوله يريد ان
يرضي بذلك امرأته على انه لم يقصد الظهار والتحريم بل الغرض مجرد التلفظ به ليرضى به زوجته ومع عدم صحته بهذا الاعتبار لانه لا يقع على [illegible]
فافهم ويمكن الاستدلال هيهنا ايضا بما ذكره من ان من لوازم الظهار المطالبة بالوطي والمرافعة ولا يصح ذلك في المملوكة وقد عرفت جوابه فتذكر
قوله والرواية ضعيفة السند اي ليست بصحيحة بل هي موثقة حسنة لان في طريقها ابن فضال وابن بكير وهما ثقتان فطحيان وحمزة بن حمران وذكروا
ان له كتابا على ان الموثق عند الشارع ضعيف ويمكن ان لا يعتد بكونه صاحب كتاب في الحراني لا يرفع جهالته الا عند الكثير هذا والشيخ في الاستبصار
حمل الرواية على انه اذا اخل شيئا من شرائط الظهار لان حمزة بن حمران روى عنه هذه الرواية في كتاب [illegible] فيقول ذلك لجاريته يريد به ارضاء
زوجته وهذا يدل على انه لم يقصد الظهار الحقيقي ولذا لو قصد ذلك لم يحصل ظهار صحيحا ولا يحصل على وجه يتعلق به الكفارة ولكن ان ماذكره
اشار الى ما رواه في يب عن حمزة بن حمران قال قلت لابي عبد الله ع رجل قال لامرأته انت علي كظهر امي يريد ان يرضي بذلك امرأته قال يأتيها ليس عليه
شيء لكن قوله لامرأته سهو وكان بدله لامته موافقا لما نقلناه عن الفقيه عن حمران بل لا يبعد ان تكون الرواية واحدة ويكون اختلاف الكتابين
في الراوي سهوا من احدهما وعلى تقدير صحة ماذكر وكون غير الرواية التي اشار اليها في الاستبصار يمكن حمله على ارضاء امرأته باعتبار انه قصد
بما الظهار تعظيمها وتبجيلها اومكافاتها عنده لا تحريمها اوباعتبار انها كانت ممتنعة عن المقاربة فقصد بالتلفظ بالظهار ارضاءها [illegible]
من غير قصد التحريم او يقال ان الامرأة الثانية غير الاولى والله تعالى يعلم **قوله** كانوا يظاهرون من الامة ايضا فيه نظر لانه قد سبق ان الظهار
ايضا كان في الجاهلية كما يشير اليه قول الاعشى ايا جارتي بيني فانك طالقة كذا في شرح تع وشرح الارشاد للمص ولا يخفى ان كون الطلاق
لا يضر ماذكره المستدل المص اذ لم يدع اختصاص الظهار في الجاهلية بل قال ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية وعلى تقدير دعوى الاختصاص يحتمل الطلاق في
البيت على الظهار الذي كان عندهم طلاقا نعم لو ادعى انهم لم يتلفظوا بالطلاق اصلا لكان ماذكروه ردا عليه ولم يدع ذلك احد ولو كان البيت هكذا
جاريتي لبدل على وقوع الطلاق عندهم بالمملوكة لكان ردا على الدليل لكن في نسخ الشرحين على مانقلنا **قوله** والمروي صحيحا اشتراط الدخول
وهو مذهب الشيخ والصدوق وظا ابن الجنيد وابي البراج وعليه اكثر المتاخرين وذهب المفيد والمرتضى وسلار وابن حمزة وابن ادريس الى عدم
الاشتراط لعموم الاية وهو متجه على رأي من لم يعمل باخبار الآحاد كالمرتضى وابن ادريس او لم يجوز تخصيص الكتاب بها والا فالمتجه الاشتراط كما اشار
اليه الشارح **قوله** عن احدهما ع قال [illegible] الرواية في يب هكذا قال في المراة التي لم يدخل بها زوجها قال لا يقع عليها ايلاء ولا ظهار وروايته فضيل
في يب هكذا قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل مملك ظاهر من امرأته قال لا يلزمه وقال لا يكون ظهار ولا ايلاء حتى يدخل بها وفي في ليس قال
لا يلزمه بدل قال لا فقال الشارح في شرح تع استدل ايضا بما في روايته ابن حمران لا يكون ظهار الا على طهر بغير جماع وهو مبني على ما في
الفقيه ويب بغير جماع كما نقلنا سابقا لا بعد جماع كما نقله فلا تغفل وذكر ايضا في شرح تع ان هذا الخلاف ات في الامة ايضا على القول بوقوع
الظهار بها لتناول الروايات الدالة على اشتراط الدخول بها كما تناولت الحرة وتوهم اختصاصه بالحرة ضعيف جدا بل باطل ولا يخفى ان الشمول
لرواية محمد بن مسلم على مانقلنا بل هي مختصة بالمرأة التي لم يدخل بها زوجها فلا يتناول المملوكة وكذا الاخيرتان لرواية الفضيل [illegible] في قوله ع بها
الى المرأة المذكورة قبله نعم لو ارجع الى المراة مطلقا لكانت عامة لكن بمجرد الاحتمال لا يمكن الحكم بعمومها واما رواية ابن حمران فقد ظهر لك حالها ومن هنا
ظهر ان القول باختصاص اشتراط الدخول بالزوجة ليس على ماوصفه من الضعف بل البطلان فتدبر **قوله** اما عليه فلا لا يمكن ان يخص كلامهم على تقدير
الاشتراط بما اذا كان حين الظهار رتقاء او قرناء او مريضة انما وقعت بعد الدخول ومثله القول في الخصي والمجبوب ويمكن ايضا في الرتقاء والقرناء وقوع
الوطي دبرا فحصل الظهار فيهما لا ينافي اشتراط الدخول لتعميم الدخول كما صرح به المص **قوله** ويمكن ان يكون قول المص هنا من القبيل اشارة الى
انه يمكن ايضا ان يكون مذهبه في هذا الكتاب عدم الاشتراط لكونه عرض نسبة الاشتراط الى الرواية وعلى هذا فلا اشكال على ماذكره هنا فتامل
قوله فبناء الحكم على اشتراط الدخول اي مبنى الحكم وما يصح توجيهه على تقدير القول بالاشتراط بحيث يجامع معه غير واضح واما جعل
بناءه على الاشتراط اي تفرعه عليه فلا يتوهم من كلامهم حتى يرد عليه ان القول بوقوع الظهار بالرتقاء ولحقها مع عدم صلاحيتهن للوطي على
القول بعدم تخصيص التحريم في الظهار بالوطي بشموله لسائر الاستمتاعات ظ واما على القول الاخر كما هو ظ المص فان الظ من قوله بل بمعنى تحريم وطيها
كما سيشير اليه الش تخصيص التحريم بالوطي فلعله باعتبار احتمال زوال العلة وان لم تصلح للوطي بالفعل فغرضه وقوع الظهار وتحريم الوطي عليه لو زالت العلة
قوله واما تجويزه بالمجبوب وكذا الخصي الذي يمتنع الوطي منه بان لا يمكنه الايلاج قد لا تكنه فيبني على القول بتعميم التحريم واما على القول بتخصيصه
بالوطي فلا يقع منهما كما صرح به فتدبر **قوله** ويجب الكفارة بالعود لا يخفى ان تفسير العود بارادة الوطي لا يستقيم بعد ارادتها منه بل العود بمعنى العود الى
الوطي الذي حرمه المظاهر على نفسه والارادة مضمرة كما في قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي [illegible] القرينة
[illegible] العقل والدليل على هذا الاضمار قوله تعالى من قبل ان يتماسا اذ لو لم يضمر الارادة وحمل الكلام على العود الى الوطي كما ذكره بعض الفضلا
يجب ان تكون الكفارة بعد التماس وعلى هذا مفاد الاية الشريفة ان الذين يظاهرون ثم يريدون العود الى التماس فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا
واستخبر ان قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لا يدل على ازيد من وجوب الكفارة قبل التماس بمعنى تحريمه قبلها على ماذكره الاصحاب
سواء حمل العود على ماذكره او حمل على احد الوجهين الاولين اللذين ذكرنا سابقا فلا يتحقق الوجه الراجح من الوجوه المذكورة الا على

هذا م

الوجوه

بل بمعنى تحريم وطيها حتى يكفر فلو عزم ولم يفعل ولم يكفر ثم بدا له في ذلك فطلقها سقطت عنه الكفارة وفي [illegible] لدلالة الاية وهو
قوله تعالى ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة عليه وفي الدلالة عليه نظر فانما ظاهرها وجوبها بالعود قبل ان يتماسا لا مطلقا وانما يحرم الوطي عليه لا
عليها الا ان تكون معاونة له على الاثم فيحرم لذلك لا للظهار فلو تشبهت عليه على وجه لا يحرم عليه او استدخلته وهو نائم لم يحرم عليها لثبوت الحل
لها قبله والاصل بقاؤه ويفهم من قوله بمعنى تحريم وطيها حتى يكفر ان غير الوطي من ضروب الاستمتاع لا يحرم عليه وهو احد القولين في المسئلة
لظاهر قوله تعالى من قبل ان يتماسا م

الوجوه المذكورة لا يتغير الحكم المستفاد منها هذا ونقل في شرح تع عن ابن الجنيد ان المراد بالعود امساكها في النكاح بقدر ما يمكنه مفارقتها فيه
محتجا بان العود للقول بمعنى مخالفته يقال قال فلان قولا ثم عاد فيه وعاد له اي خالفه ونقضه وهو قريب من قولهم عاد في هبته والغرض من الظهار وصف
المراة بالتحريم فكان بالامساك عائدا انتهى وظاهره وجوب الكفارة بمجرد ذلك من غير توقف على ارادة الوطي كما هو مذهب الشافعية وفيه مع [illegible]
ثم الدال على التراخي عنه انه حقيقة الظهار ليس الا تحريم وطيها عليه وذلك لا ينافي بقاؤها في عصمته فلا يكون ابقاؤها عليه كذلك عودا فيما قاله
بل العود لا يتحقق الا بفعل ما ينافيه وهو الوطي كما هو الظ او بارادته لكن على احتمال منهج الحمل على احدهما لكن قد عرفت انه على تقدير الحمل على
الاول يجب ضمان الارادة بدليل قوله تعالى من قبل ان يتماسا ولو سلم صحة اطلاق العود على ماذكره فلا يمكن الحكم بارادته ووجوب الكفارة
له لاحتمال ماذكره الاصحاب وايضا لجماعة منهم ايضا احتمال الاظهار اختلاف الحكم بوجوب الكفارة بعد العود بالمعنى الذي ذكره الاصحاب اذ لا ريب في
استفادته من الاية الكريمة على جميع التفسيرات ويدل عليه ايضا حسنة جميل بن دراج بابراهيم بن هاشم على ما في في ويب عن ابي عبد الله ع وفيها وسئله
عن الظهار متى تقع على صاحبه الكفارة قال اذا اراد ان يواقع امرأته قلت فان طلقها قبل ان يواقعها اعليه كفارة قال لا سقطت الكفارة عنه و
هذه الرواية في الفقيه ايضا هكذا وسئل جميل بن دراج عن الظهار اه وطريقه الى جميل صحيح وصحيحة ابي بصير على ما في شرح تع قال قلت لابي عبد الله ع
متى تجب الكفارة على المظاهر قال اذا اراد ان يواقع الحديث وصحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يظاهر من امرأته ثم يريد ان يتم على
طلاقها قال ليس عليه كفارة قلت فان اراد ان يمسها قال لا يمسها حتى يكفر الحديث واما وجوب الكفارة بمجرد الظهار فمما لم يقل به احد ويدل على
نفيه الاية والروايات فلا عبرة بتوهم ذلك من بعض الروايات كموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول جاء رجل الى رسول الله ص فقال
يا رسول الله ظاهرت من امرأتي قال اذهب فاعتق رقبة الحديث بل يجب حمل امثالها على الوجوب للكفارة لو اراد العود فتدبر **قوله** بل بمعنى
تحريم وطيها حتى يكفر هذا هو المشهور بين الاصحاب ووجهه ما اشرنا اليه من ان الاية الكريمة لا تدل على ازيد من هذا وكذا الادلة عليه من الاخبار نعم قد
عليه شرح تع بصحيحة الحلبي المتقدمة انفا قال فان ظاهرها ان جواز المس متوقف على التكفير فمتى لم يفعل لا يستقر عليه انما يكون شرطا في جواز المس
هو المراد من الوجوب غير المستقر لا الوجوب بالمعنى المتعارف انتهى ولا يخفى ما في التقريب الذي ذكره والاظهر ان يقال ان حكمه في الشق الاول بعدم الكفارة
وفي الشق الثاني بانه لا يمسها حتى يكفر دون لزوم الكفارة على البت يشعر بعدم وجوبها بمجرد ارادة المس لا انه يجوز مسها حتى يكفر وذكر في شرح [illegible]
ان ما اوردناه من صحيحة جميل بن دراج والحلبي صريح في هذا المعنى حيث تضمنتا ترتب الكفارة على ارادة المواقعة وسقوطها بالطلاق وفيه ان صراحة
جميل فيما ذكره من سقوطها بالطلاق قبل الوقاع انما هو لو كان قوله قلت فان طلقها [illegible] اذ طلقها قبل ان يواقعها بعد ما اراد ان يواقعها
والكلام ليس بصريح فيه بل يجوز ان يكون سوالا [illegible] اذ طلقها قبل ان يواقعها من دون ان يريد مواقعتها ويكون لغرض تصريحه بما فهم
من الكلام السابق وح فلا دلالة فيه على ماذكره نعم يحتمل كان الاحتمال الاول الظاهر بما مع قوله سقطت الكفارة لاشعار السقوط بثبوت قبله وهو
فيما اذا اراد الوطي اولا واما اذا لم يرد الوطي فلا كفارة لا انها سقطت ولو قطع النظر عن ظهور الاحتمال الاول فيمكن التمسك ايضا باطلاق فان طلقها
الشامل بظاهره للصورتين لكن على الوجهين دعوى الصراحة كما ترى واما صحيحة الحلبي فقوله فيها ثم يريد ان يتم على طلاقها يحتمل على وجهين كما اشرنا اليه
سابقا في الحاشية احدهما انه يريد ان يبقى على مفارقتها وعدم العود الى وطيها وثانيهما ان يحمل على التعليلية اي يريد ان يتم الظهار بسبب طلاقها
وعلى الاول فليس فيها حديث الطلاق وسقوط الكفارة به اصلا وعلى الثاني ان ذكر الطلاق لكن لم يحكم بسقوط الكفارة بل بانه لا كفارة عليه لا
صراحة بل لا ظهور في ان الطلاق بعد ارادة الوطي بل يجوز ان يكون بدونها نعم لو تمسك باطلاقها الشامل للصورتين لكان له وجه لكن اين
هو من الصراحة في سقوطها بالطلاق على ما ادعاه فتدبر **قوله** واما ظاهرها وجوبها بالعود توضيحه انه لم يكن قبل ان يتماسا [illegible] من
الكلام وجوب تحرير الرقبة بارادة الوطي مطلقا مع ضميمة ذلك فظاهره ان من اراد الوطي يجب تحرير رقبة قبل التماس بمعنى انه يحرم التماس
قبله وحمله على انه يجب تحريرها مط ويجب ان يكون ذلك قبل التماس اي لو وقع التماس كان التحرير قبله خلاف الظ ولو سلم فلا ريب انه ليس
باظهر من المعنى الاول فلا يمكن الحكم به مع وجود ذلك الاحتمال المعادل والوجوب بمعنى الاول لعدم الخلاف فيه هذا واجاب في شرح تع بمنع
دلالتها على الوجوب مط بل غايته ان يدل على توقف التماس عليها وذلك مطلوبنا وهذا هو الذي ذكره هيهنا على ما اوضحناه لكن قوله بل غايته
كما ترى انه بعد منع دلالتها على الوجوب مط لا يبقى مجال مناقشة لان الكلام على توقف التماس على الكفارة فلا يبقى لقوله غايته المشعر بامكان
منع ذلك ايضا وجه وجعله اشارة الى انه يمكن حملها على تحقق فضل التماس عليها لاجلها بعيد عن سوق الكلام في هذا المقام ثم قال ولو سلم الوجوب
فالمراد به المقيد بقبلية التماس والقبلية من الامور الاضافية لا تتحقق بدون المتضايفين فما لم يحصل التماس لا يثبت الوجوب وذلك هو المراد من الوجوب
غير المستقر انتهى ولا يخفى ما فيه اذ تقييد الوجوب بقبلية التماس مما لا اتجاه له اذ يصير المعنى ح يجب التحرير اذا تحقق قبله التماس كما ترى اذ يلزم ح
ان لا يجب التحرير مالم يقع التحرير والتماس بعده لما ذكره من ان القبلية من الامور الاضافية لا تتحقق بدون المتضايفين وايضا قوله فما لم يحصل
التماس لا يثبت الوجوب فيه انه لا معنى للوجوب [illegible] وجوب شيء على ما يتحقق بعده وان اراده بتقييد الوجوب تقييد الواجب اي الواجب هو التحرير المقيد بقبلية
التماس فلا يصح قوله فما لم يحصل التماس لا يثبت الوجوب بل يلزم ح استقرار وجوب التحرير بالعود مع كونه متصفا بقبلية التماس فبعد ارادة الوطي
لا يخرج عن عهدة التكليف الا بالتحرير والتماس بعده وهذا اعتراف بما ذكره المستدل مع زيادة لم يقل بها احد وغاية توجيه كلامه ان يقال ان المراد
بتقييد الوجوب بقبلية التماس انه لا وجوب لا بمعنى اذا وقع قبل التماس فيقال لم يحصل التماس لم يكن وجوب لو وقوع التماس كاشف عن تحقق الوجوب

وهو

قبله

اذا الظاهر منها الوطي كما في قوله تعالى ... امرءة ان يمسوهن وان كان بحسب اللغة اعم منه حذرا من الاشتراك ولا يرد استعماله في العقد والاشتراك منه لانا نحمله مع ما يقابله على معنى يترتب عليه كثيرا وهي تدل في الابدان مطلقا واطلاقه على الوطي استعمال اللفظ في بعض افراده وهو اولى منهما ومن المجاز ايضا ومنه يظهر جواب ما احتج به الشيخ على تحريم الجميع استنادا الى الاطلاق المستبين

واما الاستناد الى تنزيلها منزلة المحرمة فقوي بدانه مصادرة هذا كله اذا كان الظهار مطلقا اما لو كان مشروطا لم يحرم حتى يقع الشرط سواء كان الشرط الوطي ام غيره ثم ان كان هو الوطي تحقق بالنزاع فحرم المعاودة قبلها ولا يجب قبله وان طالت مدته على اصح القولين

قبله وصله عن عهده وذلك هو المراد من الوجوب عند المستقر ولا يخفى ما فيه من التعسف ثم انه على ما رجحه في التحرير وجوب الكفارة بعد ارادة الوطي وجوبها بالمعنى المتعارف ولا اشكال في قصد الوجوب بنيتها وانما على ما هو المتم فوجوبها ليس بالمعنى المتعارف اي ما يذم تاركه او يعاقب على تركه اذ لا ذم ولا عقاب على تركها مع ترك الوطي ايضا ومع الوطي لا ذم على ترك الكفارة بل على وقوع الوطي على هذا الوجه كما ان المصلي للنافلة بغير طهارة انما يعاقب على ايقاع الصلوة على هذا الوجه لا على ترك الطهارة بل وجوبها وجوب شرطي كوجوب الطهارة لصلوة النافلة وعلى هذا فلو قصد الوجوب في نيتها كان عليه ان يقصد الوجوب بهذا المعنى وكذا في كل ما هو واجب بمعنى الشرط وليس بواجب في نفسه كالتسمية للذبح ولو كان مندوبا في نفسه امكن بنيته الندب ايضا ومن هنا يظهر انه لو اعتبر الوجه في النية فلا ينحصر ذلك في الوجوب والندب بالمعنى المتعارف بل يمكن ان يكون الوجوب او الندب بمعنى الشرط

بينهما انما يترتب على فعل اختياري المكلف كان ممنوعا منه كما يظهر مما حققناه في الاصول فيمن توسط ارضا مغصوبة ثم **قوله** حملا على المتعارف
اشارة الى ما ذكره في شرح تع بقوله الايضاح لما مر ان الوطى من ابتدائه الى النزع واحد عرفا والاطلاق محمول على العرف المشروط انما يقع بعد وقوع
الشرط لا ابتداءه نعم لو نزع كاملا ثم عاد وجبت الكفارة وان كان في حالة واحدة هذا ولا يخفى انه يمكن الاستدلال بما نقلناه عن الشيخ بصحيح عبد
الرحمن بن الحجاج السابقة وقوله فيها والذي يكفر بعد المواقعة هو الذي يقول انت علي كظهر امي ان قربتك فان ظاهر وجوب الكفارة له
بعد المواقعة بنفسها لكن اثبات الحكم المخالف للاصل بمجرد هذا الظاهر مع مخالفته لظاهر الاية الكريمة الدالة على عموم الكفارة قبل المس لا يخلو
لا يخلو عن اشكال فالظاهر حمل الخبر على انه بعد المواقعة يتعلق به حكم الظهار ويجب عليه الكفارة بارادة المواقعة مرة اخرى والله تعالى يعلم ثم انه على ما
ذكره الشيخ هل يستقر بالوطى كفارة واحدة او كفارتان الظاهر ما نقلوه الاول لكلامه في ما نقلناه في الحاشية السابقة لو نزل على هذا الا انه
صريح فيه كما ترى ويحتمل الثاني على نحو سائر الشروط فانه اذا وطى متعمدا بعد وقوعها قبل الكفارة فعليه كفارتان عنده فاذا كان حكم استمرار
الوطى بعد ابتدائه حكم الوطى بعد وقوع الشرط يجب ان يحكم فيه ايضا بالكفارتين نعم لو لم يجعل مستند الحكم ما ذكره بل ما ذكرنا من الصحيح فلا دلالة
لها الا على كفارة واحدة فتدبر واعلم اني لم اجد ما نقلاه عن الشيخ في كتبه وفي متن القواعد ولو كان الشرط هو الوطى ثبت الظهار بعد فعله ولا تستقر
الكفارة حتى يعود وقيل تجب الكفارة بنفس الوطى وليس بجيد ومثله في تع ولو لم يكن في كلام الشيخ تصريح بالنقل في الايضاح فلا يبعد ان يكون القول الذي
نقله المتأخران اشارة الى ما نقلناه عن الشيخ في يه بحمل قوله او يواقعها اتيانها على ما اذا كان الشرط هو الوطى كما نقلناه عن المحقق وحمل حج عليه ظاهره من وجوب
الكفارة بنفس المواقعة لا بارادة وطى اخر وربما امكن ان يكون نظر الايضاح ايضا الى ذلك لكن مع توجيه من قبل نفسه لكلام الشيخ فنسب بعد التوجيه
اليه والكرع ربما يتبعه في النقل من غير مراجعة والله تعالى يعلم **قوله** حيث يتحقق التحريم بان كان الظهار مطلقا وكان مشروطا بغير الوطى وتحقق شرطه
فانهم **قوله** احدهما للوطى اي استقرت للوطى والاخرى للظهار اي غير مستقرة بل معلق وجوبها بالعزم الوطى مرة اخرى ما لم يات بها فبله على المشهور
وتستقر بارادة الوطى ثانيا على ما يدل عليه قرره هذا ثم ان القول بالكفارتين هو المشهور بين الاصحاب ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن
الرجل يظاهر من امرأته ثم يريد ان يتم على طلاقها قال ليس عليه كفارة قلت ان اراد ان يمسها قال لا يمسها حتى يكفر قلت فان فعل فعليه شيء قال اي والله انه
لاثم ظالم قلت عليه كفارة غير الاولى قال نعم يعتق ايضا رقبة ورواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله متى تجب الكفارة على المظاهر قال اذا اراد ان يواقع
قال قلت فان واقع قبل ان يكفر قال فقال عليه كفارة اخرى وحسنة الحسن الصيقل المتقدمة عن ابي عبد الله قال قلت له رجل ظاهر من امرأته فلم يف
قال عليه الكفارة من قبل ان يتماسا قلت فان اتاها قبل ان يكفر قال بئسما صنع قلت عليه شيء قال اساء وظلم قلت فيلزمه شيء قال رقبة ايضا ونقل
في لف عن ابن الجنيد انه قال في المظاهر اذا اقام على امساكها وجب بعد الظهار بالعقد الاول ماسها او ان قبل لفظه عاد لما قال لم يستحب له ان يطاها حتى يكفر
فان وطى او عاود الوطى ثانيا حتى يكفر فان فعل وجب عليه لكل وطى كفارة الا ان يكون ممن لا يجد العتق ولا يقدر على الصيام وكفارته هي الاطعام فانه
ان عاود الى الجماع ثانيا قبل الاطعام فالمنقول لا يوجب عليه كفارة لان الله تعالى شرط في العتق والصيام ان يكون قبل العود ولم يشترط ذلك في الاطعام
الاخبار ان لا يعاود الى الجماع ثانيا حتى يصدق انتهى وقال في شرح تع بعد نقل الكلام ويدل على ما اختاره من عدم تعدد الكفارة صحيحة زرارة
قال قلت لابي عبد الله رجل ظاهر ثم واقع قبل ان يكفر فقال لي اوليس هكذا يفعل الفقيه وحسنة الحلبي عن الصادق قال سألته عن رجل ظاهر من
امرأته ثلث مرات قال يكفر ثلاث مرات قلت فان واقع قبل ان يكفر قال يستغفر الله ويمسك حتى يكفر ورواية زرارة عن ابي جعفر ان الرجل اذا ظاهر
من امرأته ثم غشيها قبل ان يكفر فانما عليه كفارة واحدة ويكف عنها حتى يكفر وما تقدم من حديث سلمة بن صخر وامر النبي بعد ان اخبره انه واقع بعتق
رقبة ولو وجبت عليه كفارتان لامره بعتق رقبتين وفي رواية اخرى عنه عن النبي في المظاهر يواقع قبل ان يكفر قال كفارة واحدة ويمكن على هذا
حمل الاخبار الواردة بتعدد الكفارة على الاستحباب جمعا بين الاخبار مع ان في بعضها الروايتين اشعار بالاستحباب لانه لم يصرح بان عليه كفارة اخرى
الا بعد مراجعات وعدول عن الجواب كما لا يخفى الا ان الرواية الاولى من الصحيح كما ان الثانية وليس في الباب صحيح غيرهما فالاولى بها الجمع لا يخلو عن اشكال
والشيخ حمل الروايات الدالة على عدم تكرر الكفارة على من فعل ذلك جاهلا واستشهد عليه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال الظهار لا يكون
على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر وان جهل وفعل فانما عليه كفارة واحدة وحمل الرواية الاولى منهما على ما اذا كان الظهار مشروطا
بالمواقعة فان الكفارة لا تجب الا بعد الوطى فلو انه كفر قبل الوطى لما كان مجزيا انما يجب عليه بعد الوطى ولكن يلزمه كفارة اخرى اذا وطى فمتمسة على ان
المواقعة لم يصدها حكمه من افعال الفقيه الذي يطلب الخلاص من وجوب كفارة اخرى وليس في ذلك الا بالمواقعة ولا يخفى عليك بعد هذا الحامل وقول
ابن الجنيد لا يخ من قوة وفيه جمع بين الاخبار الا ان الاشهر خلافه انتهى وانت خبير بان صريح كلام ابن الجنيد ليس الا وجوب الكفارات بكل وطى في الاولين
بخلاف الثالث فانه لا يتكرر وغير الكفارة بالوطى الثاني وما بعده وهو مخالف لما ذكره سائر الاصحاب من تكررها بتكرر الوطى مط كما سيجيء لكن هذا انما
لا يتعلق بهذه المسألة واما خلافه معهم في هذه المسألة فيمكن ان يبتنى على وجهين احدهما انهم يقولون بوجوب الكفارة في الاولين لكل وطى
سوى كفارة الظهار وهو لا يقول بكفارة الظهار على حدة بل انما يقول بوجوب الكفارة لكل وطى فقط بدليل قوله فان فعل وجبت عليه لكل وطى
كفارة ولم يتعرض لكفارة الظهار على حدة وفيه ان هذا ينافي ظ ما ذكره من تفسير العود بامساكها في النكاح بقدر ما يمكنه مفارقتها فيه فانه يدل
على قوله بوجوب كفارة الظهار لذلك فيجب ان يحمل قوله بوجوب الكفارة لكل وطى ما سوى ما يجب للاصل الظهار الا ان يحمل كلامه على ان مذهبه في
الاولين ان العود بالمعنى الذي ذكره لا يستقر عليه الكفارة ويجب تقديمها على الوطى فان وطى قبل التكفير اثم محرما ولكن لا يجب عليه كفارة

اخرى بل ليس عليه الا الكفارة الاولى فان كفر حل له الوطى بعده وان لم يكفر حرم عليه الوطى ثانيا ايضا فان وطى ثانيا لزم عليه كفارة اخرى وهكذا الى ان
يكفر فيحل الظهار وح فيندفع المنافاة لكن لا يخفى ان مجرد عدم تعرضه لكفارة الظهار لا يدل على ان مذهبه هذا بل يمكن ان يكون ذلك اعتمادا على
ما اشار اليه او لا من وجوب الكفارة بالعود بالمعنى الذي ذكره فيكون غرضه ثانيا بيان الكفارة التي تجب بالوطى سوى كفارة الظهار وعلى هذا
فلا مخالفة مع الاصحاب بهذا الاعتبار فتدبر وثانيهما ان لا يكون خلافه مع الاصحاب في هذه المسألة في الاولين بل في الثالث حيث لم يوجب عليه فيه
الا كفارة واحدة بازاء وطى واحد هي كفارة الظهار فيكون خلافه معهم في شيئين احدهما عدم تكرر الكفارة بتكرر الوطى وهو متعلق بالمسألة
الاتية والثاني عدم وجوب كفارة بالوطى الاول سوى كفارة الظهار وهو متعلق بهذه المسألة فان سائر الاصحاب ذهبوا الى وجوب كفارة
اخرى بالوطى قبل التكفير مط وهو انما يقول بذلك في الاولين واما في الثالث فلا يوجب الا كفارة الظهار وهذا وان لم يصرح به بل ظاهره تخصيصه
ايجاب الكفارة بالوطى الثاني خلافه وان الوطى الاول موجب للكفارة واذا حمل ذلك على كفارة اخرى غير ما اشار اليه اولا من كفارة الظهار
الثابتة بالعود مط لا يبقى له مخالفة مع الاصحاب في هذه المسألة اصلا لكن يستفاد مما ذكره من الدليل فانه اذا لم يشترط في الاطعام ان يكون قبل
التماس فلا وجه لايجاب الكفارة بالوطى اصلا بل يستفاد منه انه لا يترتب على الا كفارة واحدة هي كفارة الظهار وكانه من هنا نقلوا الخلاف عنه بينهم
ويمنعني انهم يقولون بحرمة الوطى قبل الكفارة مط وانه يقول اذا انتقل فرضه الى الاطعام لم يحرم الوطى قبله فهذا على هذا محمل تخصيصه في
ايجاب الكفارة بالوطى الثاني على انه للاستئناف اي عدم تعدد الكفارة بتعدد الوطى لا انه في الوطى الاول لا يجب كفارة غير كفارة الظهار او ان الكفارة
الواحدة له بل المراد انه لا يجب عليه الا كفارة واحدة بازاء وطى واحد وان لم تكن الكفارة على التحقيق له بل لاصل الظهار على ما ظهر من تفسيره العود
فتدبر واما قوله والاخبار ان لا يعاود الى الجماع ثانيا حتى يصدق فيحتمل ان يكون المراد به ان الاية الكريمة وان لم تدل في الثالث على تقديم
وجوب الكفارة على الوطى وحرمته قبلها لكن المختار الاحوط ان لا يعاود الى الجماع الثاني الا بعد الكفارة وفيه انه لا وجه لتخصيص الحكم بالجماع الثاني
بل الحكم في الجماع الاول ايضا كذلك لانه لو حمل الكفارة فيه على كفارة الظهار الواجبة بالعود بالمعنى الذي ذكره ولا يقول بوجوب تقديمها على الوطى
فلا بد لانه لا يقول بحرمة الوطى قبل التكفير فهو سواء فيه الوطى الاول وما بعده والاحتياط في الجميع تقديم الكفارة اذ لا يظهر وجه للاحتياط في الثاني
الا احتمال ان يكون ترك التقييد في الاية اكتفاء بالسابق وهو بعيد وبعض الاخبار الدالة على التعدد او رعاية ما هو المشهور بين الاصحاب في كل ذلك يجري في
الوطى الاول ايضا الا ان يقال ان الحكم عنده في الوطى الاول ايضا كذلك لكن لما خص نفي الكفارة بالوطى الثاني لما اشرنا اليه فلذا خص بيان الاحتياط ايضا به
فتدبر وعلى الوجهين فلا يخفى ضعف الاستدلال بالاية الكريمة على ما ذكره لانه اما ان يحمل الكفارة في الاية على انها للظهار والعود بالمعنى الذي ذكره
كما يستفاد من تفسيره العود بالمعنى الذي ذكره او للوطى فعلى الاول لا تدل الاية الكريمة في الكل الا على وجوب كفارة لامساكها وقوله تعالى من قبل
ان يتماسا لا يدل ح الا على وجوب تقديم تلك الكفارة على التماس لو اراده في الاولين بخلاف الثالث بناء على عدم التقييد فيه واما وجوب
كفارة للوطى فلا يستفاد من الاية اصلا في كل وطى في الاولين كما صرح به سواء قال بانحصار الكفارة فيه او بوجوب كفارة الظهار ايضا معها وان
جعل الكفارة للوطى فمع انه ينافي ظ تفسيره المنقول لانه اذا كان وجوب الكفارة انما هو للوطى فالعود بالمعنى الذي ذكره لا يوجب الكفارة
فلا وجه لتفسير العود به بل ينبغي ان يفسر بالوطى كما يشعر به كلام الخلاف لان الله تعالى شرط في العتق والصيام ان يكون قبل العود ومع ذلك
ما في كلامه من الاضطراب يتوجه عليه انه اما ان يجوز التداخل ام لا يجوز فان جوز فيكفي كفارة واحدة وان تعدد الوطى في الثلثة والحكم عليه
التماس في الاولين لا يبعد الا وجوب تقديم الكفارة بتمامها لفوات وقته بخلاف الثالث وان لم يجوز التداخل فيجب القول بتكرر الكفارة بتكرر
الوطى في الثلثة ان لم يقل بسقوطها في الاولين بعد فوات التقديم ويمكن ان يقال جعل الكفارة في الاولين للوطى بقرينة قبل ان يتماسا فيجب
تعددها بتعدد الوطى بناء على عدم تجويز التداخل بخلاف الثالث لعدم التقييد فيه فلا يدل الا على وجوب كفارة واحدة مطلقة فيه ولا يدل على
انها للوطى حتى يلزم تكررها بتكرره وعلى هذا فيكون مذهبه في الاولين وجوب الكفارة لكل وطى فقط بدون كفارة اخرى للظهار وفي الثالث
وجوب كفارة واحدة للظهار فقط من دون تعدده وتكرره فيكون مخالفا للاصحاب في المسألتين على الوجه الذي ذكرناه اولا وايضا قد عرفت ان
التقييد بقبل التماس لا يدل على ان الكفارة للتماس بل يجوز ان تكون للظهار ويكون الغرض منه وجوب تقديمها على التماس وحرمته قبلها فلا
يستفاد من الاية تعدد الكفارة بالوطى ايضا فلا بد في اثبات التعدد من التمسك بالاخبار وصحيحة زرارة مقتضاها وهو لم يتعرض لها ايضا ثم
هذا واما الشيخ فلا ريب انه حمل كلام ابن الجنيد على ما يخالف مذهب الاصحاب في هذه المسألة ايضا فان حمله على الوجه الاول الذي ذكرنا فوجه
الاستدلال بالاخبار التي نقلها ظ وان حمله على الوجه الثاني فكان وجه الاستدلال بها ان القول بتعدد الكفارة مط ينافي هذه الاخبار بخلاف
اختيار ابن الجنيد اذ على مذهبه يمكن حمل هذه الاخبار الدالة على وحدة الكفارة على من كان فرضه الاطعام لكن ح لا وجه لنقل حديث سلمة بن صخر
فانه يدل على وحدة الكفارة فيمن فرضه العتق وابن الجنيد لا يقول به على هذا الاحتمال ايضا على هذا قوله ويمكن على هذا حمل الاخبار الواردة بتعدد
الكفارة على الاستحباب فيه ما فيه اذ في صحيحة الحلبي وحسنة الحسن وقبله الموثق هو على قول ابن الجنيد ايضا محمول على الوجوب نعم في رواية ابي بصير لما امر
بكفارة اخرى على الاطلاق لو لم يحصل لمن فرضه العتق والصيام يمكن حملها فيمن فرضه الاطعام على الاستحباب ويمكن حمل كلام الشيخ على انه ليس غرضه
انه على مذهب ابن الجنيد يمكن حمل هذه الاخبار على الاستحباب اذ على مذهب ابن الجنيد يمكن الجمع بينها بالحمل على ما اختاره من التفصيل بل
غرضه انه لما ظهر ورود الروايات من الجانبين فيمكن لمن تمسك للجمع حمل الاخبار الواردة بالتعدد على الاستحباب ثم قوله ليس في الباب صحيح غيرهما

ولا شيء على الناسى وفى الجاهل وجهان منشأهما انه عامد وعذره فى كثير من نظائره ولو كرر الوطى قبل التكفير عن الظهار وان كان قد كفر عن الاول تكررت الواحدة
وهى التى تجب للوطى دون كفارة الظهار فيجب عليه ثلث لوطى الثانى واربع للثالث وهكذا ويتحقق تكراره بالعود بعد النزع التام وكفارة الظهار
بحالها لا تتكرر الا بتكرار الوطى ولو طلقها طلاقا بائنا او رجعيا وانقضت العدة حلت له من غير تكفير م

... انه لو طال عن التكون ... بدل كفارة الظهار كفارة واحدة ويمكن حمله على ان الكفارة الواحدة هى التى يجب تقديمها على المقاربة وهى كفارة الظهار
وهذا لا ينافى وجوب كفارة اخرى ايضا عليه هى كفارة الوطى فانه لا يجب تقديمها على المقاربة التى ارادها ثانيا وعينه بعد ويمكن حمله ايضا على انه كان
ظهارا مشروطا بالمواقعة وهو ايضا بعيد والاظهر حملها كما ذكره الشيخ ايضا على الجهل او النسيان ومنها ما رواه فى التهذيب فى الصحيح عن ... فى ...
... عن ابان ... عن الحسن الصيقل والمعلوم من حاله ان له كتابا قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يظاهر من امرأته قال يكفر قلت
فانه واقع من قبل ان يكفر قال فقد اتى حدا من حدود الله فليستغفر الله وليكف حتى يكفر وقد يكون الجواب عنها بما نقلنا عن الشيخ فى الجواب عن حسنة
الحلبى وهو انه ليس فى الرواية انه يكفر واحدة او اثنتين فيحمل على اثنتين وقال الصدوق وبعينه فى الظهار الذى يكون بشرط فاما الظهار الذى ليس
بشرط فمتى جامع صاحبه من قبل ان يكفر لزمته كفارة اخرى كما ذكرته واشار بذلك الى ما ذكره سابقا من ان فى الظهار المطلق ان جامع من قبل
ان يكفر لزمته كفارة اخرى كما نقلنا عبارته هناك سابقا والظاهر ان مراده بالظهار الذى يكون بشرط ما يكون الشرط فيه هو المواقعة اذ لو كان
الشرط غيره فلا يبعد الحمل عليه فى صحيح الخبر لانه ان لم يحصل الشرط فلا مانع من المواقعة فلا يستقيم قوله وليكف حتى يكفر وان حصل الشرط
فحكم بعده حكم الظهار المطلق ... بالوطى يلزمه كفارتان لان ... تخصيص هذا الحكم بالظهار المطلق بدون الشرط جمعا بين الاخبار
لكنه بدون شاهد من النقل والعقل بعيد جدا مع انهم لم ينقلوا هذا القول من احد واما اذا حمل على ما اذا كان الشرط هو المواقعة فيستقيم
الحكم عليه بعد المواقعة بوجوب الكف عن مواقعة اخرى حتى يكفر كفارة واحدة واما الحكم بالاستغفار وانه اتى حدا من حدود الله مع عدم
حرمة ما اتى به من المواقعة فلعله باعتبار ما اتى به من الظهار لا المواقعة فتامل ومنها ما رواه فى ئى بسند فيه جهالة بابى عيينة عن زرارة قال قلت
لابى جعفر ع انى ظاهرت من امرأتى ولم ... ثم واقعت عليها ثم كفرت فقال هكذا يصنع الرجل الفقيه اذا وقع كفر وانت تعلم انه لا اشكال فيه ايضا
من جهة عدم التعدد اذ ليس فيه ما يدل على وحدة الكفارة وانما الاشكال من جهة تصويبه المواقعة قبل الكفارة فيجب حمله على ما نقل عن الشيخ
فى الرواية الاخرى وهو الحمل على المشروط الذى كان الشرط المواقعة او يقال ان تصويبه بمجرد اداء الكفارة بعد المواقعة وعدم اهمالها ويكون حمله على
الانكار ايضا والله تعالى يعلم **قوله** ولا شيء على الناسى كانه لا خلاف فيه بين الاصحاب ويدل عليه ... ما يدل على رفع الذنب عن هذه الامة كما
روى عن النبى ص انه قال رفع عن امتى تسعة اشياء السهو والخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون الحديث اما ان كان المراد رفع حكمه مطلقا
كما حمله عليه فى شرح نع فظ ولا ينافيه ثبوت كثير من الاحكام عليه بحسب الموارد لشيوع التخصيص ولا يلزم منه رفع حجيته اذ التخصيص فيما لم يقم عليه
دليل لا يرفع حجيته فيما لم يقم دليل على خلافه واما اذا حمل على رفع المؤاخذة عليه كما هو الظاهر لئلا يلزم ارتكاب ما ذكر من التخصيص البالغ حدا فلا
ح وان لم يلزم من رفع المؤاخذة والتأثيم رفع الكفارة لثبوت الكفارة بدون الاثم فى بعض الموارد ككفارات الصيد سهوا فى الاحرام لكن نقول ان الاية
الكريمة لا تدل على وجوب الكفارة مع النسيان لان مقتضى الاية اما حرمة المسيس قبل الكفارة واما وجوبها قبل المسيس وعلى التقديرين لا دلالة
لها على وجوب الكفارة مع المسيس ناسيا اما على الاول فظ اذ لا حرمة مع النسيان ولو سلم حرمته قبلها لا يدل على وجوبها بعد فوته واما على
الثانى فلان وجوبها قبل المسيس لا يدل على وجوبها بعده اذا وقع عمدا فضلا عن ان يكون ناسيا فبقى الاستدلال عليه من الاخبار وقد تلوناها
عليك وانت تعلم ان صحيحة الحلبى وحسنة الحسن الصيقل لا دلالة لهما الا على ثبوت رقبة اخرى مع الوطى عمدا والحكم فيهما بانه ظلم واثم او اساءة وقد ظهر
بما ذكرنا انتفاؤه مع النسيان واما رواية ابى بصير فهى وان كانت مطلقة وليس فيها ما يدل على العمد لكن لا يمكن اثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل
بمثل هذا الاطلاق اذ لا يبعد فيه تنزيله على الفرد الكامل وهو الذى وقع عمدا سيما مع قرينة الحمل عليه ... لا يمكن حمل الخبر على رفع المؤاخذة
على هذه الامة كان المفهوم منه اختصاصه بهذه الامة دون الامم السابقة مع حكم العقل بوجوب رفعها وقبح المؤاخذة عليها مطلقا لانا نقول بعد
تسليم اعتبار مفهوم اللقب ان المفهوم منه عدم وضع شيء منها عن غير هذه الامة لا عدم وضع جميعها فنقول ان عدم وضع السهو والخطأ والنسيان
عن غير هذه الامة كانوا مكلفين بان يضبطوا انفسهم جدا حتى لا يصدر منهم سهو ولا خطأ ولا نسيان كما قالوا فى قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطانا وكذا يجوز ان لا يكون الاكراه منهم مسوغا للمخالفة للتكليف كما لا اكراه عندنا فى القتل وكذا لا يبعد ان لا يكون ما لا يعلمون
موضوعا عنهم باعتبار تقصيرهم فى تحصيل العلم ويمكن توجيه عدم وضع المؤاخذة فى باقى التسعة ايضا كما ذكرنا فيما علقنا على الفقيه فليرجع اليه على
انه لا يلزم من حمل الوضع فى هذا على رفع المؤاخذة كما هو الظاهر فيه حمله فى الجميع عليه بل يحمل الوضع فى كل منها على ما يناسبه نظرا الى ...
فتدبر **قوله** وفى الجاهل وجهان والاظهر انه كالناسى لما تقدم من صحيحة محمد بن مسلم ونحوه ما يدل على وضع ما لا يعلمون بل هو كالجزء الثانى
قوله من انه عامد هذا يشعر بان الناسى ليس بعامد مع انه يحمل على من وطى سهوا بدون قصد لا ناسى الظهار او الناسى عنه مع كونه
عامدا فى الوطى فالظ شموله للناسى الذى ذكره فى الجميع المستند ما اشرنا اليه لا انه ليس بعامد واما ناسى الحكم فالظ ادخاله فى الجاهل ويمكن فى الناسى
ايضا فافهم **قوله** وان كان قد كفر عن الاول واما اذا كفر عن الظهار فلا يتكرر الكفارة بالوطى ثانيا وان لم يكفر عن الوطى الاول كما صرح به
فى القواعد **قوله** تكررت الواحدة قال فى شرح نع واما تكرر الكفارة بتكرر الوطى فيدل عليه الاخبار الدالة على تعدد الكفارة قبل الوطى
الشامل لذلك وخصوص حسنة ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا واقع المرأة الثانية قبل ان يكفر فعليه كفارة اخرى ليس فى هذا خلاف
ولان كل واحد سبب للكفارة والاصل عدم تداخل المسببات عند تعدد الاسباب وقال ابن حمزة ان تكرر منه الوطى قبل التكفير الاول لم يلزمه
غير واحدة وان كفر عن الاول لزمه عن الثانى وهكذا وهو بعيد ... انتهى واشار بالروايات العامة الى روايات الحلبى وابى بصير والحسن الصيقل

مع حكمه بصحة رواية زرارة التى نقلها اولا غريب لكن فى حكمه بصحة تلك الرواية تامل لان فى الكافى رواها فى الحسن بابراهيم بن هاشم والشيخ رواها
عن على بن اسمعيل بحذف الاسناد وطريقه اليه غير مذكور وايضا على بن اسمعيل الظ انه الميثمى وهو وان ذكروا انه من وجوه المتكلمين من اصحابنا لكن
لم يوثقوه والحق ان الروايتين بهذين السندين لا تقصر عن الصحيح سندا ويرد عليه ايضا ان ما نقله من حسنة الحلبى حسنة فى ئى بابراهيم بن هاشم
وفى الفقيه رواها عن حماد بحذف الاسناد وطريقه اليه صحيح فهى فى الفقيه صحيحة على ان حسنة ابراهيم لا تقصر عن الصحيح وما نقله عن الشيخ من حمل
تلك الاخبار على من فعل ذلك جاهلا واستشهد بابى الصيقل لكونه مما لا بعد فيه فى غير الرواية الاولى بل هو اظهر جدا من تخصيصها بمن فرض الظهار
على التوجيه الثانى لكلام ابن الجنيد كما لا يخفى ويمكن حملها ايضا على من فعل ذلك ناسيا كما اشار اليه الشيخ ايضا نعم لا يمكن حمل الرواية الاولى عليه
لقوله فيها اوليس هكذا يفعل الفقيه والشيخ لم يذكر هذا التاويل فيها بل لم يذكر فى تاويلها الا ما نقله من حملها على ما اذا كان الظهار مشروطا
بالمواقعة واحتمال ذلك فى تلك الرواية وان كان ايضا وانت خبير بانه لا بعد جدا فى حمل تلك الرواية على ذلك بل لا بد من تاويلها وان لم نقل بتعدد الكفارة
اذ لا ريب فى حرمة المواقعة قبل التكفير فى المطلق والمشروط الذى ليس الشرط فيه هو المواقعة وان لم نقل بتعدد الكفارة فكيف يقول اوليس هكذا
يفعل الفقيه فلا بد فيه من تاويل وما ذكره الشيخ وجه صالح لعدم امكان التاويل بوجه اظهر ... وقد ذكر الشيخ فى تاويل حسنة الحلبى وجها آخر
وهو انه ليس فى قوله فليمسك حتى يكفر انه كفارة واحدة او ثنتين واذا لم يكن ذلك فى ظاهره جاز ان يكون المراد به حتى يكفر الكفارتين وانت خبير
بانه توجيه حسن لا بعد فيه ولا وجه لعدم نقل الشارح له فى جملة ما نقله عن الشيخ من المحامل وفى شرح نع لم يذكر من الاخبار المعارضة للاخبار الدالة
على ما هو المشهور الا الحسنة المذكورة واجاب بعدم المنافاة ... ولا يخفى ان قوله فيه فى هذه الرواية حتى يكفر يحتاج
الى تاويل ايضا اذ لو حمل على الواحدة ايضا فلا اشكال فيه لجواز الوطى ثانيا لا يتوقف الا على كفارة واحدة هى كفارة الظهار ولا يتوقف على كفارة
الوطى الاول فليس فى هذه الرواية الا عدم التعرض لكفارة الوطى الاول والامر فيه هين هذا اذا حمل قوله فيها فان واقع قبل ان يكفر على انه سؤال
مستانف عن الذى ظاهر مرة واحدة كما هو الاكثر اذا واقع قبل التكفير ولو حمل على انه سؤال عن المظاهر المذكور وهو الذى ظاهر ثلث مرات
فلا بد من حمل قوله حتى يكفر على الكفارات المتعددة اذ لا ريب فى وجوب الامساك عليه حتى يكفر كفارة الظهار وهى فيه ثلاث كفارات على ما حكم ع
اولا وعلى القول بالتعدد يجب عليه كفارة الوطى ايضا لكن لا يجب تقديمها على المسيس ثانيا وهى فى هذه الصورة ايضا واحدة للاصل او ثلث ايضا
على احتمال بناء على كفارة الظهار فيها والله تعالى يعلم واما قوله وقول ابن الجنيد لا يخ من قوة فان كان المراد به قوله بعدم تعدد الكفارة مط
بناء على حمل كلامه على الوجه الاول فهو وان لم يخل عن قوة باعتبار انه يمكن الجمع بين الروايات بحمل روايات التعدد على الاستحباب لكن لما كان قول ابن الجنيد
بهذا المعنى مخالفا للمعروف بين الاصحاب ووجوب التعدد فلا يمكن الجزم عليه مخالفة الاجماع بل يشعر بالاجماع عبارة الشيخ فى ف حيث قال اذا ظاهر ثم عاد
بغير ظهار ... والمعروف ... كفارة واحدة وهى التى كانت عليه يكون
من جهة الظهار الى زمان الوطى زمان اداء الكفارة فان وطى قبل ان يكفر لزمه كفارتان عندنا ...
قضاء وقال ايضا والكفارة تجب قبل المسيس اداء وبعده قضاء ويلزمه عندنا كفارتان احدهما قضاء وبهذا يظهر انه يمكن الجمع بين الروايات بحمل
الاخبار الدالة على عدم التعدد على التقية ويمكن ان يكون هذا هو السر فى صحيحة الحلبى وحسنة الحسن فى عدم تصريحه بان عليه كفارة اخرى لا التعدد
مرجحات ولعله اظهر من حمل الشارح ما ذكره من كون الحكم على الاستحباب ... انه لا قوة فى القول بعدم التعدد من حيث الجمع بين الاخبار
ابعد وان كان المراد قوله بعدم التعدد فيمن فرضه الاطعام بناء على التوجيه الثانى فهو اضعف من الاول اذ هو مع ما تقدم ان الجمع بين الاخبار بهذا
الوجه مما لا شاهد له ومجرد تقييد الاية فى الاولين بقبل التماس دون الثالث لا يصلح شاهدا له كما ظهر بما فصلنا سابقا مع ان الشيخ فى ف ادعى
اجماع الفرقة على ان فى صورة التكفير بالاطعام ايضا باعتبار الرجوع عن الاولين لا يحل له الوطى قبل الاطعام فيعلم منه اعتبار التقييد بقبل التماس فيه
ايضا وبالجملة فالمتبع ما هو المعروف بين الاصحاب والله تعالى يعلم وفى شرح نع ذكر ان القول بانه اذا وطى قبل التكفير عامدا لزمه كفارتان ولو كرر
لزمه بكل وطى كفارة هو المعروف من مذهب الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه حكم بالتعدد بذلك اذا كان فرض المظاهر التكفير بالعتق او الصيام فاذا
انتقل فرضه الى الاطعام والاصح ما عليه معظم الاصحاب ثم استدل عليه بصحيحة الحلبى وحسنة الحسن الصيقل وقد ظهر لك بما تلونا عليك ما فيه فان
كان غرضه مما نقله عن ابن الجنيد تقييد الحكم الثانى فقط بما ذكره فهو صريح ما نقلنا عن ابن الجنيد لكن لا يتجه الاستدلال فى مقابله بالروايتين المذكورتين
اصلا اذ ليس فيهما حديث تكرر الوطى وان كان غرضه تقييد كلا الحكمين فهو انما ينطبق على كلام ابن الجنيد على ما ذكرنا فى الوجه الثانى فى توجيه كلامه
فى هذه المسئلة وعلى تقدير قوله فلا يتجه ايضا الاستدلال فى مقابله بالروايتين المذكورتين لانه حكم فيهما بالتعدد فيمن فرضه العتق وهو قائل به
فالاستدلال بهاتين الروايتين انما يتجه فى مقابل من لم يقل بتعدد الكفارة بالوطى قبل التكفير فيمن فرضه الاولان ايضا على ما ذكرنا فى الوجه الاول
وما نقله لا يدل عليه ... والعلامة فى لف ذكر ان المشهور ان المظاهر اذا جامع قبل التكفير عامدا لزمه كفارتان ثم نقل كلام ابن الجنيد كما نقلنا
ثم قال لنا وذكر صحيحة الحلبى ورواية الحسن الصيقل ثم ذكر احتجاج ابن الجنيد بحسنة الحلبى واجاب عنه بما نقلنا عن الشيخ وكانه حمل كلام ابن الجنيد على عدم
تعدد الكفارة بالوطى قبل التكفير مط كما ذكرنا فى الوجه الاول فتدبر بقى من الروايات الدالة على نفى التعدد روايات لم ينقلها الش منها رواية ...
وفى سنده ... عن ابيه عن ابائه عن على عليهم السلام قال اتى رجل من الانصار من بنى النجار رسول الله ص فقال انى ظاهرت من امرأتى فواقعتها
قبل ان اكفر قال ص وما حملك على ذلك قال رأيت بريق خلخالها وبياض ساقها فى القمر فواقعتها فقال النبى ص لا تقربها حتى تكفر وامره بكفارة الظهار
وان يستغفر الله واجاب عنها الشيخ بان الذى فى الخبر انه امره بكفارة الظهار وليس فيه انه امره بكفارة واحدة او كفارتين لكن الرواية فى ئى ايضا بسند آخر

عن النوفلى

ولو راجع في الرجعية عاد التحريم قطعا وكذا لو ظاهر من امة هي زوجة اشتراها من مولاها لاستباحتها بالملك وبطلان حكم العقد كما بطل حكم السابق في الثاني
ولكن يسقط حكم الظهار لو اشتراها غيره وفسخ العقد ثم تزوجها المظاهر بعقد جديد ويجب تقديم الكفارة على المسيس لقوله تعالى من قبل ان يتماسا ولو ماطل
بالعود او التكفير رافعته الى الحاكم فينظره ثلثة اشهر من حين المرافعة حتى يكفر ويفيء او يرجع عن الظهار مقدما للرجعة على الكفارة كما مر او يطلق ويجبره على ذلك
بعدها اي بعد المدة لو امتنع فان لم يختر احدهما ضيق عليه في المطعم والمشرب حتى يختار احدهما

حتى يكفر ولا يخفى ان الظاهر بقرينة ما ذكر في المملوكة ان مراده بالمراجعة ما يتناول التزويج الجديد ايضا وح فيطابق مذهب ابي الصلاح وسلار لكن
لفظة لا ينبغي ليست بصريحة في التحريم وان كان ظاهرها في كلام القدماء هو ذلك ونقل عن ابن ابي عقيل ايضا مثل ما قال لكن ليس في عبارته لا
ينبغي بل يدل لم يقربها حتى يكفر كفارة الظهار ومن هذا يظهر ان دعوى الاجماع في المسئلة كما نقله الشيخ لا تخ عن اشكال ثم انه على التقدير الا
فرق في الحكم بعدم لزوم الكفارة بالعود بعد التزويج الجديد بعد البينونة بين ان تزوجت قبله بزوج اخر وطلقها ام لم تتزوج وتزوجها الاول
بعد البينونة بلا تخلل زوج اخر ونقل عن ابن الجنيد انه قال فان طلقها سقطت عنه الكفارة فان راجعها وجبت عليه فان نكحت زوجا غيره وطلقها
الزوج فقضت العدة وعادت الى زوجها الاول بنكاح مستقبل حلت له ولم تلزم كفارة على ما كان منه في الظهار وكذا قال الصدوقان وظاهرهم
اشتراط التزويج باخر في سقوط الكفارة ولا يظهر له وجه ويمكن حمل ذلك في كلامهم على المثال لكون مناط الحكم بالسقوط هو التزويج بعد
البينونة وامثال ذلك في كلام القدماء ليس بعزيز […] اذا طلق قبل ان يعاود المجامعة […] فانه لا كفارة […] الا سقطت
الكفارة عنه ثم راجعها فان الكفارة لازمة له ابدا اذا عاود المجامعة وان كان طلقها […] فلا باس ان يراجع ولا كفارة عليه
وانت خبير بان حمل المراجعة فيه على التزويج بعد البينونة فهذا التفصيل يمكن الجمع بين الروايتين […] لكن لم ينقل القول به من احد علمائنا
المتقدمين ويمكن حمل الكفارة في الشق الاول على الاستحباب او على تأكده لو حمل رواية علي بن جعفر على الاستحباب مط وان حمل المراجعة في العقد
الرجعية فينبغي طرح الرواية لضعفها وارسالها لعدم ظهور خلاف بينهم في طلاق عدم سقوط الكفارة بها كما سيجيء **قوله** ولو راجع في
الرجعية عاد التحريم قطعا كما ذكره في شرح يع انه لا خلاف فيه ويدل عليه ايضا عموم الاية وخصوص رواية السابقة وكذا موثقة […]
[…] عبد الرحمن بن ابي عبد الله […] عن ابي عبد الله ع قال اذا طلق المظاهر ثم راجع فعليه الكفارة اي كما كانت عليه اولا بمعنى
حرمة الوطي عليه قبلها كما اشار اليه لا وجوب الكفارة عليه بمجرد الرجوع وهو ظ **قوله** كما بطل حكم السابق اي العقد السابق في الثاني
اي مسئلة المطلقة بل هذا اولى بالبطلان لاختلاف جنس السبب الذاهب والعائد هنا بخلافه هناك لاتحادهما فيه جنسا وان اختلفا شخصا
فافهم **قوله** وكذا يسقط حكم الظهار وكذا يسقط حكمه على القول بجريانه في ملك اليمين فيما اذا ظاهر امته ثم باعها من غيره فيسقط الظهار
ولا يعود بشرائها منه فيجوز له وطؤها وح كما في العقد الجديد واولى منه لو اعتقها ثم تزوجها لاختلاف السبب ح جنسا هذا كله على القول
المك في المسئلة السابقة واما على قول ابي الصلاح فالمتجه في الجميع عدم سقوط الكفارة فتدبر **قوله** ويجب تقديم الكفارة على المسيس هنا بمعنى
فرضه احد الاولين مما لا خلاف فيه بين المسلمين لقوله تعالى من قبل ان يتماسا في الموضعين واما فيمن فرضه الاطعام فالاكثر […] عليه
لان الله تعالى جعله بدلا عنهما والقول عقيب ذلك فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والبدل يجب مساواته للمبدل في الحكم والمطلق محمول على المقيد
لاتحاد الواقعة ولما روي ان النبي ص قال لرجل ظاهر من امراته لا تقربها حتى تكفر وروي اعتزلها حتى تكفر وهو شامل للخصال الثلث […]
ما تقدم من صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع وقال ابن الجنيد منا وبعض العامة انما انتقل فرضه الى الاطعام لم يحرم الوطي قبله لانه تعالى شرط في العتق
والصيام ان يكون قبل العود ولم يشترط ذلك في الاطعام وقد تقدم جوابه كذا في شرح يع ولا يخفى ضعف الدليلين الاولين اذ لا دليل على
مساواة البدل للمبدل في جميع الاحكام مع ما نرى من اختلافهما كثيرا وحمل المطلق على المقيد مع اتحاد الواقعة انما هو اذا كان الحكم واحدا واما
في حكمين فلا وان تعلقا بواقعة واحدة فلا يلزم من تقييد العتق والصيام في الظهار بقبلية التماس حمل اطلاق الاطعام ايضا على التقييد باعتبار اتحاد
المورد وهو ظ نعم يمكن الاستدلال بالاية الكريمة من وجه اخر وهو انها تدل على تحريم المسيس قبل العتق والصيام فيجب الحكم به ما لم يثبت حلا
ولا يثبت باخر الاية الاحلة بعد الاطعام ايضا […] واما حله مط وان وجب عليه الكفارة قبل المسيس او بعده فلا يثبت لاحتمال
ان يكون ترك القيد للاكتفاء بذكره في السابق مرتين […] فالاصل بقاء التحريم الى ان يثبت ما يزيله فتامل واما صحيحة الحلبي التي اشار الى
تقدمها فهي صحيحة التي نقلها في بحث تعدد الكفارة بالوطي ونحن ايضا نقلناها فيه فان قوله […] لا يمسها حتى يكفر يشمل بعمومه من فرضه
الاطعام ايضا وقوله ع في اخر الخبر نعم بعتق ايضا رقبة لا يوجب تخصيص الحكم الاول ايضا بمن وجب عليه رقبة وهو ظ ومثلها حسنة الحسن
الصيقل المتقدمة هناك ايضا ويمكن الاستدلال ايضا برواية ابي بصير المتقدمة هناك ايضا ووصفها الشهيد هنالك بالصحة فانها بعمومها تدل على
وجوب كفارة بالمواقعة قبل التكفير مط وهو يدل على حرمتها قبله مط بل ظ اول الخبر ايضا يرشد اليه كما يظهر بالتامل فيه ويمكن الاستدلال
ايضا بحسنة الحلبي المتقدمة في […] القول بعدم التعدد وقد سبق منا هناك انها صحيحة في الفقيه حيث […] فان واقع قبل ان يكفر قال
يستغفر الله ويمسك حتى يكفر وهو عام يشمل من فرضه الاطعام ايضا ولولا حرمة المسيس قبل التكفير فيه لما وجب عليه الاستغفار والامساك
حتى يكفر وكذا برواية زرارة المتقدمة هناك عن ابي جعفر ع وفي اخرها ويكف عنها حتى يكفر وكذا بصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن ابي جعفر ع قال
الظهار لا يقع الا على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر وكذا بصحيحة عاصم بن حميد عن ابي بصير […] عن ابي عبد الله ع قال كل
من عجز عن الكفارة التي تجب عليه صوما او عتقا او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له
كفارة ما خلا يمين الظهار فانه اذا لم يجد ما يكفر به حرمت عليه ان يجامعها وفرق بينهما الا ان ترضى المرأة ان تكون معه ولا يجامعها […]
فيها رواية زرارة المتقدمة انه سئل ابو الورد ابا جعفر ع وانا عنده عن رجل قال لامراته انت علي كظهر امي مائة مرة فقال ابو جعفر ع يطيق لكل
مرة عتق نسمة قال لا قال يطيق اطعام ستين مسكينا مائة مرة قال لا قال فيطيق صيام شهرين متتابعين مائة مرة قال لا قال يفرق بينهما […]

فمن هنا ظهر

ولا يجبره على احدهما عينا ولا يطلق عنه كما لا يعترض لو صبرت **كتاب الايلاء** وهو مصدر آلى يولي اذا حلف حلفا وشرعا هو الحلف على ترك وطي الزوجة
الدائمة المدخول بها

فمن هنا ظهر ضعف قول ابن الجنيد وموافقيه ان غاية الامر عدم دلالة الاية الكريمة على حرمة الوطي قبل التكفير في الثالث وهو لا ينفي ثبوتها
بادلة اخرى ثم **قوله** ولا يجبره على احدهما عينا […] لان الاجبار يتحقق على المتعددين فانه احد الامرين المحمول
عليهما تخييرا فهو محمول عليه في الجملة بل لان الشارع لا كلف ولو امر باجباره على الطلاق بخصوصه بطل كما صح الاجبار في مواضع كثيرة ولم يبطل صحة
العقد كذا في شرح يع ثم ما ذكر من الاحكام كما ذكره في شرح يع مقطوع به في كلام الاصحاب وظاهرهم انها موضع وفاق ولا يظهر لهم مستند من الاخبار
سوى ما رواه الشيخ عن ابي بصير قال سئلنا ابا عبد الله ع عن رجل ظاهر من امراته قال ان اتاها فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام
ستين مسكينا والا ترك ثلثة اشهر فان فاء والا اوقف حتى يسئل الك حاجة في امراتك او تطلقها فان فاء فليس عليه شيء وهي امراته وان طلق واحدة
فهو املك برجعتها وهي قاصرة عن افادة هذه الاحكام مع عدم صحة سندها باشتراك ابي بصير واشتماله على وهب بن حفص وقال النجاشي انه كان
واقفيا قال في شرح يع وفي الحكم على اطلاقه اشكال لشموله لما اذا طلق عقيب الظهار بغير فصل بحيث لا يفوت الواجب لها من الوطي بعد مضي المدة
المضروبة فان الواجب في كل اربعة اشهر مرة وغيره من الحقوق لا يفوت بالظهار اما اذا لم يخرجه عن الوطي […] فينبغي الحاق القسم على
بعض الوجوه […] الاشكال انه حمل […] كلام الاصحاب على اجباره بعد
ثلثة اشهر على الوطي او الطلاق ويمكن حملها على ان للزوجة المرافعة الى الحاكم فيحكم الظهار وح فينظر الحاكم ثلثة اشهر ويجبره بعدها على ان
يطلق او يفيء اي يرجع عن الظهار ويريد الوطي وان لم يكن في هذا الوقت بل انضل الى جملة الوقت المقدر له شرعا او في كل وقت شاء […] ويكفر
بعد ذلك وبعد التكفير يرتفع عنه حكم الظهار ويحصل هو المقصود من المرافعة وانما مطالبتها الوطي فهي دعوى اخرى لا يتوجه الا بعد تجاوز الوقت
المقدر له شرعا وح فلا اشكال […] العود بارادة الوطي كما نقلنا سابقا الابعد […] حمله على هذا المعنى اي عزمه على الوطي وان كان بعد
حين […] الارادة المتصلة […] ليمكن الاجبار عليه فيتعين ان يكون الجبر على الوطي لانها وان كانت كك لكن الجبر ليس عليها
بل على اظهارها […] في الحكم عليه ظاهرا بوجوب الكفارة […] الظهار بعدها […] وقت مطالبتها به نعم وجوب
في نفس الامر يتوقف على الارادة في نفس الارادة ولا كلام فيه هذا على ما رجحه […] من استقرار الوجوب بالارادة واما على ما هو الظ من ان معنى
وجوب الكفارة بالارادة الوطي حرمة الوطي قبلها فنقول ان ارادة الكفارة مع اظهار انها للرجوع عن الظهار […] في حل الظهار ظاهرا وامكان […]
الوطي وقته وان توقف حله في نفس الامر على ان يكون الكفارة بعد قصد الرجوع في نفس الامر […] حمل الاجبار على الوطي
فيمكن ان يقال ايضا كما اشرنا اليه سابقا ان الواجب […] اصل الشرع وان كان هو الوطي في كل اربعة اشهر لكن بعد الظهار ربما يجب عليه بعد التربص ثلثة
اشهر اما التكفير والوطي او الطلاق ولا بعد في ان يجب عليه مع الظهار ما لم يجب قبله كما انه اذا حكم بالتربص فربما زاد مدة ترك الوطي على اربعة
اشهر فيقول سقط مطالبتها بالوطي بالظهار وان كان لها المطالبة في كل اربعة اشهر لولا الظهار ثم لا يخفى ان كلام الشهيد ههنا […] بالرجوع
عن الظهار وحكم بتقديم الرجعة على الكفارة يرشد الى انه حمل كلامهم على الجبر على الطلاق والرجوع كما ذكرنا اولا لا الوطي كما يستفاد من شرح يع
وايراد الاشكال المذكور فافهم واما ما اشار اليه في الرواية من الامور الاخرى المنافية للقواعد فكان منها ان قوله ع ان اتاها فعليه عتق رقبة […]
ظاهر وجوب الكفارة بعد الاتيان لا قبله وهو مناف لما دل عليه الاية الكريمة واتفقوا عليه من وجوب تقديم الكفارة على المسيس ويمكن
حمله على انه اراد ان يأتيها فليفعل ذلك ومنها ان قوله ع فان فاء فليس عليه شيء ينافي وجوب الكفارة وهو ظ […] ويمكن حمله على انه
لا شيء عليه سوى الكفارة ومنها ان قوله ع وان طلق واحدة فهو املك برجعتها ظاهر منطبق على ما هو مذهب العامة من […] بالطلاق ثلثا
والبينونة معها […] ويمكن حمله على انه ان طلق وكان ذلك طلاقا واحدة وقعت عليها فهو املك برجعتها وان كانت طلاقا ثانية
فلا رجوع فلا منافاة للقواعد ثم **قوله** كما لا يعترض لو صبرت هذا ايضا مقطوع به في كلامهم ولا يظهر فيه مخالف ويدل عليه ان الحق لها
فاذا رضيت باسقاطه فلها ذلك ولا اعتراض لاحد عليه وكذا ما سبق في رواية عاصم بن حميد من قوله ع وفرق بينهما الا ان ترضى المرأة ان تكون
معه ولا يجامعها تم والحمد لله

كتاب الايلاء

قبلا او مطلقا ابدا او مطلقا من غير تقييد بزمان او زيادة على اربعة اشهر للاحرار ... فهو جنس من جزئيات الايلاء الكلي الطلق عليه والحلف فيه كالجنس يشمل
الايلاء الشرعي وغيره والمراد الحلف بالله تعالى كما سيأتي وتقييده بترك وطي الزوجة يخرج اليمين على غيره فانه لا يلحقه احكام الايلاء الخاصة به بل حكم مطلق
اليمين وما طلاق الزوجة فيشمل الحرة والامة المسلمة والكافرة وخرج بها الحلف على ترك الامة الموطوءة بالملك وبتقييدها بالدائمة المتمتع بها فان الحلف على ترك
وطيها لا يعد ايلاء بل يمينا مطلقا فيتبع الاولى في الدين او الدنيا فان تساويا انعقد يمينا يلزمه حكمه وكذا الحلف على ترك وطي الدائمة مدة لا تزيد عن اربعة اشهر
وزدنا في التعريف قبل الدخول بها لما هو المشهور بين الاصحاب من اشتراطه من غير نقل خلاف فيه وقد اعترف المصنف في بعض تحقيقاته بعدم وقوفه على خلاف فيه
والاخبار الصحيحة ...

كتاب الايلاء

[illegible]

لو احلف بالطلاق او العتاق بان قال ان وطئتك فعلانة احكى زوجاته طالق او عبده حر لانه يمين بغير الله تعم ويشترط في المولى الكمال بالبلوغ والعقل والاختيار والقصد الى مدلول اللفظ فلا يقع من الصبي والمجنون والمكره والساهي والعابث ونحوهم من لا يقصد الايلاء ويجوز من العبد بدون اذن مولاه اتفاقا حرة كانت زوجته ام امة لانه لاحق لسيده في وطيها بل لها الامتناع منه وان امره به ومن الكافر الذي لا امكان دفو عه منه حيث يقر بالله تعم ولا ينافيه وجوب الكفارة المتعذرة منه حال الكفر لامكانها في الجملة كما تقدم في الظهار وكان ينبغي ان يكون فيه خلاف مثله لا اشكال في العلة لكن لم ينقل هنا ولا وجه للتقييد بالذي بل الضابط الكافر المقر بالله تعالى لتمكن حلفه به ولذا تم الايلاء بشرايطه فللزوجة المرافعة الى الحاكم مع امتناعه عن الوطي فينظره الحاكم اربعة اشهر ثم يجبره بعدها على الفئة وهي وطيها قبلا ولو بمسماه بان تغيب الحشفة وان لم ينزل مع القدرة او اظهار العزم عليه اولا

وجه للاختصاص بفعلهما بل التعليق على الوجه الذي ذكره يمكن جريانه في فعل غيرهما ايضا وما قيل من انه بدون وطيها لا يكون زجر الفعل غيرهما ففيه انه ربما كان ترك وطي الزوجة مكروها لاحد باعتبار قرابته او صداقته لهما او معرضا لهذا التعليق زجر الغير عن فعل المعلق عليه بل الظاهر على ما يستفاد من كتب العامة القائلين بصحة الحلف بالطلاق والعتاق وامثالهما ويشهد به تتبع موارد استعمالهم جريان هذا الحلف في كل فعل قصد الزجر عنه سواء من الحالف او غيره مطلقا بل في غيره من الاخبار التي قصد تحقيق نقيضها كقولهم ان لم يكن فلان افضل من فلان فانت طالق ثم ان اطلاق الحلف واليمين على التعليق على ما فسره الشارح كانه بتجريد اصطلاحي او مجاز باعتبار ان اليمين كما يوجب الزجر عن المخالفة كذا هذا التعليق حذرا من وقوع الطلاق مثلا على تقدير المخالفة وعلى هذا فاستدلال الشارح بعد ذلك وفي عدم صحته بالاختصاص الحلف بالله تعالى والمنع من اليمين بغيره هو الحلف في اليمين بالمعنى المتبادر لا ما يشمل مثل هذا التعليق وهو ظاهر كلامه هنا انه حيث ان الغرض من عدم وقوعه شيئا انما اذا جعل الايلاء يمينا فلا ينعقد ايلاء او انه لا ينعقد يمينا او انه لا يجب الوفاء بما حلف به عليه من ترك الفعل الذي حلف عليه الشرط ان كان فعله اذ لا يلزم وجوب الوفاء في عدم فعله الاول صح الدليل الاول واما الدليل الثاني فلا يجا ...

وان ادعى عدمه قبل بخلاف ما لو سمع منه الصيغة الصريحة فانه لا يقبل منه دعوى عدم القصد عملا بالظاهر من حال العاقل المختار واما فيما بينه وبين الله تعالى فيرجع الى ...

اللغوي ليس في مرتبة بعد عدم القصد هذا وكتب سلطان العلماء على قوله انه لا يقع عليه ظاهرا الخ اي لا يقع اليمين على ترك الوطي ظاهرا بمجرد سماعه وفيه نظر لان الظاهر في هاتين البنتين كما ذكره سابقا والتحكم في الحكم عليه والحاصل ان ههنا اعتراضين احدهما انه كما ترى انه لا بد من الارادة في اللفظين لا اختصاص له بذلك سائر الالفاظ الصريحة فلا وجه للتخصيص بالاخرين وهذا يندفع بما ذكره الشارح في تحقيقه ما ذكرنا سابقا في صيغ المراجعة في كتاب الطلاق وثانيهما انه كما لا حاجة في الالفاظ الصريحة الى انضمام ارادة اخرى اليه سوى قصد مفهوم اللفظ كذلك في هذين اللفظين ايضا لا يحتاج الى انضمام قصد اخر لان مفهومه العرفي هو ذلك وان كان اعم بحسب اللغة وهذا لا يندفع بما ذكره الشارح ولا بما سابقا ذكرناه انتهى وفيه تامل اما الاول فلان ما ذكره سابقا انما يكفي في الحكم عليه لو حمل كلامه سابقا على الوجه الثاني الذي ذكرنا سابقا واما لو حمل على الوجه الاول كما هو الظاهر فلا لانه لظهوره عرفا في الخاص وتبادره منه لا يمنع من تجويز ارادة المعنى اللغوي فلا يمكن الحكم بوقوعه بمجرد سماعه ما لم يعرف بقصده فلذلك لا يعامله البراءة كما اشرنا اليه فهذا اشارة وتنبيه على ان مراده بما ذكرنا سابقا هو الوجه الاول الذي هو الصحيح كما اشرنا اليه فاندفع ما اورده من النظر اما ثانيا فلما ظهر لك من الفرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره هذا الفاضل في باب المراجعة كما ذكره لمن حقق ما ذكره الشارح على ما ذكره واما ثالثا فلان تكون المفهوم العرفي في هذين اللفظين هو ذلك انما يوجب عدم الحاجة فيهما الى قصد اخر اذا حمل الكلام على الوجه الثاني ولما اذا حمل على الوجه الاول فلا كما ظهر مما حررناه **قوله** وان ادعى عدمه قبل منه وانه لم ...

مقتصرة على ذلك منهما ولا بد من التلفظ بالشهادة على الوجه المذكور فلو أبدلها بمعناها كأقسم وأحلف وشهدت أو أبدل الجلالة بغيرها من أسمائه تعالى أو أبدل اللعن والغضب [illegible] ولكن ... وعلى غير من ... للصادق ... أن يكون الرجل قائما عند إيراده الشهادة واللعن وإن كانت المرأة ... وكذا يكون المرأة قائمة عند إيرادها الشهادة والغضب وإن كان الرجل ... جالسا ... ومنشأ القولين اختلاف الروايات ... فلو تقدمت المرأة لم يصح ... عملا بالمنقول من فعل النبي ... ولأن لعانها لإسقاط الحد الذي وجب عليها بلعان الزوج ... أما بان يذكر اسمها ويرفع نسبها بما يميزها عن غيرها

في كتاب اللعان

في القول في كيفية اللعان بعد قول المصنف ثم تقول إن غضب الله عليها إن كان من الصادقين **قوله** مقصورة على ذلك أي على ما ذكرنا من الرمي بالزنا ... بل إنما يثبت بعد لعانه وإنما فائدة لعانها سقوط حد الزنا عنها ... [illegible]

[illegible]

... للولد عليك ... [illegible]

والحمد لله على نعمائه والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين أصفيائه وأمنائه ... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في كتاب العتق ... ولا يقف العتق على إجازة المالك بل يبطل العتق الفضولي **قوله** ولقوله لا عتق إلا في ملك كان الرواية عنه ... بطرق العامة ... وأما من طرقنا ففي ... الحسن بن إبراهيم بن هاشم عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك ... عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله لا عتق إلا بعد ملك **قوله** ... الكلام في الأعتاق ... من غير المالك ... وفي كلام من استثناه من الأصحاب كما نقل ... [illegible]

[illegible]

العبد المعتق كافرا لكن بالنذر لا بغيره بان ينذر عتق مملوك بعينه وهو كافر اما المنع من عتقه مطلقا فلانه خبيث وعتقه انفاق له في سبيل الله وقد نهى
الله عنه بقوله ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولاشتراط القربة فيه كما مر ولا قربة في الكافر ولرواية سيف بن عميرة عن الصادق عليه السلام قال سألته ايجوز للمسلم ان يعتق
مملوكا مشركا قال لا واما جوازه بالنذر فللجمع بين ذلك وبين ما روي ان عليا عليه السلام اعتق عبدا نصرانيا فاسلم حين اعتقه بحمله على النذر والاولى على عدمه وفيهما
معا نظر لان منع الاية وقول المفسرين ان الخبيث هو الردي من المال يعطى لغيره وربما كانت المالية في الكافر خيرا من العبد المسلم للاتفاق والمالية لا للمعتقد الخبيث
ومع ذلك فالنهي مخصوص بالصدقة الواجبة لعدم جريان الصدقة المندوبة بما قل وردى حتى بشق تمرة اجماعا والقربة يمكن تحققها في عتق المولى الكافر المعتق
بالملك الضعيف كمالك القريب انه يعتق ايضا ومن ادعى الرواية التي اشار الى التفريع بينها بالعتق عن كفارة ما قد حملت عليه هذا الباب بعد ياما
منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعا قال يقرع بينهم ويعتق الذي قرع وروايته
ايضا عن عبد الله بن سليمان قال سألته عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فلم يلبث ان ملك ستة ايهم يعتق قال يقرع بينهم ثم يعتق واحدا وسألته
عن رجل تزوج وليدة رجل وقال اول حمل تلده فهو حر فتوفي الرجل فتزوجها اخر فولدت له اولادا فقال الامام الاول فهو حر واتمام الاخر
فان شاء استرقهم ورواية ايضا عن الحسن الصيقل قال سألت ابا عبد الله عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فاصاب ستة قال انما كان نيته
على واحد فليتخير ايهما شاء فليعتقه وقال الشيخ في التهذيب بعد نقل هذه الروايات هذه الاخبار لا تنافي ما قدمناه من ان العتق لا يصح قبل الملك
لانا لو وجدنا هذه الاخبار هو ان يجعل الرجل ذلك نذرا لله تعالى فاذا كان كذلك وجب عليه الوفاء ولو لم يكن نذرا لم يكن لكلامه المتقدم
تاثير ولا لزمه الوفاء به ويجوز ان يكون المراد بها اذا اراد الرجل ان يعتق ما قال وان لم يكن نذرا كيف حكمه فيه ولا يخفى ان هذه الروايات
على تقدير حملها على النذر وعدم حملها على ما ذكره الشيخ اخيرا يمكن حملها على نذر الاعتاق لئلا تنافي الاخبار السابقة ويمكن حمل كلام
الشيخ ايضا عليه على تقدير حملها على ظاهرها من تعلق النذر بكونه حرا لا الاعتاق فليس فيها تصريح لوقوع العتق بمجرد ذلك بل الرواية
الاخيرة صريحة في خلاف ذلك حيث قال فليتخير ايهم شاء فليعتقه وكذا الرواية الثانية في اول مملوك فانه قال يقرع بينهم ثم يعتق واحدا
لكنه في بعض النسخ واحد بدون الالف وح لا تصريح فيه واما قوله في اخر الرواية اما من الاول فهو حر فهو وان كان ظاهرا في وقوع
الحرية بمجرد الصيغة الاولى لكن يمكن حمله على وجوب اعتاقه بمجرد بقرينة الجزء الاول على تغيير المتن ولئلا ينافي الرواية المشهورة السالفة
بل الظاهر ان ذلك ليس على سبيل النذر بل على الاشتراط مع الزوج اي اشترط له ان اول ولد تلده منه فهو حر كما وقع التصريح به في صحيحة
الحلبي المنقولة في التهذيب في تلك الرواية بلا فاصلة وح فلا اشكال في الحكم بحريته بمجرد الاشتراط ولا يكون مما نحن فيه وعلى هذا فلا اشكال
ايضا فيما حكم به من تخصيص الحرية باول ولد من الاول لان الاشتراط انما وقع معه واما على تقدير الحمل على النذر فيشكل ذلك ويحتاج الى
الحمل على ان قصده حريته ما دام من الزوج المذكور واما الرواية الاولى الصحيحة فكما يمكن ان يقرع بينها العتق الذي فرع على المجرد يمكن ان يقرع
ايضا على انه من باب الافعال فلا تصريح فيها بالعتق بل يحتمل العتق والاعتاق وبهذا يتم مطابقته للروايتين الاخريين بل يشهد
استعمال يعتق من باب الافعال بخلاف المجرد لقلة استعماله كما يظهر على المتتبع بل الشاهد عند الروية هو يعتق من باب الافعال فالحكم
بوقوع العتق بالصيغة الاولى بمجرد تلك الرواية مشكل جدا سيما مع معارضة الروايات السابقة خصوصا الاخيرة على ما ذكرنا فتامل **قوله** ولا يجوز تعليقه على شرط هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد وابن البراج خلافه وانه يجوز تعليقه على الشرط
والصفة فيكون كالتدبير وهو مذهب العامة ورده في لف بمخالفة الاجماع ولم اره في هذا الباب نصا على شيء من الطرفين لكن لا باس
بالمصير الى ما هو المشهور ولو لم يكن مجمعا عليه لشهرته مع اصالة بقاء الملك حتى يثبت المزيل له شرعا والله تعالى يعلم **قوله** والا في النذر
حيث لا يفتقر الى صيغة هذا من الشارح اشارة الى استثناء التعليق على الملك في النذر حيث لا يفتقر الى صيغة كما اذا قال لله علي انه حر ان
ملكته على القول به كما مر في المسئلة السابقة وقد اشار المصنف ايضا في س الى هذا الاستثناء حيث قال ولا يصح التعليق كقوله انت حر ان
فعلت كذا او اذا طلعت الشمس الا في التدبير المعلق بالوفاة او ما نقلناه من المسئلة ثم قوله نعم لو نذر مربوط بالمتن لا بالشرح واشار
الشارح الى استثناء التعليق على الشرط في عتق عبده مع النذر اذا كانت الصيغة انه ان كان كذا فعبدي حر ويمكن بناؤه على ما هو الظاهر
من جعل المتن والشرح ككتاب واحد جعله مربوطا بالشرح وقطعه من عبارة المتن بان يكون المراد ان ما ذكرنا من التعليق هو انما
ان قلنا به انما هو في النذر المعلق على الملك كما ذكر في المسئلة السابقة واما لو نذر عتق عبده عند شرط سائغ فينعقد النذر
ويعتق مع وجود الشرط بالصيغة الاولى من غير تردد واشكال ان كانت الصيغة ان كان كذا فعبدي حر ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف والاولى
الاولى سقاط قوله والا في النذر الى اخره هنا من البين والاشارة الى هذا الاستثناء ايضا الى القول به بعد الفراغ من شرح قوله نعم
الى اخره على الوجهين الظاهر منه انه لا تردد عنده ولا اشكال في انعقاد النذر مع التعليق على الشرط السائغ ولا يخفى انه اذا لم يصح التعليق
على الشرط ينبغي ان يحكم مع النذر ايضا بعدم انعقاده لعدم صحة متعلقه فاستثناء النذر لا بد له من دليل الان يقال انه لا دليل على عدم
صحة التعليق الا الشهرة او الاجماع وهما منتفيان مع النذر لتصريح جماعة من اجلة الاصحاب بصحته معه وعدم نقل خلاف فيه وان كان كلام
جماعة منهم مطلقا خاليا عن الاستثناء المذكور واذا كان كذلك فلا محيد عن العمل بعموم ادلة وجوب الوفاء بالنذر وما هو في حكمه وفي كلام
سيجيء ويمكن ايضا ان يستدل على الصحة مع النذر بحسنة في باب ابراهيم بن هاشم عن اسحق بن عمار وحالة معروف عن ابي ابراهيم قال قلت له
رجل كانت عليه حجة الاسلام فاراد ان يحج فقيل له تزوج ثم حج فقال ان تزوجت قبل ان احج فغلامي حر فتزوج قبل ان يحج فقال اعتق
غلامه فقلت لم يرد بعتقه وجه الله فقال انه نذر في طاعة الله والحج احق من التزويج واوجب عليه من التزويج قلت فان الحج تطوع قال وان
كان تطوعا فهي طاعة لله عز وجل قد اعتق غلامه وقد نقل المحقق هذه الرواية في فع وقال فيه اشكال الا ان يكون نذرا ولا يخفى ان الرواية
كالصريح في انه كان على جهة النذر فلا وقع للاشكال وقال السيد المحقق في شرحه في السند قصور فان راويها وهو اسحق
بن عمار قيل انه فطحي وفي المتن اشكال من وجهين احدهما ان ما تضمنته الرواية من اللفظ لا يقتضي الالتزام لخلوه عن صيغة اليمين والنذر

بالله تعم الموافق له في الاعتقاد فانه يعتق وحمله الله كما يعتق المسلم بعد ان لم يحصل الثواب في المسلم اذا ظن القربة بالاحسان اليه وقد يعتق من الرق وقد رغب في الاسلام كما روي من فعل علي ع وخبر سيف مع ضعف سنده مخصوص من المدعى ولا ضرورة الى الجمع بينهما الا بدليل عليه اللفظ اصلا فالقول بالصحة مطلقا هو قوي مع تحقق القربة متجه وهو مختار المص في الشرح ولا يقع العتق على حايض ... لو وقع من غيره بل يبطل عتق الفضولي من غير اجماعا والقول لزم لا عتق الا في ملك ووقوعه من غيره بالتراضي خروج عن التنازع واستثناؤه اما منقطع او نظرا الى مطلق الاعتاق ولو علق عن المالك الملك فقال لا ان يجعله نذرا وما في معناه كلله علي اعتقاقه ان ملكته فيجب عند حصول الشرط ويفتقر الى صيغة العتق وان قال لله علي انه حر ان ملكته على الاقوى وربما قيل بالاكتفاء هنا بالصيغة الاولى كما في الملك الضعيف كملك القريب انه لم يعتق ولا يجوز تعليقه على شرط كقوله انت حر ان فعلت كذا او اذا طلعت الشمس الا في التدبير فانه يجوز ان يعلق بالموت كما يأتي الا في النذر حيث لا يفتقر الى صيغة ان قلنا به نعم لو نذر عتق عبده عند شرط

والعهد

والمطابق للعبارة الاولى لانه العتق المعلق لا الثاني فانه الاعتاق

والعهد ويمكن دفعه بان المراد بذلك الاخبار عن الصيغة المقتضية للالتزام كما يدل عليه قوله انه نذر في طاعة الله لان هذا اللفظ هو الملزم
وثانيهما ان المملوك انما يحرر بصيغة العتق فاذا نذر صيرورته حرا فقد نذر امرا ممتنعا فينبغي ان يقع باطلا نعم لو نذر عتق العبد صح النذر
ووجب العتق وحصل التحرير به ولعل المراد بقوله فغلامي حر انه حيث صار منذورا العتق فكانه قد صار الى ما يؤل الى الحرية وبالجملة فهذه
الرواية قاصرة عن اثبات الاحكام الشرعية والمتجه الرجوع فيما تضمنته الى القواعد المقررة انتهى ولا يخفى ان قصور السند كما ذكره لكن قد عرفت عدم
وقع الوجه الاول من وجهي الاشكال في المتن واما الوجه الثاني فيرد عليه انه يكفي لصيغة العتق انه حر وقد عرفت انه لا دليل على عدم صحة التعليق
مع النذر فلا مانع من تعلقه به ولا يكون نذر امر ممتنع وما ذكره من التاويل وان كان ممكنا لكنه خلاف ظاهر الرواية فان ظاهرها وقوع
العتق بمجرد ذلك فلا يصار الى التاويل الا بدليل وليس فلم يبق الا قصور السند وكانه لا قصور فيه لان الادلة العامة لوجوب الوفاء بالنذر
مع عدم المعارض تكفي للحكم والرواية تصلح مؤيدا ومؤكدا له وما ذكره من ان المتجه الرجوع الى القواعد المقررة فيه ان بعد الحمل على النذر لا
رجوع فيه عن القواعد المقررة وكانه ره غفل عن مسئلة التعليق مع النذر لعدم شهرته في كلام الاصحاب فقال ما قال ههنا كلام اخر وهو ان
في عموم ادلة النذر بحيث يشمل مثل هذا النذر تاملا فان المتبادر الشائع من النذر هو ان يكون متعلقه فعلا يصلح بعد النذر للا
به والوفاء بالنذر ولعدمه فيحث ويجب الكفارة والروايات الواردة في موارد النذر انما هي فيما هو من هذا القبيل كما يظهر بتصفحها واما
نذر امر يقع بالنذر لا محالة ولا يمكن حنثه فغير معهود ولم نر فيه نصا صريحا ويؤيد ذلك معناه اللغوي على ما هو المشهور من انه من النذر بمعنى
الوعد كما ذكره الشارح في شرح شرائع وسبق منه في هذا الشرح ايضا فان الوعد انما هو فيما يمكن الوفاء به وعدمه وكون معناه شرعا ما يشمل ذلك مما
لم يثبت وعلى هذا فيشكل التمسك لصحة مثل هذا النذر بعموم ادلة النذر نعم الروايات المذكورة بظاهرها تدل على صحة هذا النذر
ووجوب العمل به لكن يشكل التمسك بمجردها مع قصور سندها والروايات الواردة في العتق المعلق بالملك ايضا كما نقلناها لا تصلح
دليلا عليه ايضا على تقدير حملها على النذر لا لدلالتها على وقوع العتق بمجرد ذلك كما ذكرنا لكن الظاهر من كلام جماعة من اجلاء اصحابنا
في هذا النذر وامثاله من نذر الصدقة ونحوها الاضحية كما سيجيء شمول النذر لمثل ذلك ايضا وهم اعلم الا انه ما لم يظهر اجماع عليه يشكل التمسك
به ولم يظهر ذلك لنا اذ ليس هذه المسائل في كلام كثير منهم ولا يبعد ان يقال في هذه المسئلة ان مثل هذا النذر وان لم يكن من الافراد المعهودة
للنذر لكن يصلح مؤكدا لما تعلق به اذا كان متعلقه مما يقع بما اوقعه كالعتق في مثالنا هذا وح نقول اذا لم يثبت الاجماع على عدم صحة العتق
المشروط مع ضم مثل هذا النذر فيمكن التمسك لصحته بالعمومات الواردة في العتق وان لم يظهر مستندهم في استثنائه من القاعدة المذكورة
لما عرفت من عدم ظهور دليلهم على القاعدة ايضا الا الاجماع فاذا لم يثبت الاجماع في هذه الصورة فعمومات العتق تصلح سندا للحكم بصحته
والرواية المذكورة تصلح مؤيدا ومؤكدا له هذا ويمكن ايضا تاييده بصحيحة الفقيه عن محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل تكون له الامة
فيقول يوم ياتيها فهي حرة ثم يبيعها من رجل ثم يشتريها بعد ذلك قال لا باس بان ياتيها قد خرجت عن ملكه فان تعليله بعدم الباس بخروجها عن
ملكه يشعر بانه لولا ذلك لكان اتيانها سببا للعتق وليس ذلك على القول بعدم صحة التعليق على الشرط فمن قال به لا بد له من حمله على النذر اذ
لم يقل احد باستثناء شيء اخر الا ان يحمل على النذر ويأول بمثل ما اول السيد المحقق الحديث الاول بان يحمل قوله فهي حرة على انها منذورة
الاعتاق لكن قد عرفت انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل نعم ما تلونا عليك ظهر انه لو اتى بصيغة العتق ايضا بعد حصول
الشرط عند نذر كذلك لكان احوط خروجا عن مخالفة ظاهر اطلاق كلام جمع من الاصحاب ومن مخالفة هذا السيد المحقق والله تعالى يعلم ولا
يخفى انه على تقدير القول بعدم صحة العتق المشروط مطلقا حتى في النذر فالقول بوجوب الوفاء بالنذر باجراء الصيغة بعد حصول الشرط لا يخ
عن قوة لما ذكرنا في المسئلة السابقة من انه انما تعلق النذر بكونه حرا على تقدير الشرط وقد حصل الشرط ولا يحصل المنذور بمجرد الصيغة الاولى
بناء على فرض القول المذكور وامكن الوفاء بصيغة اخرى فيجب على ذلك عملا بعموم وجوب الوفاء بالنذر مع الامكان واما القول بالبطلان على
ما نقلنا من السيد المحقق المذكور بناء على ان منذوره امر ممتنع ضعيف جدا اذ لا امتناع فيه بعد امكان الاتيان بصيغة توجب الحرية وربما
امكن القول بان الاتيان بصيغة النذر وحصول الحرية بمجرده اذ ح على القول المذكور يحكم بالبطلان ولو فرض ان نذر هكذا لله علي عتقه ان كان
كذا فالظاهر تعين القول بوجوب الوفاء به بعد حصول الشرط باجراء صيغة العتق والتقريب فيه ايضا ما ذكرنا من عدم حصول العتق بالصيغة الاولى
وامكان الوفاء بصيغة اخرى فيجب ذلك عملا بعموم ادلة النذر اللهم الا على القصد المذكور هنا اذا قلنا بتعين صيغة التحرير في العتق وعدم
حصوله بقوله انت عتيق او معتق ولو قلنا بكفايته ذلك ايضا فيمكن القول فيه ايضا بصحة العتق بمجرد صيغة النذر عند حصول الشرط ولا يخفى
ان ما نقلنا من السيد المحقق من انه لو نذر عتق العبد صح النذر ووجب العتق وحصل التحرير به ولو كان المراد به هذه الصورة كما هو ظاهر كلامه
فالحكم به بما ذكرنا وان كان متجها لكن يتوجه عليه ان التفرقة بينه وبين ما لو نذر كونه حرا لا وجه له بل المتجه بناء على فرض القول بعدم صحة
العتق المشروط حتى مع النذر وجوب الاعتاق بصيغة اخرى في الموضعين ولو حمل كلامه على نذر الاعتاق فصح ما ذكره ولا يتوجه عليه ما ذكرنا من عدم صحة
التفرقة اذ لا اشكال ان مع نذر الاعتاق المشروط يصح النذر ويجب الاعتاق عند حصول الشرط **قوله** والمطابق للعبارة الاولى لا يبعد
حملها على الثاني ايضا بان يكون من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم وكان قوله سابقا والاقرب صحة مباشرة الكافر للعتق الى قوله ولا كان
العتق الا بالملك وكذا قوله بما يأتي ويستحب عتق المؤمن ويكره عتق العاجز من هذا القبيل ونظائر هذا كثيرة في كلام غيره ايضا كما قال العلامة

بيان فرضه

ومثلا القول فيما اذا نذر ان يكون ماله صدقة او لزيد او ان يتصدق به او يعطيه لزيد فانه ينتقل عن ملكه بحصول الشرط في الاول ويصير ملكا لزيد
فيهما بخلاف الاخيرين فانه لا يزول ملكه به وانما يجب ان يتصدق او يعطي لزيد ثم

في القواعد لو نذر عتق كل عبد له قديم لزمه اعتاق من مضى في ملكه ستة اشهر وناهيك بقول الشهيد في هذه العبارة ووجب عتقه فلا استبعاد في حمل
تلك العبارة ايضا عليه فانه بل لا يبعد ان يدعى ان الظاهر من عبارة المتن حملها على انعقاد النذر ووجوب صيغة اخرى في صورة نذر الاعتاق او العتق
على ما ذكرنا في الحاشية السابقة اذ لو كان المراد منها صحة التعليق مع النذر على ما حمله الشارح لكان الظاهر ان يقول الا مع النذر وكان الشارح فلا وجه لتغيير
الاسلوب وتطويل الكلام في مثل هذا المختصر وح يكون حكم ما ذكره الشارح من الصيغة الاولى مسكوتا عنه في كلام المصنف هنا وان كان الظاهر على ما
نقلنا عنه في شرح قوله فيه بالصحة واما حمل كلامه على انعقاد النذر ووجوب الاتيان بصيغة اخرى حتى في هذه الصورة فهو وان احتمله العبارة
لكنه يخالف ما نقلنا عنه في شرح كلامه اذ قال يصح العتق بالصيغة الاولى على تقدير التعليق بالملك فيتعين حمله على القول بالصحة كما مع الملك التعليق
على شرط اخر بالطريق الاولى هذا ولا يخفى انه اذا احمل عبارة المتن على انعقاد النذر ووجوب الاتيان بصيغة اخرى بما ذكرنا من الصور تبرع
صورة نذر الاعتاق والعتق على ما ذكرنا فلا باس باضافة ما استثناه الشارح بقوله الا في النذر ولا يخرج الكلام من الانتظام فافهم **قوله**
ومثله القول فيما اذا نذر ان يكون ماله صدقة الخ لا يخفى ان الحكم بانتقال الملك عنه بمجرد حصول الشرط في الاولين لا يخ عن اشكال لما ذكرنا
في المسئلة السابقة ان النذر دعاء حكمه لا بد من تعلقه بفعل الملتزم وكونه صدقة او لزيد ليس من فعله فينبغي ان يلغو النذر ولو قيل انه لو نذر
ان صدقة وجعله لزيد او صدقة اي نقله من الملك الى ملك زيد او المستحقين او الله تعالى فهو فعله فيصح متعلقا للنذر يرد عليه في المثال
الثاني ان نقل الملك الى شخص خاص لا بد له عندهم من صيغة من الصيغ المقررة ولم يتحقق هيهنا شيء منها فالنذر بفعله لا بد من شيء منها فلذا
يمنع شرعا فيلغو ويمكن دفعه بان الصيغة المذكورة ثابتة تصلح سببا للنقل فيحكم بصحته بناء على عموم ادلة وجوب الوفاء بالنذر وما في حكمه
ويشكل بان الصيغة المذكورة لا تصلح الا للايجاب اذ لا يتحد الا ذلك لا خلاف بينهم في سائر صيغ الانتقالات في اشتراط القبول ايضا ويمكن
في صحة القبول كما اذا كان المنتقل اليه شخصا معينا او اشخاصا معينين والظاهر ان حكمهم فيه جهة اتحاد لا يظهر دليل على استثنائه
الصيغة عنها وادلة وجوب الوفاء لا تدل عليه اذ لا يستفاد منها الا وجوب وفاء الملتزم بالفعل الذي التزمه اي الاتيان به او العمل بما هو مقتضاه
وكون الانتقال هيهنا من مقتضيات ما فعله غير ظ فان ما فعله ليس الا الايجاب وهو بمجرده لا يقتضي الانتقال الا ان يدل دليل عليه وليس
فليس وبالجملة فالظ ان الحكم بانتقال شيء الى احد بمجرد صيغة صادرة من غيره بعد ان قبوله وقبضه مناف لقواعدهم فلا يصح الا بدليل
واما في المثال الاول فيرد ان ايجاب الصدقة وان كان لا يحتاج الى صيغة خاصة ويكفي فيه كل قول وفعل دال عليه لكن لا بد فيها من القبول
والقبض ايض كما صرحوا به ولم ينقلوا فيه خلافا فيشكل الحكم بصيرورته صدقة بمجرد الايجاب في القبول والقبض بتدارك وايتاء النذر من
القاعدة والحكم بعدم اشتراطهما فيه يحتاج الى دليل وليس الا ان يتمسك بعمومات الوفاء بالنذر وقد عرفت ما فيه وانه لا يستفاد منها الا وجوب
وفاء الملتزم بالفعل الذي التزمه اي الاتيان به او العمل بما هو من مقتضياته وكون الانتقال هيهنا من مقتضيات ما فعله غير ظ فان ما فعله ليس الا الايجاب
وهو لا يقتضي الانتقال بدون القبول والقبض عندهم ادعى يسقط اعتبار القبول فيه لعموم الشمول وعدم امكان القبول من الجميع اعتبار قبول
بعضهم ترجيح بلا مرجح مع عدم اختصاصها به كما قيل في الوقف العام والوصية لقوم غير محصورين يشكل هذا ايض باصالة بقاء الملك الى ان
يثبت المزيل ولم يثبت ذلك بمجرد القول وما ذكر من الدليل على عدم اعتبار القبول فيه انما يتم لو قام دليل على صحة مثل هذا التصدق حتى
يلزم منه من عدم دليل امكان اعتبار القبول فيه عدم اعتباره وليس لنا دليل على ذلك فمع عدم امكان اعتبار القبول فيه مع اعتبارهم له
في العقد لا يكون دليلا على صحته بل يكون دليلا لسقوط اعتبار القبول فيه وهذا بخلاف الوقف والوصية لوجود الادلة العامة فيهما
على صحتهما بجهة عامة على انه ربما يظهر من الدليل انه لو كان يجوز اعتبار قبول البعض لعدم انه اذا اتفق قبول بعضهم ملكه ومتى لم يتحقق قبول احد
منهم يبقى على ملك مالكه ولعل فيه ترجيح بلا مرجح هذا مع ذهاب بعضهم الى اعتبار قبول الحاكم في الوقف والوصية العامين فيحتمل ذلك فيهما
ايض وبالجملة فالاصل بقاء الملك ما لم يعلم المزيل ولم يعلم ذلك الحكم بانتقال الملك عنه وصيرورته صدقة بمجرد هذا النذر في غاية
الاشكال ولا يخفى ان هذا كله يجري في القول بسقوط اعتبار القبض ايض وهذا كله اذا قلنا بصحة تعلق النذر بكل فعل مقدور
للناذر في الجملة وان حصل بسبب النذر ولا يجري الحنث فيه اما لو قلنا بانه لا بد ان يكون متعلقه فعلا يصلح للاتيان به وعدمه ويجري فيه
الوفاء والحنث كما اذا قلنا في المسئلة السابقة انه المعهود من النذر فيسقط التمسك بعموم النذر في المثالين راسا كما لا يخفى نعم في ذلك
اذا اطلق القول فيهما ولم يقصد كونه صدقة او لزيد بمجرد ذلك النذر لا يبعد على قياس ما ذكرنا في العتق المشروط ان لا يحكم بالبطلان راسا
بل يحكم بوجوب التصدق والاعطاء عليه بناء على ان كونه صدقة او لزيد انما يكونا فعلا مباشرا له لكنه يمكنه فعلهما بفعل سببهما
فيكونان من افعاله التوليدية فيصح تعلق النذر بهما فيجب عليه بادلة وجوب الوفاء التصدق او الاعطاء اللذان يصيران سببا لهما ويحتمل
النذر الى نذرهما ولا ينتقل عن ملكه الا بهما ثم ولذا قد عرفت ما ذكرناه علمت ان مقتضى الفوائد في المثال الثاني انه ان قصد بصيرورته
بمجرده لك ملكا لزيد فالظ البطلان فان تلك الصيغة لا تصلح الا للايجاب فهو بمجرده لا يصير سببا لذلك بدون القبول مع انه
شمول النذر ومثل في ذلك تاملا وان كان قصده حصول الايجاب به فان قلنا بشمول النذر لمثل ذلك فيحتمل انعقاده بناء على ما ذكرنا من حصول
الايجاب مع النذر وح فلا يزول ملكه عنه ولا ينتقل الى زيد بمجرد ذلك بل يحتاج فيه الى القبول ايض فان انتقل اليه من جهة بناء
على القول بكونه جزء السبب فهو من جهة الايجاب بناء على جعله كاشفا وان لم يقبل انحل النذر ويحتمل البطلان بناء على انه ليس من الصيغ المعهودة

فان لم يقبل بقي على ملكه وان حنث ويتفرع على ذلك ابراؤه منه قبل القبض فيصح في الاول دون الثاني ولو شرط عليه في صيغة العتق خدمة مدة مضبوطة متصلة
بالعتق او منفصلة او متفرقة مع الضبط صح الشرط والعتق لعموم المؤمنون عند شروطهم ولان منافعه المتجددة ورقبته ملك المولى فاذا اعتقه بالشرط فقد فك رقبته
وغير المشترط على ملكه فيبقى مستصحبا للملك ووفاء بالشرط وهل يشترط قبول العبد الاقوى العدم وهو ظ اطلاق العبارة لما ذكرناه ووجه اشتراط قبوله
ان الاعتاق يقتضي التحرير والمنافع تابعة فلا يصح شرط شيء منها الا بقبوله وهل يجب على المولى نفقته في المدة المشترطة قيل نعم لقطعه بها عن التكسب
ويشكل بانه لا يستلزم وجوب النفقة كالاجير والموصى بخدمته والمناسب للاصل ثبوتها من بيت المال او من الصدقات لانه لا نفقة مضبوطة شرعا وليس

الانتقال ثم ان قلنا بان النذر لا بد من تعلقه بما يمكنه فعله بعده وعدمه فيحكم بالبطلان لانه على هذا ليس من موارد النذر وان اطلق ذلك
ولم يقصد شيئا منهما بل انما قصد بمجرده كونه ملكا لزيد فيحتمل البطلان لان متعلق النذر لا بد ان يكون فعلا له وكونه ملكا لزيد ليس فعلا له ويحتمل
الصحة لانه وان لم يكن فعلا مباشرا له لكنه يمكنه فعله بفعل سببه فيكون من افعاله التوليدية فيصح تعلق النذر به فيجب عليه بادلة وجوب
الوفاء الاعطاء الذي يصلح سببا له فيصير بمنزلة نذر الاعطاء والظ عندي ان في هذه الصيغة ايض يمكن ان يكون قصده اعطاءه لزيد وان
كان كذلك فالظ انه ينعقد ويحتاج الى صيغة اخرى للانتقال من الصيغ المعهودة ولا اشكال فيه وان لم يذكر قصده وانما نذر بمجرد تلفظه به
فيحتمل عدم لزوم شيء لاحتمال البطلان واصالة البراءة معه وان لم يجب عليه الاعطاء بناء على وجوب حمل فعله على الصحيح وهو احوط واما المثال
الاول فان قصد به صيرورته صدقة بمجرد ذلك فان لم يشترط في الصدقة العامة القبول والقبض فينعقد ويزول ملكه عنه وان اشترطا فيه
فيحكم بالبطلان لانه بمجرده لا يصلح لان يصير به صدقة وان قصد به حصول الايجاب به فلذلك فينعقد ويحتاج في زوال الملك وصيرورته صدقة
على القول باشتراطهما الى القبول والقبض ايض اما من الحاكم او ممن يقوم من المستحقين كما سبق من الاحتمالين ولعل الثاني اولى هذا ان قلنا
بشمول النذر لما يحصل به وان قلنا بانه لا بد ان يكون متعلقه ما يمكنه فعله بعده وعدمه فيحكم بالبطلان في الصورتين وان اطلق ولم يقصد
شيئا منهما بل انما قصد بمجرد كونه صدقة ففيه الوجهان البطلان ورجوعه الى نذر التصدق على قياس ما ذكرنا في المثال الثاني والظ عندي انه
يمكن ايض في هذه الصيغة ان يكون قصده نذر التصدق به بل كثيرا ما يستعمل فيه فان كان قصده ذلك فلا ريب في انعقاده ووجوب اجراء الايجاب
بعده وكذا القبول ان جعلها خاصة وان جعلها عامة فيبنى على اشتراطهما في الصدقة العامة وعدمه وان لم يذكر قصده فيحتمل الوجهين
كما ذكرنا في المثال الاول ثم واعلم ان الحكم بما ذكره الشارح في المثال الثاني لم ار في كلام غيره ولا في كلام المص في غير هذا الشرح ويظهر من المص
في شرح نذره فيه كما سننقله ولم ار من تعرض له غيرهما واما المثال الاول فمع ما بيناه انه تعرض له هو الشارح في هذا الشرح ههنا وكذا في بحث
التدبير وكذا في شرح الشرايع في كتاب الصيد والذباحة كما سننقله وكذا العلامة في كتاب الزكوة من عد حيث قال لا تجب الزكوة في المنذور التصدق
به واولى في السقوط ما لو جعل هذه الانعام ضحايا او هذا المال صدقة انتهى فان كونه اقوى كما سننقله من صاحب المدارك ليس الا للحكم بخروجه
به للناذر عن ملكه وكذا المص في س حيث قال لو جعل النصاب صدقة او اضحية بالنذر خرج عن الملك سواء كان بالنذر والجعل او نذره مطلقا
ثم صبر عن الاضحية وكذا صاحب المدارك حيث انه عند قول مصنف المحقق لو نذر في اثناء الحول الصدقة بعين النصاب انقطع الحول لتعينه للصدقة قال نذر
الصدقة بعين النصاب اما ان يكون بعد الحول او في اثنائه وفي الاول يجب اخراج الزكوة والتصدق بالباقي قطعا وفي الثاني ينقطع الحول لما ذكره المص
من تعينه للصدقة وامتناع التصرف فيه بغيرها واولى منه لو جعلها صدقة بالنذر لخروجه عن ملكه بمجرد النذر فيما قطع به الاصحاب انتهى هذه العبارات
هي التي وجدناها في هذا الباب المشتملة على الحكم وان كان كلام الاصحاب صاحب المدارك لا يخ عن شوب تردد واما ما ذكره العلامة في بحث النذر
حيث قال واما صيغة النذر فان يقول ان عافاني الله مثلا فلله علي صدقة او صوم او غيرهما وهو اما نذر لجاج وغضب او نذر بر وطاعة فالاول
ان يقصد منع نفسه عن فعل او يوجب عليها فعلا فالمنع ان دخلت الدار فمالي صدقة والايجاب ان لم ادخل فمالي صدقة والثاني اما ان يعلقه
بجزاء اما شكر نعمة مثل ان رزقني الله ولدا فمالي صدقة او دفع نقمة مثل ان تخطاني المكروه فمالي صدقة او لا يعلقه مثل مالي صدقة ففي هذه
الاقسام الاربعة ان قصد النذر بقوله لله علي انعقد والا فلا انتهى فقوله في الامثلة فمالي صدقة وان كان يوهم ايض نذر كونه صدقة لكن لا عبرة
بذلك الايهام اذ لا يبعد حمله على نذر التصدق الذي هو الشايع في النذر بل الشايع في استعمالاتهم ايض هو ذلك ويؤيد ذلك انه يبعد حمله
في بيان صيغة النذر على ذلك النذر النادر الوقوع وكذا ما ذكره الشيخ ره في ط على ما نقله في س حيث قال النذر على ضربين نذر تبرر وطاعة ونذر
لجاج وغضب فالتبرر ان يعلقه باسداء نعمة او دفع بلية ونقمة فاسداء النعمة ان يقول ان رزقني الله ولدا او عبدا فمالي صدقة وان رزقني الحج فعلي
صوم شهر ودفع النقمة ان يقول ان شفى الله مريضي او خلصني من هذا الكرب او دفع عني شر هذا الظالم فعلي صدقة مالي او صوم شهر فاذا وجد شرط
نذره لزمه الوفاء به بلا خلاف لقوله من نذر ان يطيع الله فليطعه ومن نذر ان يعصيه فلا يعصيه عبر انا نراعي ان يقول بلفظ لله علي كذا لان ما عدا
ذلك لا ينعقد به نذر ولا يلحقه كفارة انتهى ما نقله في س فقوله فمالي صدقة وان كان يوهم ايض نذر كونه صدقة لكن الظ كما ذكرنا في شرح عبارة
عد ان المراد به نذر التصدق فما ذكرنا به ويؤيده قوله ثانيا فعلي صدقة مالي اذ الكلام في التصدق فان في المصدقة فان الظ ان تغير العبارة لمجرد
التفنن لا التنافي بين المثالين اذ لا وجه لتخصيص كل من الفريقين باحدهما مع جريان كل منهما في كل من الضربين مع عدم اشارة الى ذلك ايض قوله
بعدها لزمه الوفاء فان الظ من الوفاء هو الاتيان بما التزمه وعدم الحنث الموجب للكفارة لا مجرد العمل بمقتضاه وظ ان الوفاء بهذا المعنى انما
هو في نذر التصدق واما نذر كونه صدقة فعلى تقدير انعقاده يصير به صدقة ولا يمكن الحنث نعم يمكن منعه من المستحق واخذه ظلما وهو وان كان
حراما لكنه ليس حنثا ولا يوجب كفارة ويؤيده ايض قوله في اخر كلامه ولا تلحقه كفارة فان ظاهره ان لحوق الكفارة في كل نذر ينعقد عند حنثه وقد
عرفت ان في صورة انعقاد نذر كونه صدقة لا يمكن الحنث ولا تلحقه كفارة ويؤيده ايض استدلاله بما نقله من الحديث فان الظ من نذر ان يطيع
الله هو نذر فعل طاعة بعد النذر لا طاعة وقعت بسبب النذر وكذا في نذر ان يعصيه ولا يخفى ان التمسك بمجرد ابهام هذا القول في كلامه
مع ما ذكرناه من الشواهد على خلافه والاستدلال به على وقوع الاجماع على انعقاد المثال الثاني كما ينقل عن بعض اهل عصرنا مما لا ينبغي ان
يصغى اليه هذا مع ان عبارة ط بعد ما نقلنا عن الشارح هكذا واما نذر اللجاج والغضب الذي معناه معنى اليمين ان يمنع نفسه من شيء

او يوجب عليها فعل شئ فالمنع ان يقول ان دخلت الدار فلله علي صدقة او على صوم شهر والايجاب ان يقول ان لم ادخل الدار او ان لم اكلم فلانا فلله علي
صدقة او فعل صوم سنة واذا وجد شرط نذره فما الذي يلزمه اختلف الناس فيها على ستة مذاهب ذكرناها في شرح عمدة الاحكام [illegible] قال لك بلفظ
لله على فانه يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمته كفارة النذر على ما بيناه وقال بعضهم هو بالخيار بين الوفاء بنذره وبين ان يكفر كفارة يمين و
قال بعضهم كفارة يمين فقط وقال بعضهم يمين لا غير ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره في بيان ما يلزمه على مذهبنا من انه متى قال ان [illegible] بلفظ لله على
فانه يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمته كفارة النذر كالصريح في ان مراده بمالي صدقة ونحوه نذر التصدق على غير من نذر الصبا ليكون الحكم
فيهما على مذهبنا في الشائبين ما ذكره اذ لو كان المراد به نذر الصدقة لكان عليه ان يبين ان ما ذكره حكم نذر الصبا واما نذر الصدقة فحكمه
ان يصير به صدقة [illegible] ولا يجوز تصرفه في غيرها ولكن لا كفارة فيه وكان من [illegible] اللجاج والعناد ولم [illegible] بطريقتهم [illegible] لا يبقى له ريب
فيما ذكرناه ثم عبارته بعد ما نقلنا فيما [illegible] هكذا فاذا انفرد ذلك ثم يحل ما يعلقه به من [illegible] احوال اما ان يعلقه بصدقة مال او عبادة
غير الحج او بالعتق او الطلاق او بالحج فان علقه بصدقة مال كقوله لله على ان اتصدق بمالي او بعبادة غير الحج كقوله فعلي الف ركعة او صوم شهر فهو
بالخيار عندهم بين الوفاء وبين كفارة يمين وعندنا يلزمه الوفاء به وان خالفه لزمته كفارة النذر على ما سنبينه وان علقه بالطلاق والعتق
فعندنا لا ينعقد وان حصل الشرط وعندهم يقع وان علقه بالحج فقال لله على حجة فعندنا يلزمه الوفاء به فان عجز في سنة بعينها او خالف وجب عليه
كفارة النذر وان اخل بالنذر وان طلقه لا بخلاف يجب عليه الوفاء به وعندهم مثل سائر العبادات يكون مخيرا بين الوفاء وكفارة اليمين وقال بعضهم
يلزمه الوفاء به ولا يجزيه الكفارة لان الحج يجب بالدخول فيه فلزم الوفاء به اذا علقه بالنذر وليس كذلك سائر العبادات عند هذا القائل ولا
يخفى ان ظاهر قوله وان علقه بالطلاق والعتق فعندنا لا ينعقد وان حصل الشرط [illegible] عدم انعقادهما مع ضم لله على ايضا كما في سابقه ولا حجة
فان اشتراط ضمه عندنا فيه كما مر اولا في الجميع وعلى هذا فيفهم منه عدم انعقاد هذين النذرين عندنا الظاهر في الاجماع او الشهرة وانت خبير بانه
لا يظهر له وجه في العتق سوى ما ذكرنا من الاشكال في انعقاده باعتبار عدم صحة العتق المشروط عندهم فينبغي ان لا يصح نذره ايضا او ما ذكرنا من ان
النذر لا يتعلق الا بما يصح الاتيان به وبعده ونذر العتق اي نذر انه حر على تقدير كذا ليس كذلك وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلامه
لم يرد هذا ان تخصيص العتق والطلاق بينا ذكر حكمه بلا ضم لله على مع انه ذكر اولا اشتراطه في الجميع هو شهرة جميع صيغ اليمين بهما عند العامة
وعدم صحتها عندنا فلذا افردهما بالذكر لئلا يتوهم متوهم ان كلا منهما [illegible] هذا الفصل صريح في وقوع الطلاق المشروط مع النذر فيجب حمل كلا
منهما على هذا وذلك لانه قال اليمين بالطلاق عندنا باطلة غير منعقدة بحال فعلى هذا يسقط عنا جميع الفروع التي تتفرع على من اجاز ذلك
ثم ذكرها لا انها مما تتعلق بذلك نذرا فالحكم يجري عليه على ما يقولون في اليمين بها سوا اذا قال لزوجته انت طالق ان تزوجت عليك ضد
على طلاق زوجته بصفة ان يتزوج عليها فان تزوج نظرت فان لم تكن مطلقة طلقت عندهم لوجود الصفة وان كانت مطلقة رجعية فكذلك لا بائنة
معان لو تزوجها وان كانت [illegible] لانها بائن لا يلحقها الطلاق وهل تنحل اليمين ام لا ونقل عن بعضهم انحلالها بعد صيرورتها بائنة وعن بعضهم ان هذا
غلط لانه قال ان تزوجت عليك والتزويج عليها انما يكون اذا كانت زوجة فاما اذا بانت فلا يكون تزوج عليها بلى ان قال ان تزوجت فانت طالق
فتزوج بعد ان بانها انحلت اليمين لانه اطلقها ولم يقل عليك وعندنا ان علق ذلك بالنذر بان يقول ان تزوجت عليك فلله علي كذا ثم تزوج
عليها قبل ان يطلقها او في طلاق رجعي قبل الخروج من العدة لزمه وان تزوج بعد البينونة فلا يلزمه بحال لانه قال ان تزوجت عليك
لو مهما تزوج [illegible] انتهى وهو صريح فيما ذكره غير انه لا صراحة فيه بما ذكر لانه لم يذكر في النذر عند بيان حكمه عندنا طالق بل قال فعلي كذا
فيمكن ان يكون مراده جريان ما ذكره عندنا مع النذر اذا كان الجزاء مما يقبل التعليق لا خصوص الطلاق وعلى هذا فلا يدل على ما ذكر بل ربما كان
تغييره انت طالق الذي وقع في كلامهم الى ما ذكره من قوله فعلي كذا اشارة الى عدم صحة المثال المذكور عندنا هذا واعلم ان هذا الكلام منه الذي
نقله في قرب الى اخر ما نقلنا انما وقع منه في كتاب اليمين وليس في النسخة التي عندنا كتاب النذر حتى ننظر فيه عسى ان يظهر منه حقيقة الحال فيه هذا
والله تعالى يعلم وهذا الكلام وقع في اليمين فليرجع الى ما كتبناه من نقل الاقوال فيما ذكر من المثال المنقول ويظهر من المص في ش الارشاد في المثال الذي ظاهره
فان في صورة ما اذا اطلق الناذر وقصد التي لانه اوشا معينا انه لو ابراه المستحق او وهبه المعين قبل قبضه او اعتاض عنه امكن الصحة ان كان صيغة
نذرت ان افعل على كذا او له الدابة المعينة ان علقنا بالملك الفقير وجوزناه وان نذر الصدقة عليه والاهداء اليه او الايصال لم يجز الابراء و
الهبة والاعتياض عنه نعم له المطالبة به على التقادير وقال ايضا لو عين شاة فنتجت تتبع النماء على التمليك او التصدق فيملكه المنذور له ان قلنا
بالملك الفقير وقال ايضا ولو جعل المال صدقة بالنذر ففي خروجه عن ملكه تردد من احتمال تجري الوقف العام ام لا وقطع الفاضل بالخروج ولا يخفى
ان هذه كلها صريحة في تردده في الخروج عن ملكه بمجرد ذلك ولا يخفى ايضا انه في صورة جعل المال صدقة بالنذر نسب القطع بالخروج الى الفاضل
وفي المدارك نسب القطع به الى الاصحاب لظهور الجميع المعروفين منهم والصواب ما في ش اذ لم يظهر القطع بذلك على ما رايناه في كلام من تقدم
على المص غير الفاضل بل كلام [illegible] فما في المدارك لان مصنفه عارف بمذاهب الاصحاب فلو كان القطع بذلك مجمعا عليه او مشهورا بين
الاصحاب لكان عليه ان ينقله كذلك لا ان ينسبه الى خصوص الفاضل فيظهر ايضا منه تردده ايضا لعدم تحمل كلامه على مقتضى الابهام المذكور بل على
ما حملنا والا لكان عليه اما القطع بذلك بناء على ما نقله الشيخ من عدم الخلاف او لم يقطع بذلك بناء على عدم العمل بالاجماع المنقول بخبر
الواحد فلا اقل من ان ينقل فيه نقل الاجماع من الشيخ وهذا كله ظاهر من تتبع كلامه وكلام امثاله ولا يخفى ايضا انه على ما نقلنا عن الشهيد المحقق

في العتق

في العتق من الحكم بالبطلان الظاهر ان يقول ههنا ايضا في المثالين بالبطلان بمثل ما ذكره بل بطريق اولى اما في الثاني فلان كونه حرا صيغة العتق بخلاف
كونه لله بدنة فانه ليس من الصيغ المعهودة لذلك وعلى تقدير كونه منه فلا يبعد الا الايجاب فهو لا يكفي للانتقال واما في المثال الاول فلان العتق لا
ريب في عدم احتياجه الى القبول بخلاف الصدقة ولا احتياجها الى القبول او القبض واستثناء الصدقة العامة من الحكم ليس له دليل ظاهر لكن ليس
هذه المسالة في كلامه ولا يخفى ايضا ان كلام الش في شرح الشرايع في كتاب الصيد والذباحة كما ستنقله صريح في وجود الخلاف في الاضحية واذا وجد
الخلاف فيه فالظاهر وجوده في المثالين ايضا لاتحاد الماخذ بل بطريق اولى على ما ذكرنا وقال المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد عند قول مصنفه
العلامة واذا نذر اضحية معينة زال ملكه عنها بمعنى اذا عين في نذره فردا مخصوصا من نعم للاضحية يعني ليذبح في زمان مخصوص للفقرا
المخصوصين زال ملكه عنها فاما ان ينتقل الى الفقراء المستحقين لها او الى الله تعالى لانه نذر ذبحه ويجب التصدق به فيخرج عن ملكه وفيه تامل
لان وجوب الذبح بالنذر لا يستلزم وجوب التصدق فخروجه عن ملكه نعم يجب عليه ذبحه واخراجه عن ملكه والتصدق به اذا اقتضى النذر
التصدق به الا ان يريد جعل نذر اضحية لا يستلزم وجوب التصدق به فضلا عن الخروج عن الملكية ولهذا قال فيما بعد ولا يسقط استحباب الاكل من
المنذور اذ لو كان خارجا عن ملكه او كان يجب التصدق به لم يكن الاكل منه مستحبا ولعله لعدم جواز التصرف فيه تصرف الملاك ولترتبه
على الخروج عن الملك حيث يجب بمجرد التصدق به قال زال ملكه عنه حاصل نذر انه يفعل بالشاة المعينة مثلا ما يفعل بالاضحية المستحبة
فيجب بمجرد التصدق به في الجملة ولا يبعد حينئذ وجوب الاكل اذا دخلها ولا يبقى على استحبابه انتهى ولا يخفى ان تامله في خروجه عن ملكه متجه
وكان ما ذكره في توجيهه يرجع الى وجوه ثلثة احدها ان النذر المذكور لا يقتضي وجوب التصدق بجميعه الا انه يقصد بذلك جواز صرف
بعض الاضحية في الاكل وبعضها في الاهداء فجعله اضحية كيف يمكن الحكم بخروج تمامه عن ملكه ودخوله في ملك المستحقين وثانيها انه لو دخل
في ملك المستحقين لا يمكن الحكم باستحباب الاكل منه على ما فعلوه لحرمة التصرف في ملك الغير بدون اذنه فكيف يكون مستحبا ههنا وثالثها انه
لو سلم وجوب التصدق به فذلك لا يقتضي الا خروجه عن ملكه بعد الذبح والتصدق لا خروجه بمجرد النذر قبلهما اذ لا منع من وجوب صرف شئ
في مصرف وعدم خروجه عن الملك قبل صرفه فيه كما لو نذر ان يتصدق بالبر والاصل بقاء الملك الى ان يثبت المزيل ولم يثبت ان النذر المذكور
يقتضي عدم جواز بيعه وابداله واما خروجه عن ملكه بمجرده فلا هذا وقد ذكر الش في شرح تمام ما ينبغي من الوجوه المذكورة فلا باس ان ننقله
ونتكلم عليه فنقول انه قال في كتاب الصيد والذباحة عند قول مصنفه واذا نذر اضحية معينة زال ملكه عنها لما كانت الاضحية من الطاعات
المتقرب بها كان نذرها منعقدا لوجود المقتضي له ولازمه انه مع تعيينها يصير حيوانا مخصوصا يزول ملكه عنه لتعينها للذبح والتفرقة على
الوجه المذكور منها شرعا المنافي لبقاء الملك فلا ينفذ تصرفه فيها ببيع ولا هبة ولا ابدال لها بمثلها ولا بخير منها وقد روي ان رجلا قال للنبي صلعم
يا رسول الله اني اوجبت على نفسي بدنة وهي تطلب مني بنوق فقال انحرها ولا تبعها ولو طلبت بمائة بعير وعن علي ع انه قال من عين اضحية فلا يستبدل
بها وذهب بعض الى عدم زوال ملكه عنها حتى يذبح ويتصدق باللحم وله بيعها وابدالها كما لو قال لله علي ان اعتق هذا العبد فانه لا يزول
ملكه عنه الا باعتاقه وقد اشرنا الى الفرق بين الامرين في هذا ونظائره فيما سلف فان نذر الاضحية يقتضي صرفه الى المستحقين [illegible]
لحمها كما لو نذر ان يكون ذلك لحمه صدقة بخلاف ما لو نذر ان يعتق ويتصدق فان المستحق عليه هو ايقاع العتق على ماله او الصدقة فالمنذور
ليس هو المال بل الصيغة الواقعة عليه فلا يخرج عن ملكه بدونها انتهى ولا يخفى انه لم يتمسك في الدليل بوجوب التصدق المخصوص كما فعله في شرح
بل بوجوب الذبح والتفرقة على الوجه المقرر في الشرع فظاهر دليله ما نقلناه عن شرح [illegible] من الوجهين الاولين وانما يبقى الوجه الثالث وانت خبير بانه
اذا لم يقل بوجوب التصدق به بخصوصه القول بخروجه عن ملكه تماما لا اتجاه له على القول بدخوله في ملك المستحق كما هو ظاهر الوجهين عنده
وذلك لان المستحق فيه غير معين [illegible] لا صرف قسم منها في الصدقة وقسم في الاهداء وقسم في الاكل من غير تعيين الاقسام ويجوز صرف الجميع
الصدقة واذا كان كذلك فلا يمكن دخوله او دخول شئ منه في ملك احد من مستحقيه الا ان يقال من قال بدخوله في ملك المستحقين لا يقول
بانه من قبيل سائر الاملاك بان يكون مشتركا بين الجميع بالحصص فانهم لا يقولون به وان كان المستحق صنفا واحدا بل يقول تعلق حقهم به بحيث يجب
على من بيده صرفه اليهم واعطائه لواحد منهم او اكثر على حسب اختياره وعلى هذا فيمكن توجيهه ايضا بمكان يقال انه بعدما صار اضحية تخرج عن
ملكه المخصوص به وصار مشتركا بينه وبين المستحقين للصدقة والاهداء بمعنى تعلق حق الجميع به لكن له الخيار في قسمته بينهم بان يختار قدرا منه
لنفسه وقدرا للصدقة وقدرا للاهداء او يتصدق بالجميع لا محذور فيه لكن الجواب ان القول بدخوله في ملك المستحق بهذا المعنى بعيد
ان يصار اليه الا اذا قام دليل تام عليه والنذر المذكور كما انه لا يصلح دليلا عليه وانما يدل على مجرد تعلق حق المستحقين به ووجوب صرفه
اليهم وهو لا ينافي بقاءه في ملك مالكه الى ان ياتي به هذا واما الوجه الثالث الذي نقلناه عن شرح [illegible] فينبغي على تقريره ايضا ان وجوب
الذبح والتفرقة على الوجه المقرر لا يستلزم خروجه عن ملكه قبلهما لم لا يجوز ان يبقى في ملكه الى ان ياتي بما وجب عليه واذا جاز ذلك فالاصل
يقتضي بقاءه وما ذكره من وجه الفرق انما هو لدفع ذلك حاصله ان نذر الاضحية والصدقة لم يتعلق بالذبح والتفرقة او بالتصدق بل انما
تعلق بنفس كونها اضحية وصدقة فيصير بمجرد النذر اضحية اي يصير مستحقة بمجرد النذر مستحق الاضحية والصدقة ولا يحتاج الى ان ياتي
بفعل اخر وهذا انما يتم لو صح تعلق النذر باصل كونه اضحية وصدقة وقد عرفت ما فيه من الاشكال فان النذر عندهم لا بد من تعلقه
بفعل مقدور للمكلف وكونه اضحية او صدقة ليس فعلا له الا ان يتمسك بما ذكرنا من انه وان لم يكونا فعلا مباشرا له لكنهما مقدوران له

بفعل

يفعل بيهما منصرفيات متعلقا للنذر ويكفي في سببيهما ما فعله من النذر وقد عرفت ما فيه من الاشكال فان المتبادر من النذر هو
تعلقه بفعل يمكنه فعله بعد النذر ويمنعه بفعله ويحنث بتركه لا ما يحصل بالنذر لا محالة ولا يمكن حنثه ويزيد الاشكال في مثال الصدقة
بما ذكرنا ايضا من ان النذر المذكور لا يصلح من الاسباب للايجاب مع ان الصدقة تفتقر الى القبول والقبض ايضا الا ان يقول بعدم الحاجة اليهما
في الصدقة العامة وقد عرفت بعض ما فيه من الاشكال وبهذا يظهر ان حكم المحقق بما ذكره في الاضحية لا يستلزم حكمه به في نذر الصدقة ايضا
بناء على اتحاد ماخذ الحكم فيهما فان ما ذكرنا من الاشكال الاخير يختص بالصدقة ولا يتوجه في الاضحية فاتحاد ماخذ الحكم فيهما غير ظاهر نعم
يظهر منه حكمه ايضا بصحة تعلق النذر بما لا يمكن حنثه وبما تلونا عليك ظهر ان الحكم بالانعقاد في المثال الاول على ما ابتنا الميل الى [illegible]
ثم ههنا وفي المثال الثاني ليس الا ما يدل من العلامة في عدة والمحقق في [illegible] فيظهر منه انه لم يظهر منهما اجماع واذا لم يكن اجماع فالحكم بانعقاده بمجرد
عموم ما النذر مشكل جدا لا يقوى دلالة رواية ابي الصباح الكناني على تعدد ذلك في خصوص نذر الصدقة وانعقاده وكذا نذر الهدي حيث قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قال علي نذر قال ليس النذر بشيء حتى يسمي شيئا لله صياما او صدقة او هديا او حجا الا انا نقول ان الصدقة اسم
للمال المتصدق به وظاهر ان تسمية اصل ذلك المال لا يصحح النذر فلا بد من حمل تسميتها على تسمية التصدق او تسمية كونه صدقة وكذا الكلام
في الهدي وليس الثاني باظهر من الاول بل الاول اظهر لكونه الشايع الغالب في النذر الموافق لمثالين الاخرين بخلاف الثاني ويؤيده ايضا رواية
ابي بصير حيث قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يقول علي نذر قال ليس بشيء حتى يسمي النذر فيقول علي صوم لله او نصدق او يعتق او يهدي
هديا او على هذا فلا يمكن التمسك بانعقاد مثل هذا النذر بتلك الرواية باعتبار وقوع لفظ الصدقة فيها الاقوى ما نقول في صحيحة ابن ابي عمير
عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله في الرجل يكون له الجارية فتؤذيه امراته وتغار عليه فيقول هي عليك صدقة قال ان كان جعلها لله
وذكر الله فليس ان يقربها وان لم يكن ذكر الله فهي جاريته يصنع بها ما شاء اليس قوله هي عليك صدقة ظاهر في كونها صدقة لا التصدق بها
وقد حكم بانه لا يقربها ان كان جعلها لله وذكر الله اي جعل ذلك نذرا عليه بصيغته وهذا يكفي دليلا على انعقاد مثل هذا النذر وصحته ويستفاد
منها ايضا عدم احتياجه الى قبول المنذور له وقبضه اذ علق النهي على مجرد النذر المذكور بدون تعرض لاشتراطهما مع ان مورد الرواية هي الصدقة
الخاصة لانا نقول قوله هي عليك صدقة وان كان لفظه كونها صدقة لكن جعلها لله وذكر الله لا يحتمل ان يكون المراد به النذر لله بل يحتمل ان يكون
المراد به انه ان كان جعلها صدقة لله وذكر الله فلا يقربها وان لم يكن ذكر الله بل قال ما قال ليرضي به المراة من غير قصد التقرب به الى الله تعالى
فهي جاريته اذ لا بد في الصدقة من قصد القربة كما هو المشهور بل المجمع عليه وقد ورد في رواية هشام وحماد وابن اذينة وابن بكير وغير واحد كلهم قالوا
قال ابو عبد الله لا صدقة ولا عتق الا ما اريد به الله تعالى ولو لم يكن هذا المعنى اظهر فليس الاول اظهر منه وانما احتمل الوجهين فلا يمكن الاستدلال
به على انعقاد مثل هذا النذر ثم على تقدير الحمل على النذر لا يدل على خروجها عن ملكه بمجرد ذلك وعدم الاحتياج الى القبول والقبض فان
النهي عن قربها كما يحتمل ان يكون باعتبار ذلك يحتمل ان يكون باعتبار صدور الايجاب عنه بالنذر فلا يجوز قربها لاحتمال ان يصير مالا لغيره من الوقت
به الحمل مع قيام هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال سيما مع اصالة بقاء الملك وان الحكم بدخول شيء في ملك احد بعنوان الصدقة المشتملة
على الحقيقة والذلة بدون قبوله بل بمجرد نذر غيره مما يستنكره العقل الصحيح فلا يبعد ان حملها على المعنى الثاني يحتاج الى ضميمة من وقوع القبول
والقبض ويكون الاشارة النهي عن قربها ان جعلها لله وتبرع العبارة عما يدل عليه بخلاف حمله على المعنى الاول فانه لا يحتاج الى ضميمة فالظاهر حمله
عليه لانا نقول لا احتياج الى الضميمة فالظاهر حمله الامر فيه سهل فلعله لم يتفق ان يوجد جميع شرائط حكم من الاحكام في حديث واحد بل
الغالب ان يذكر في كل حديث الشرط الذي احتاج السائل الى بيانه ولم يتعرض لباقي الشروط فربما كان عالما بها هناك باختلال شرط قصد
القربة وانه انما قال الرجل ذلك ليرضي به المراة فلذا اقتصر على بيان حكمه وانه اذا كان كذلك ولم يكن لله فهي جاريته يصنع بها ما شاء ولا بعد
في حمله عليه وعلى تقدير بعده فليس ابعد من حمله على مثل هذا النذر الغير المعهود مع ما قد علمت من استنكار العقل الصحيح له وايضا
الاطلاق الحكم بعدم الرجوع في الصدقة مع قصد القربة قد ورد في روايات اخرى ايضا مثل رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر وفيها وقال لا يرجع
في الصدقة اذا ابتغى بها وجه الله عز وجل ورواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله وفيها وقال لا يرجع في الصدقة اذا تصدق بها ابتغاء وجه الله
ورواية ابان عمن اخبره عن ابي عبد الله وفيها وقال سألته هل لاحد ان يرجع في هبته وصدقته قال اذا تصدق لله فلا واما النحل فيرجع حازها
او لم يحزها وان كانت لذي قرابة ورواية داود بن الحصين عن ابي عبد الله قال سألته هل لاحد ان يرجع في صدقة او هبة قال فاما ما تصدق به
لله فلا واما الهبة والنحلة فيرجع فيها حازها او لم يحزها وان كانت لذي قرابة ورواية المعلى بن خنيس قال سألت ابا عبد الله هل لاحد
ان يرجع في صدقة او هبة قال اما ما تصدق به لله فلا واما الهبة والنحلة فيرجع فيها حازها او لم يحزها وان كانت لذي قرابة فما هو الوجه في تلك
الروايات فهو الوجه ههنا ايضا فان قلت الشايع في الصدقة استعمالها فيما يتحقق قبضه بعنوان التصدق وح فلا يحتاج في تقييدها الا الى قصد
القربة فالاخبار المذكورة يمكن حملها على ذلك بخلاف هذا الحديث فانه ليس فيه الا قول الرجل هي عليك صدقة بدون تعرض للقبول
والقبض وقد حكم بانه ان قال ذلك لله وذكر الله فلا يقربها فلا يجري فيه ما هو الوجه فيها الا بتخصيص كما ذكرت في الوجه الاول قلت هذا
انما يتم اذا جعل قوله ان كان جعلها لله اشارة الى النذر المذكور اما ان كان جعل هذه المقالة لله وذكر الله ولذلك لا حمله عليه [illegible]
انه ان كان جعلها صدقة لله وح ينطبق على ما ذكر من الوجه الاول ويكون المعنى ان كان جعلها صدقة اي اعطاها اياها لله فلا يقربها الا

فهي

فهي جاريته وهذا املا لان لا يقع العطاء بل اقتصر فيه على مجرد القول المذكور او وقع العطاء ايضا ولكن لم يكن لله وح فيبقى تمام الشرائط ولا
يخفى ان حمله على هذا المعنى ليس بابعد من حمله على الوجه الاول لو لم يكن اقرب منه ولكن قد وقع المضمون المذكور في صحيحة محمد بن مسلم ايضا و
فيها هكذا قال سألت ابا جعفر عن رجل كانت له جارية فاذته فيها امراته فقال هي عليك صدقة فقال ان كان قال ذلك لله فليمضها وان لم يقل
فليرجع فيها ان شاء ومثلها صحيحة ايضا عن احدهما ولا يخفى ان التوجيه المذكور لا يجري فيهما فيجب الاقتصار في توجيههما على الوجه الاول ويمكن ان يحمل
قال فيهما على معنى فعل لكنه لا يخلو عن بعد وايضا قد ورد في بعض الروايات حكم بلزوم الصدقة وان لم يقبض وهي رواية ابي بصير قال سألت
ابا عبد الله عن صدقة ما لم يقسم ولم يقبض فقال جائزة انما اراد الناس النحل فاخطأوا ورواية ابي بصير ايضا عن ابي عبد الله قال سألته عن صدقة ما لم
يقبض ولم يقسم قال يجوز ورواية ابي مريم قال اذا تصدق الرجل بصدقة او هبة قبضها صاحبها او لم يقبضها علمت او لم تعلم فهي جائزة ورواية عبد
الرحمن بن سيابة عن ابي عبد الله مثله ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال الهبة لا تكون ابدا هبة حتى يقبضها والصدقة جائزة عليه ان لم يقبض
ولا يخفى على المتتبع ان المراد بالجواز فيها هو كونه لازما ماضيا فهو صريح في لزوم الصدقة وان لم تقبض ورواية علي بن اسمعيل عمن ذكره عن ابي عبد الله
في الرجل يخرج الصدقة ويريد ان يعطيها السائل فلا يجده قال فليعطها غيره ولا يردها في ماله وهي صريحة في النهي عن الرد بمجرد اخراجه بقصد الصدقة
وان لم يقع ايجاب ولا قبول ولا قبض فما هو الوجه في هذه الروايات من الحمل على الاستحباب او الكراهة فلا يبعد توجيه هذه الرواية ايضا به على ان
اشتراط القبول سهل جدا فان الظاهر من حال المراة المذكورة وقوع القبول منها ولا يبعد ان يقول بعدم الحاجة الى القبض ايضا فان الظاهر من الجارية
انها كانت في دارها وتحت يدها ويكفي ههنا في قبضها وايضا في صحيحة زرارة عن ابي عبد الله قال انما الصدقة محدثة انما كان الناس على عهد رسول الله
ينحلون ويهبون ولا ينبغي لمن اعطى شيئا لله عز وجل ان يرجع به قال وما لم يعطه لله فانه يرجع فيه نحلة كانت او هبة حيزت او لم تحز ولا يرجع الرجل
فيما يهب لامراته ولا المراة فيما تهب لزوجها حيز او لم يحز اليس الله تعالى يقول ولا تأخذوا مما اتيتموهن شيئا وقال فان طبن لكم عن شيء منه نفسا
فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدخل فيه الصدقة والهبة ولا يخفى ان التعليل المذكور فيها لعدم الرجوع فيما يهب الرجل لامراته وان لم يجر يجري فيما
تصدق عليها ايضا فما هو الوجه فيها فهو الوجه ههنا ايضا في عدم اشتراط القبض واما عدم اشتراط القبول فقد عرفت ان الامر فيه سهل لان الظاهر
وقوعه من المراة المذكورة فان قلت لو حمل الحديث المذكور على ان قوله ان كان لله اشارة الى اشتراط قصد القربة وقوله وذكر الله اشارة الى اجراء
صيغته لله على لو حمل على ما حملته فلا يحتاج الا الى قصد القربة فيجب حمل قوله وذكر الله على التاكيد والتاسيس خير من التاكيد فيجب حمله على
الاول كما حمله الشيخ في التهذيب حيث اورد الرواية في باب النذور لا الصدقة قلنا التاكيد شايع ذايع في كلامهم وترجيح التاسيس عليه ليس بمرتبة يصلح
دليلا للتاسيس حكم النذر المذكور مع كونه خلاف الشايع المعهود في النذور ومستنكرا عند العقل على ما عرفته وربما يؤيد الحمل على التاكيد
صحيحتا محمد بن مسلم وقد عرفت تلك المضمون بعينه وليس فيهما وذكر الله كما نقلنا فتذكر بل نقول من نظر في تلك الروايات التي نقلناها الا يرتاب في
ان الظاهر من صحيحتي محمد هو المعنى الذي ذكرنا لا النذر وبعد حملها عليه فالظاهر من الصحيحة المذكورة ايضا بقرينتهما هو ذلك لا النذر بل يجب حملها
عليه لتلك الصحيحتين المذكورتين اذ لو حملت على النذر يستفاد منها انه اذا لم يقع منه النذر المذكور فهي جاريته مع ان الصحيحتين يدلان
على انه اذا قال ذلك مع قصد القربة لا بد من امضائها وايضا فهم الشيخ النذر منها بقرينة انه اوردها في باب النذر فلا يصير حجة علينا بعدما ظهر
لنا خلافه مع ان الشيخ ايضا فهم من الصحيحتين المعنى الذي ذكرنا بقرينة انه اوردهما في باب الصدقة لا النذر وقد عرفت انه لا بد من حملها ايضا
عليه لئلا تتنافيا هذا ما سنح لي في هذا المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام **فرع** لو نذر احد ان يكون ماله صدقة بعد الموت
فما ذكرنا من الاشكال في نذر الصدقة اي كونه او صيره صدقة يتاتى فيه ايضا ويزيد فيه انه ههنا ان اطلق ذلك لم يقصد كونه او صيرورته
صدقة بمجرد ذلك النذر بل بعد الطول بوجوب التصدق بناء على ما ذكرنا ان كونه او صيرورته صدقة وان لم يكن فعله المباشر لكن يمكنه
فعله بفعل سببه وهو التصدق فيجب عليه ذلك بناء على عمومات النذر ولا يتاتى هذا الاحتمال ههنا اذ لا وجوب عليه بعد الموت الا ان
يقال انه يجب عليه بالنذر ان يوصي بصدقته بعد الموت واذا اوصى به فيجب ذلك على الوارث وانه يجب على الوارث لو علم بنذره صدقته بعد
عدم تمكنه وان لم يوص بناء على ان فعله بالنذر بعد علم انه كان وجب عليه جعله صدقة بعد الموت فيجب على وارثه ذلك لانه حق مالي كما اذا
وجبت الزكوة عليه فانه يجب على الوارث اداؤها اذا علم به وان لم يوص بها ففي الاخير اشكال فان ما علم وجوبه على الوارث هو اداء المال الذي
تعلق به من مؤنته كما ذكر من الزكوة وههنا لم يتعلق صدقة بذمته بل انما وجب عليه ان يجعله صدقة وهو ليس بحق مالي في ما لم يجعله
صدقة لم يتعلق بذمته حق مالي ووجوب اداء مثل هذا الحق على الوارث ليس بمعلوم ولا بد له من دليل وليس ثم الظاهر على تقدير صحة هذا
النذر وانعقاده عدم انعقاده فيما زاد عن الثلث اذ ليس له بعد الموت الا الثلث وما زاد عليه فهو حق الوارث فلا ينعقد نذره فيما ليس بحقه
الا ان الظاهر ان نذره محمول على تقدير شرط انما ينعقد فيما له ذلك مع قطع النظر عن النذر على تقدير ذلك الشرط لا في وقت النذر وليس له مع قطع
النظر عن النذر ان يجعل ما زاد على الثلث صدقة بعد الموت نعم له ذلك في حال الصحة وهو لا يكفي في صحة نذره الا ترى انه لو نذر احد هبة
امته لاحد على تقدير ولادتها منه لا يصح النذر لانه ليس له هبتها على تقدير ولادتها منه وان صح له حال النذر الى غير ذلك من الشواهد
لانا نقول انه لا صدقة بعد الموت بدون النذر في الثلث ثم لما نقل عن علي بن بابويه من نفوذ الوصية مطلقا من الاصل لانا نقول الكلام مع من يقول
بعدم نفوذ الوصية بدون النذر الا في الثلث كما هو المشهور بل ربما كان اجماعا كما ذكره الشهيد في شرح [illegible] ومع ذلك يقول بنفوذ مع النذر

من الاصل

من الاصل واما من قال بقول علي بن بابويه فذا كلام معاذ لا يقول بمدخلية النذر في الخروج من الاصل بل يقول بمطلق النذر لا يبعد عنه
سوى عدم جواز الرجوع عنه على ان القول المذكور ضعيف جدا والاخبار متضافرة في خلافه وانه ليس له بعد الموت الا الثلث ويستفاد من
العلامة رح دعوى الاجماع عليه عن المحقق ايضا ما هو ظاهر فيما في حسنة محمد بن قيس وابراهيم بن هاشم وهي كالصحيح عن ابي جعفر عليه السلام قضى امير
المؤمنين عليه السلام في رجل توفي فاوصى بماله كله او اكثره فقال له الوصية ترد الى المعروف غير المنكر فمن ظلم نفسه واتى في وصيته المنكر والحيف
فانها ترد الى المعروف ويترك لاهل الميراث ميراثهم وقال من اوصى بثلث ماله فلم يترك وقد بلغ المدى ثم قال لان اوصي بخمس مالي احب الي
من اوصي بالربع ومنها يظهر ان الوصية بما زاد عن الثلث ظلم وحيف فلا اقل من الكراهة ومنه يظهر وجه اخر لعدم انعقاد النذر المذكور او لا
خلاف في ان متعلق النذر لا بد ان لا يكون مرجوحا الا ان يقال ان بالنذر قد يسوغ ما لا يسوغ بدونه كنذر صوم التطوع في السفر اذا قيد به على
راي من قال بانعقاده وبعدم صحته بدونه فيمكن ان يكون ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فيكون له مع النذر الزائد عن الثلث وان لم يكن له
ذلك بدونه لانا نقول لا يحكم بانعقاد نذر كذلك بمجرد عمومات النذر فان النذر المعلوم انعقاده بتلك العمومات ما هو ما كان متعلقه مع قطع
النظر عن النذر راجحا او متساوي الطرفين على راي في انعقاد نذر لا يكون كذلك الوصية لا بد له من دليل خاص به كما في مسئلة نذر صوم
التطوع ولا دليل فيما نحن فيه لصحة النذر المذكور وانعقاده بل من قال به انما يتمسك بعمومات النذر فتدبر ومما يؤيد ما ذكرنا من الاشكال
في صحة هذا النذر انه لو صح لامكن تصييره بعد الموت ما زاد عن الثلث صدقة او لزيد ولا يمكن للوارث رده فينتفي حكم منعه عن الوصية
بما زاد عن الثلث وعدم نفوذها فيه اذ يمكن لكل احد ان يحرم ورثته ولا يبقي لهم شيئا بعد الموت بمثل هذا النذر ولا يتوهم ان مثل هذا
الكلام يجري في تجويز تصرفاته المنجزة في حال صحته كيف شاء اذ لا خلاف في جواز ذلك وان كان يقدر بكل ماله مع انه يلزم منه حرمان الوارث
كيف شاء بعده الا ان الانسان قلما يقدم على اخراج ما يعتد به من ماله في حال صحته عن ملكه حذرا من تصرفات نفسه بخلاف ذلك فيما بعد الموت
اذ لا ضرر لعينه فكل من له عداوة بوارثه امكن ان يحرمه كيف شاء بالنذر المذكور وهو ظاهر واعلم انه لم ار هذا الفرع في كلامهم سوى ما ذكره
الش رح في شرح شع في بحث التدبير حيث قال في شرح قول مصنف المحقق والمدبر ينعتق بموت مولاه من ثلث مال المولى ان هذا فيما كان التدبير
متبرعا به فلو كان واجبا بنذر وشبهه فان كان في مرض الموت لم يتغير الحكم وان كان في حال الصحة فان كان النذر هو التدبير فالاظهر انه من
الثلث ايضا لانه لا يصير واجب العتق بذلك بل انما يجب تدبيره فاذا دبره برئ من النذر ولحقه حكم التدبير وان كان قد نذر عتقه بعد الوفاة فهو
من الاصل كغيره من الواجبات المالية ومثل نذر الصدقة ونحوها بمال بعد الوفاة وفي ثم يساوي بين الامرين في خروجه من الاصل ونقله في س
عن ظاهر الاصحاب والاظهر الاول انتهى وسيجيء منه مثله في بحث التدبير من هذا الشرح ايضا مع انه رح في كتاب الوصايا من شرح شع في بحث تصرفات
المريض في شرح قول مصنف المحقق اما المؤجلة منها فحكمها حكم الوصية بالاجماع وكذا تصرفات الصحيح اذا قرنت بما بعد الموت قال ان النذر المقيد
بالموت لا يسمى وصية لكنه في الحاقه بالوصية خلاف مشهور فقد قال جماعة انه من الاصل فلا يصح الحكم بكون حكمه حكم الوصية بالاجماع وان كان
المختار مساواته لها في الحكم ولا يخفى ان ما اختاره هناك نقيض ما حكم به في الشرحين في بحث التدبير وان الظاهر هو ذلك كما ذكرنا وما نقله من الخلاف
لم ار نقله وتفصيل القول فيه في موضع اخر ولا يخفى ايضا ان كلام مصنف المحقق على ما ذكره يدل على الاجماع على كون حكم النذر المذكور حكم
الوصية وهذا بناء على ما هو الظاهر منه ان التشبيه في تمام الحكم السابق وهو الحكم المقيد بالاجماع ولو عدل عن ظاهره وجعل التشبيه في اصل الحكم
لا مع التقييد بالاجماع فيفهم منه انه مختار ايضا هناك ومثله كلام العلامة رح في كتبه فانه قال في عد تصرفات المريض فيها منجزة ومعلقة بالموت
اما المؤجلة فكالوصية بالاجماع في اخراجها من الثلث وكذا تصرفات الصحيح المقرونة بالموت واما المعجلة للمريض فان كانت تبرعا فالاقرب انها
من الثلث ان مات في مرضه وان برئ لزمت اجماعا وقال في التذكرة تصرفات المريض قسمان مؤجلة ومنجزة فالمؤجلة ما علق بالموت كالوصية بالمال
والتدبير وهي تخرج من الثلث بالاجماع وكذا لو علق الصحيح تصرفه بما بعد الوفاة والمنجزة كالهبة والوقف والابراء والمحاباة في البيع وغيره
من عقود المعاوضات ان وقعت من المريض وبرئ من مرضه ذلك ثم مات او وقعت من الصحيح حسبت من الاصل بلا خلاف وان وقعت في مرض الموت
فقولان اقربهما خروجها من الثلث وكذا اذا وهب في الصحة واقبض في مرض الموت انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح في الاجماع على خروج الوصية من
الثلث فكانه ثبت عنده اجماع من عدا علي بن بابويه فلم يعتد بخلافه لكونه معلوم النسب ولا يخفى ايضا ان تصرفات الصحيح المقرونة بالموت كما وقع
في عبارة القواعد وكذا ما علقه الصحيح بما بعد الوفاة كما في عبارة التذكرة يشمل ما يكون بالنذر وغيره وعدم استثنائه النذر مع انه بصدد التفصيل فيها
دليل على شمول الحكم له ايضا فيكون من الثلث بالاجماع كما هو ظاهر العبارة في مقام التفصيل ولا اقل من كونه مختاره انه لا يبقى في ذكره شائبة الى هذا
الاستثناء فانه قال التصرف من الصحيح ان كان منجزا ينفذ من الاصل بلا خلاف وان علق بالموت فان لم يكن واجبا نفذ من الثلث بلا خلاف وان كان
واجبا كالوصية بقضاء الدين والحج الواجب والزكوة الواجبة وشبهها نفذ من الاصل اجماعا واما من المريض فان كان معلقا بالموت مضى من الثلث
اجماعا الا فيما علم وجوبه وان كان منجزا فقولان تقدما انتهى فقد حكم فيه بان ما كان واجبا من تصرفات الصحيح المقرونة بالموت يخرج من الاصل
بلا خلاف وهو يشمل النذر المذكور ايضا ومنه يعلم انه لا بد من ارتكاب هذا الاستثناء في كلامه في عد ثم ايضا الا انه اهمله احالة على الظهور
لانا نقول ان الظاهر من الواجب الذي ذكره في ذكره كما يشهد به الامثلة المذكورة التي ذكرها هو الذي يجب عليه اداؤه في حال الصحة فاذا اوصى به
يخرج من الاصل بالاجماع وهذا هو الذي يمكن ان يترك ذكره احالة على الظهور فانه بالحقيقة ليس تصرفا معلقا بالموت او وجوبه عليه قبل الموت

ايضا وتعليقه بالموت اخبار عن رجوعه عليه بانه يجب عليه اداؤه فيلزم خروجه بعد الموت واما النذر المعلق بالموت فخروجه عن الاصل ليس ظاهرا
يمكن ان يدعى ان ترك ذكره لظهور حكمه وايضا لو خرج ذلك من الاصل لكان بذكره في الامثلة اولى واحق فعدم ذكره دليل على ان مراده بالواجب
هو ما ذكرنا كما هو الظاهر منه ايضا لو كان مراده ما يشمل النذر المذكور لدل قوله الا فيما علم وجوبه على ان نذر المريض المعلق بالموت ايضا يخرج
من الاصل اجماعا كما هو ظاهر السياق في مقام التفصيل وعلى مختاره على بعد هو فاسد فانه صرح في عدة بانه لو نذر الصدقة في مرض الموت متعلق
بالنذر والصدقة اعم من ان يكون في مرض الموت او بعد الوفاة على انه لو كان المراد التصدق فيه ايضا فاذا حكم فيه بالخروج من الثلث في التصدق
بعد الوفاة بطريق اولى كما هو ظاهر وقد نقلنا ايضا عن الش رح في شرح شع ان التدبير ان كان بنذر وشبهه فان كان في مرض الموت لم يتغير الحكم في حكم
خروجه من الثلث وسيجيء ايضا في بحث التدبير من هذا الشرح انه لو وقع النذر في مرض الموت فهو من الثلث قطعا وقال حكم به في مقام التفصيل
بلا نقل خلاف فظ في عدم الخلاف فيه ح فلا يمكن توجيه القول المذكور على تلك التقادير وان عدلنا عن ظاهره بالكلية ولم يحمل على احد الوجهين
المذكورين بل حمل على الاشارة الى وجوب خلاف فيه في الجملة وان لم يكن اجماعيا ولا مختارا فانهم ويؤيد هذا ايضا ما نقلنا من شرح شع في بحث الوصايا
من الخلاف الش في الحاقه بالوصية واختيار خروجه من الثلث مع دعوى عدم الخلاف في خروجه من الاصل كيف يكون الخلاف مشهورا وكيف يختار
الش خروجه من الثلث بلا تعرض لنقل ما اقتضاه واشار الى مستنده وكل هذا ظاهر لمن تتبع كلامهم ووادي ابهم وعبيدهم وبما تلونا عليك ظهر ان
الحكم بخروج النذر المذكور من الاصل لم يظهر الا من الش في بحث التدبير من الشرحين مع انه في بحث الوصايا اختار خلافه لكنه نسبه الى جماعة و
لم يصل الينا كلامهم الا في مسئلة التدبير بانه قد افتى فيه جماعة بالخروج من الاصل لكن في تعدي حكمهم الى غيره اشكال كما سنذكره ولو ثبت
اجماع فالظاهر على قواعدهم على تقدير صحة مثل هذا النذر هو خروجه من الثلث كما ذكرنا **تتمة** اعلم انه قد يتوهم مما نقلنا من الش رح في
بحث التدبير من شرح شع وما سيجيء منه في هذا الشرح في ذلك البحث ايضا ان انعقاد نذر العتق بعد الوفاة وخروجه من الاصل اجماعي فينبغي ان
يكون نذر الصدقة بعد الوفاة ايضا كذلك لاتحاد الماخذ ويتوهم ايضا ان التدبير ايضا كذلك في ظاهر الاصحاب سوى ما نقل عن ابن نما فيكون الظاهر الاجماع
فيه ايضا اذ لا عبرة بخلاف ابن نما المعلومية نسبه فلا باس ان نحقق الكلام فيه بما يندفع به التوهمات المذكورة فنقول ان ما ذكرنا من الاشكال
في انعقاد نذر الصدقة بعد الموت وخروجه من الاصل من وجوه بعضها في اصل انعقاد نذر الصدقة فيحتاج الى القبول باعتبار ان كونه صدقة
ليس فعلا للناذر ومتعلق النذر لا بد ان يكون فعلا له وايضا الصدقة الى تحتاج القبول والقبض عندهم فخروجه عن ملكه بدونهما بالنذر يحتاج
الى دليل وايضا ان المعهود من النذر هو ان يكون متعلقه مما يمكنه الاتيان به وتركه ويجري فيه الوفاء والحنث وما يحصل بالنذر لا محالة ولا يجري
فيه الحنث فانعقاد نذر لا يكون كذلك ويحصل بالنذر ايضا لا يخلو عن اشكال وبعضها في خروجه من الاصل على تقدير التعليق بالوفاة باعتبار انه حق
بعد الموت ليس الا الثلث فالحكم بانعقاد نذر ما زاد عليه مشكل اذا عرفت هذا فنقول الاشكالات الثلاثة الاولى لا تجري في نذر التدبير سوى
الاشكال الاخير في الحكم بخروجه من الاصل اما اصل انعقاد نذره فلا اشكال فيه لانه فعل مقدور يمكن بعد النذر الاتيان به وعدمه
اما نذر العتق بعد الوفاة والحكم بخروجه من الاصل فيجري فيه الاشكال المذكور ايضا واما في اصل انعقاده فلا اشكال من الاشكالات المذكورة
سوى الاشكال الاخير فان حصول العتق بصيغة انت حر الذي يتعلق به النذر لا اشكال فيه سوى انه خلاف المعهود من النذر بخلاف نذر الصدقة
ما فيه من الاشكالين الاولين ايضا وعلى هذا فنقول لو ثبت الاجماع فيهما او في احدهما على انعقادهما لم يظهر منه صحة نذر الصدقة وانعقاده
لاختصاصه ببعض الاشكالات التي لا تجري فيهما نعم لو ثبت ذلك في نذر العتق يظهر منه عدم اختصاص النذر بما ذكرنا من انه المعهود من النذر ولما
لو ثبت ذلك في التدبير فلا يظهر منه ذلك ايضا وكذا لو ثبت الاجماع فيهما او في احدهما على خروجه من الاصل يظهر منه عدم اختصاص حكمه
مع النذر في الثلث وان علق على الموت وانه يجوز مع النذر تصرفه فيما زاد عليه فيمكن ان يحكم به في نذر الصدقة وايضا على تقدير القول بانعقاده
لاتحاد الماخذ لكنه لا يخلو عن اشكال لاحتمال ان يكون ذلك لخصوصية العتق او التدبير الذي هو مورد الاجماع لاختصاص العتق بخواص كالتوصل عليه بما
يدل على بنائه على التغليب فلا يمكن قياس غيره عليه اذا عرفت هذا فالنظر انه هل يظهر من كلامهم اجماع على ما ذكرناه فيهما او في احدهما فنقول ان
نذر العتق بعد الوفاة لم يذكره صريحا ممن وصل الينا كلامهم سوى الش في الموضعين وما نقله من حكم العلامة في التحرير والش في س ليس كذلك
عبارة تح هكذا قد بينا ان التدبير بمنزلة الوصية يجوز الرجوع فيه ويخرج من الثلث وهذا انما هو في المتبرع به اما التدبير الواجب
بالنذر وشبهه فلا يجوز الرجوع فيه ويخرج من صلب المال ولا يخرج بالنذر عن الملك فيجوز له استخدامه ووطؤه ان كانت جارية نعم لا يجوز
له بيعه ولا اخراجه عن ملكه انتهى ولا يخفى انه ليس فيه حديث نذر العتق اصلا وما نقله الش عنه من انه ساوى بين الامرين كانه بناء على
ان الحكم في التدبير بما ذكره فيلحق في العتق ايضا بعد ذلك بطريق اولى لان ما نقله عن ابن نما من الاشكال في التدبير لا يجري في العتق فهو اولى بالحكم
وعليها اشكال اذ قد عرفت ان في اصل انعقاد نذر العتق بعد الموت اشكالا ليس في ذلك في نذر التدبير فالحكم بانعقاد نذر التدبير وخروجه من الاصل
لا يدل على حكمه بها في نذر العتق بعد الوفاة ايضا اذ لعله لا يقول بانعقاده للاشكال المذكور نعم لو قال بانعقاده فالظاهر حكمه فيه ايضا بخروجه
من الاصل لاتحاد الماخذ لكن الظاهر ان العلامة رح قائل بانعقاده فانه حكم في تح في بحث العتق بانه يشترط في العتق المال فلا يقع العتق معلقا
سواء علقه بشرط او لا نعم لو نذر عتقه عند شرط صح وكذا في كل عتق مشروط فانه يقع بالنذر خاصة وكان بناؤه على ما نقله الش عليه فانه
اذا قال بانعقاده مثل هذا النذر وحصول العتق به بعد حصول الشرط فالظاهر انه يقول به في نذر العتق بعد الموت ايضا وحصول العتق به بعد الموت

الشرط الذي هو الموت فاذا حكم بخروجه من الاصل في التدبير مع لفظ حكم فيه ايضا بذلك لاتحاد المأخذ على تقدير انعقاده بل بطريق اولى ولما
في ش[رح] ما نقله المصنف عنه من نقله من نظر الاصحاب ليس كذلك بل ذكر في اول درس ان التدبير ثلثة اقسام ولا يصح الرجوع فيه ان قال لله علي عتق عبدي
بعد وفاتي ولو قال علي ان ادبر عبدي فكذلك في نظر الاصحاب لان الغرض التزام التحرير بعد الوفاة لا مجرد الصيغة وعن ابن نما جواز الرجوع لو وفى
نذره بايقاع الصيغة فيدخل في مطلق التدبير ثم قال في لمعة ذلك الدرس لو كان التدبير واجبا او معلقا بموت الغير فات فيخرج الموت
فهو من الاصل الشرعي لا يخفى انه حكم في نذر العتق بانعقاده وعدم جواز الرجوع فيه اللهم حكم بخروجه من الاصل فقد حكم في التدبير لاتحاد
المأخذ على تقدير الحكم بانعقاده لكن هذا كله فتوى نفسه لم ينسبه الى الاصحاب شيئا فلا يظهر منه اجماع على خروجه من الاصل حتى في
نحو الوجه نامن الاشكال فيه الا على انعقاده لبدنع بهما اوردنا من الاشكال فيه واما نذر التدبير فقد حكم فيه بعدم جواز الرجوع في نظر الاصحاب
ويخرجه من الاصل على انه فتوى نفسه لا انه نظر الاصحاب ولا يخفى ان انعقاد نذره لا اشكال فيه وعدم جواز الرجوع فيه ايضا لا الكلام الثانية في اتمام الكلام
فيما نقله عن ابن نما والكلام فيه يجال في الظم مع الاطلاق هو فتوى الاصحاب نظرا الى ظ القصد الى العرض ولو قصد مجرد ايقاع الصيغة فقد كان
الحق هو ما نقله عن ابن نما بل كلامه فيه تماما هو في خروجه من الاصل للاشكال المذكور ولا يظهر من كلامه اجماع عليه لانه ظاهر الاصحاب ما
نقله المصنف عنه انه نقله عن ظ الاصحاب ليس في كلامه بل الذي في كلامه كما نقلنا انه فتوى نفسه وبما قررنا يظهر انه لم يظهر مما نقلنا فتوى خروج
نذر التدبير من الاصل الا من العلامة والمص وقد افتى به ابن ادريس ايضا في غير وقد كان فتوى هؤلاء ولو ضم اليهم جماعة اخرى ايضا لا يصير
حجة ما لم يثبت اجماع ولم يثبت ذلك بل ما نقل عن ابن نما من التعليل لجواز الرجوع فيه يدل على انه لا يقول بخروجه من الاصل بل من الثلث
كمطلق التدبير وقد اختاره الش ايضا صريحا كما نقلنا عنه في بحث التدبير اذا لم يثبت اجماع فالظ هو القول بخروجه من الثلث لما ذكرنا من الحجة
فيه هذا وانت خبير بان ما نقلنا عن شرح يع في بحث الوصايا او اختياره الخروج من الثلث في التصرفات المعلقة بالموت يشمل بكلامه نذر
التدبير والعتق ايضا ويظهر منه عدم ظهور اجماع في العتق ايضا واذا لم يثبت اجماع فيه ايضا فالظ فيه ايضا على تقدير القول بصحته هو الخروج من الثلث
كما ذكرنا في غيره وعلى ان قد عرفت انه لو ثبت الاجماع فيهما على الخروج من الاصل لا يمكن به الحكم بخروج مطلق النذر المعلق بالموت من الاصل
وغيرهما من الاصل وان قيل بانعقاده لاحتمال ان يكون لهم دليل خاص به كالاجماع او غيره وما ذكر لكن يبقى انه ربما يتوهم متوهم ان ما نقلنا من
يدل على ان مراده بالواجب في عبارة كرما يشمل النذر المذكور ايضا والا فكيف يحكم في غير الواجب بخروجه من الثلث بالاجماع ويظهر منه الاجماع
على خروجه من الاصل فنقول ان كون مراده بالواجب هو ما ذكرنا الا ما يشمل النذر المذكور مما لا ريب فيه فتامل لما ذكرنا من الوجوه غاية الامر انه قد
عن استثناء النذر المذكور وعند من قال بخروجه من الاصل والامر فيه سهل خصوصا لو كان حكمه بخصوص نذر التدبير فكل نذر معلق بالموت
على ما ذكرنا من احتمال الخلاف حمله على ما يشمل النذر المذكور فانه ظ الفساد بما ذكرنا من الوجوه ثم بقي شيء اخر وهو ان السيد المرتضى
ذكر في الانتصار انه مما انفرد به الامامية انهم قسموا التدبير وقالوا ان كان من وجوب فهو من راس المال وان كان عن تطوع فهو من الثلث ثم ان
ذكر ان الدلالة على قولهم بعد اجماع الطائفة انه اذا كان واجبا يجري مجرى الديون في خروجه من اصل المال واذا كان تبرعا وتطوعا فهو كالوصية بما
يتبرع به فالقسمة ولعله اشار وهو صريح في دعوى الاجماع في خروج التدبير الواجب عن الاصل وما ذكره من دليله يجري في نذر العتق والصدقة بعد الموت
ايضا ولكن لا يخفى على المتتبع ان الاجماعات التي يدعيها السيد المرتضى في الانتصار بما لا يمكن الاستناد اليه فانه كثيرا ما ادعى فيه الاجماع في
المسائل التي الخلاف فيها مشهور كما ادعى فيه الاجماع على اشتراط الشرط في النذر وعدم انعقاد النذر المطلق مع شهرة الخلاف فيه بل شهرة خلافه
وكما ادعى فيه الاجماع على ان كفارة النذر هي عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مع شهرة الخلاف فيه وكما ادعى فيه الاجماع
على ان من وطي امته في الحيض يجب عليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين مع شهرة الخلاف في وجوبها وذهاب الاكثر الى استحبابها
وكما ادعى فيه الاجماع على ان من نام عن صلوة العشاء حتى مضى النصف الاول من الليل وجب عليه ان يقضيها اذا استيقظ وان يصبح صائما كفارة عن
تفريطه مع ذهاب الاكثر الاصحاب بعده الى الاستحباب وكما ادعى فيه الاجماع على ان المرأة اذا جزت شعرها فكفارة قتل الخطاء عتق رقبة او صيام
شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مع شهرة الخلاف فيه وذهاب جمع الى كفارة كفارة الظهار وجمع الى انها انما تاثم ولا كفارة عليها
وكما ادعى فيه الاجماع على ان من تزوج امرأة وهي في عدتها وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان يفارقها ويتصدق بخمسة دراهم وهذه الكفارة ليست في كلام غيره في كل
الى بصيرة كفارة ان يتصدق بخمسة اصوع دقيقا وقد عمل بها جمع من الاصحاب لكنهم فرضوا المسئلة فيمن تزوج امرأة في عدتها وانكر الوجوب جماعة
وقالوا انه لا باس بالقول باستحبابها الى غير ذلك من المسائل الكثيرة في سائر ابواب الفقه كما يظهر بالرجوع الى الكتاب المذكور وانما نقلنا من جملتها
المسائل المذكورة لكونها قريبة من المسئلة التي كنا فيها وعلى هذا فدعواه الاجماع لا تصلح حجة علينا واما الدليل الذي ذكره فلا يخفى ضعفه لان الذمة
لا تشتغل بشيء منه بمجرد ما خرج من الاصل بحال او مثل هذا النذر ان اشتغل فيما ادعى الثلث غير معلوم فلا يمكن قياسه عليها ثم على تقدير صحته
فانما يجري في نذر العتق والصدقة بعد الموت ايضا على تقدير انعقادهما ولم يظهر في كلامه ذلك اذ قد عرفت ان في انعقاد نذر العتق اشكالا لا يلتحق بنذر التدبير
وفي نذر الصدقة غير يد الاشكال الحكم بانعقاده لا بدلية على حكم بانعقاده ايضا فتم قوله فان لم يفعل بقي على ملكه وان حنث الظ ان الحنث انما هو اذا
لم يفعل حتى تلف فان خرج لا يمكن تصدقها او اعطاؤه فلا يمكن الوفاء فيجب الكفارة وكذا اذا لم يفعل في المثال الثاني الى ان يموت زيد واما
اذا لم يفعل حتى مات هو فيحتمل الحنث ووجوب اخراج الكفارة من ماله اذا علم به الوارث ويحتمل وجوب التصدق او الاعطاء على الوارث بل كفا

وكلامه

لان ما من صيغ العموم فيشملهما ولو ولدتهما متعاقبين عتق الاول خاصة والشيخ لم يعبر بالدفعة تبعا للرواية وتبعه جماعة منهم المص
حملها هذا ان ولدته حيا والا اعتق الثاني لان الميت لا يقبل العتق ونذر صحيحا لا يدل على حيوته التزاما وقيل يبطل لفوات متعلقه ولو ولدته حيا او
لفارض فوجهان وكذا لو نذر عتق اول ما يملكه فملك جماعة دفعة واحدة بان قبل شراهم او تملكهم في عقد واحد او ورثهم من واحد اعتقوا اجمع لما ذكرناه
من العموم ولو قال اول مملوك املكه فملك جماعة اعتق احدهم بالقرعة لان مملوكا نكرة واقعة في الاثبات فلا يعم بل يصدق بواحد فلا يثبت الا
البراءة وكذا لو قال اول مولود تلده فلا فرق بين نذر ما تلده و يملكه فيهما نظرا الى مدلول الصيغة في العموم وعدمه ومن حل حديثهما

وكانه اظهر ولو لم يفعله الوارث ايضا حتى تلف فالظ وجوب فسخ مثله او قيمته الى ولو لم يفعله الوارث حتى مات زيد فالظ وجوب دفعه الى وارثه
ولو اعطاه لزيد ولم يقبل هو فالظ انحلال النذر ويحتمل بقاؤه موقوفا ما دام امكن قبوله والله تعالى اعلم تم والحمد لله

قوله

لان ما من صيغ العموم فيشملها لا يخفى ان كون ما من صيغ العموم لا يفيد هيهنا فان المنذور عتقه هو الاول لا ما تلده فان كان الاول للعموم
لنشاء ادامه وليس فليس ثم حمل اول ما تلده على ما تلده اولا وتعالى التمسك بعمومها في موقعه لكن الكلام في وجه هذا الحمل لا يقال او لم يحمل اول ما تلده على ما
ذكروا بل حمل على الاول ما تلده فاما ان يحمل الاول على الاول بالنسبة الى جميع ما عداه او ما تلده بالنسبة الى جميع الى بعضها فعلى الاول يبطل النذر
في الفوات وعلى الثاني يلزم صحة عتق بعض ما تلده اذا ولدت بعدها وان لم يكن في المرتبة الاولى ولم يذهب احد الى شيء منها بخلاف ما اذا حمل
على ما ذكروه اي ما تلده اولا اي في المرتبة الاولى من الولادة فانه يصدق على كل واحد من التوامين انه ولدته في المرتبة الاولى من الولادة فان
هذا الولادة ولادة واحدة بالنسبة الى المرأة وان تعدد المولود فيها نعم فانهم لا نقول ان يكون حكم الاول على ما ليس مسبوقا بغيره وان لم يكن سابقا
على الجميع ويصدق على كل واحد من التوامين ولو قيل ان هذا خلاف الظ من لفظ الاول قيل مخالفة الظ في حمل اول ما تلده على ما ذكروه
وهو نظم هذا مع اصالة البراءة مما يرجحه وايضا الكلام في هذا الدليل الذي تمسكوا به في اثبات عتق الجميع وانه لا يصلح للتمسك في ابداء هذا
المذهب لا بعد صيرورته ذلك مذهبا وعدم الذهاب الى ما ذكر من الاحتمالين على ان بعد ذلك لا حاجة الى التمسك بما ذكر بل يكون لنا التمسك
اولا باختصار القول فيه على ما هو الظ هذا مع ظهور ضعف مثل هذا التمسك في امثال هذه المسائل التي بناء الحكم فيها على القصد ودلالة العبارة
للتعيين من قبل الشارع تم قوله ولو ولدته حيا كان ولدته من المولى او غيره ولم يشترط رقية الولد وقوله او ميتا للعتق مثله في شرح يع
بالمعتقد ولعله اراد بالاستحقاق ما يجامع الفعلية والا فالاولاد سبب للعتق لا لاستحقاقه وعلى هذا فالفرق بينه وبين ما ذكروه هيهنا الى
من كلامه حرا هو ان الحرية الاول حرية بالاصالة وفي الثاني حرية حصلت بسبب كالعتق وكانها عتق نظير ما قيل في الفرق بين البيع والهبة
فتدبر قوله لان مملوكا نكرة فيه ايضا ما في المسئلة الاولى وكانهم حملوا اول المملوك على المملوك اولا وكذا اول مولود تلده اولا وعلى هذا يلحق
ما ذكروه لكن الكلام في وجوب هذا الحمل كما عرفت وعلى اي تقدير فلا خدشة هيهنا على المدعى كما لا يخفى قوله لان ما هيهنا يحتمل العدد
لا يخفى ان يبعد حمل ما على المصدرية بحيث حمل المصدر على معنى اسم المفعول والاظهر ان يتمسك باحتمال الموصوفة فانهم قوله الا ان يدعي حوبنا
ادعوه من الافراد وهو العموم في الاول والخصوص في الثاني ثم انت خبير بان المناسب هيهنا من المعاني كما ذكره اولا وانما يناسب الافراد في المثال العتق
فلا تغفل قوله غير بعيد فظهور العرف المدعى هذا انسب لما احتمله اولا من قوله الا ان يدعي ظهوره فيه يعني ان الحكم بظهور العرف المدعى هو
العتق في الاول وخلافه في الثاني غير بعيد لظهوره مرجح وقرينة للحمل عليه ثم انت خبير بان المناسب هيهنا ايضا هيهنا بل العرف بالمعنى الذي اشرنا اليه
فتذكر قوله ولانها اضافة الى المفعول اي الدلالة عليهما وقوله على العتق متعلق بالدلالة الاولى ويمكن جعل اضافة الى الفاعل بان يرجع الى التزكية
او اللفظ ويقدر بعدها عليهما الراجع ضميرها الى الحيثية قوله لانه صالح للقليل والكثير الاظهر ان يقول لتحقق الجنس في ضمن الواحد كما يتحقق في
الجميع واما ما ذكره ففيه مع ظاهر المخلطين الجنس اراد هيهنا وهو الكلي التشابع في افراده والجنس بالمعنى الاصطلاحي نوع هو ما يصلح للقليل والكثير
او حاصل الاستدلال ان الجنس يصلح للقليل والكثير اي الخصوص والعموم فلا يدل على خصوص العموم فيه انه اصطلاح النحو الجنس في المراد به
الاطلاق على الجميع على كل بعض كلفظ والعسل لا كالانسان لعدم اطلاقه على بعض اجزائه ولا مدخل لهذا في افادة العتق وعدمه كما لا يخفى قوله
بطلان النذر وقد ظهر لك مما قررنا سابقا انه يمكن الاستدلال على البطلان بانه اما ان يريد بالاول الاول الحقيقي الذي يكون اولا بالنسبة
الى جميع ما عداه او الاضافي على الاول لم يوجد متعلق النذر لعدم وجود داخلي وعلى الثاني يجب تجويز الامتثال العتق بعض ما تلده اذا ولدت بعد
ايضا وان كانت بعد المرتبة الاولى ولم يقل به احد وايضا لا ريب ان المتبادر من الاول الحقيقي ولم يوجد والحكم بوجوب العتق لا يتم الا بما الاوجه
لان اللهم الا ان يقال ان المتبادر من الاول في امثال هذه المواضع ما لا يكون مسبوقا بغيره فيصدق على كل ما تلده في المرتبة الاولى هذا ولو كان
المراد من اول المولود والمملوك اولا على ما ذكرنا ان الظم ان بناء كلامهم عليه فالامر ظ فانه يصدق على كل منهما انه المولود والمملوك اولا
في المرتبة الاولى من الولادة او التملك على اشرنا اليه فتذكر قوله لم يوافق الاصول اي لم يوافق السؤال الاصول فان العتق المعلق على
الشرط لا يصح على اصولهم الا مع النذر كما سيوضحه فينبغي ان يحمل السؤال عليه فان السائل وهو محمد بن مسلم كان فاضلا وعارفا بالمسائل
الاصول فلا يليق به سؤال لم يوافقها ويشهد له ايضا تعليله عليه السلام الاشياء بخروجها عن ملكه اذ لو لم يكن منذورا لم يتوقف على ذلك لما ذكر من الاصل
المذكور فضاء الوجهين جميعا على الاصل المذكور ولكن في الاول بتمسك باصل سؤال السائل وفي الثاني بجوابه حكمه تم فانهم قوله وهي مسئلة
اشكالية الظ ان عدم الجواز على القول بها انما هو في شرط لم يكن باختيار الناذر وقد كلفه مرتبه وشغله مريضا في جواز التصرف قبل حصول
الشرط يعني من اشكال المسئلة امر على امكان الوفاء بالنذر على تقدير حصول الشرط واما اذا كان الشرط من فعل المكلف باختياره فلا يظهر شي كلا
في جواز التصرف قبله انه لا يلزم منه كونه لا يجوز له فعل الشرط فلا محذور فيه خصوصا ان المنهي في المذكور حتما يوكد عدم وقوع الشرط ايضا
كان الحكم في المسئلة المفروضة اختلال النذر بخروج ملكه فلا وجه لعدم جواز مثل هذا التصرف قبل وجود الشرط اصلا الا ان يتمسك بسؤال
السؤال مع فضله ومعرفته باصول المسائل عن حكم المسئلة مع عدم علمه بالحكم بجواز اختلال النذر فيها كما هو الظ فانه يستفاد منه جواز
التصرف في النذر قبل حصول الشرط مطلقا ولا يخفى ضعفه ثم قوله وهذا الخبر حجة عليهما انما يكون حجة على من قال ان التصرف كما اختاره الش تاليا

ويندفع ذلك كله بان العجز حالة العقد حاصل وهو المانع نعم لو كان بعضه حرا وبيده مال فكاتبه على قدره فما دونه فالاقرب الصحة لانه
كالسعاية ولو كان واثقا على سعة مباح يمكنه تحصيل العوض منه فى تلك المدة التقليل بحيث لا يرد الحصول بمنع دار العجز حالة العقد بمنع وقيل لا يشترط
الاجل مطلقا للاصل واطلاق الادلة خصوصا على القول بكونه بيعا ويمنع اعتبار القدرة على العوض حالة العقد بل غايته امكانها بعده وهو حاصل هنا
وحيث يعتبر الاجل يشترط ضبطه كاجل النسيئة لا يحتمل الزيادة والنقصان ولا يشترط زيادته عن اجل عندنا لحصول الغرض ولو قصر الاجل بحيث يتعذر حصول
المال فيه عادة بطل ان علل بالجهالة ومن علل بالعجز فى اشتراطه اقتضاء لربا العقد قولا لان لا جوده ما العدم للاصل وعدم العجز المسوغ للفسخ فى المشروطة بمجال العجز
به فلا يحكم فيه عليه واما يجبر على اداء ما يظهر له ما بينهما فتدبر **قوله** فى الحاشية وجه العذر اختلاف عبارات الاصحاب لا يخفى ان لا اختلاف
المذكور ما يقوى كون موضع الاجماع هو العبد فلذلك وجها للعذر بتفيه كما ذكره الا ان يجعل قوله ومع ذلك عن تتمة ذلك لا كلاما اخر فيكون
حاصل وجه العذر اختلاف عبارات الاصحاب يرشد الى كون موضع الاجماع هو العبد لكن بعد وقوع الاجماع على حكم بدون نص ظاهر و
النص الظاهر فيه ورد فى المملوك فالظاهر منه لو وقع الاجماع وفرعيه لا فى خصوص العبد لا يخفى ضعفه فان بالظهور المذكور لا يمكن الحكم بكون موضع
الاجماع هو المملوك فالمتيقن منه لو تعين انما هو العبد لا اعتبار المذكور بوجه فافهم **قوله** يمكن حمل عموما الشيخ وجماعة لصحيحها
بزعمهم فان جماعة ضعفوها بالصحيح لكن التحقيق صحتها الى ابى بصير وانما هو مشترك بين المرادى الجليل الشان والاسدى الواقفى وان وثقوه
ايضا فى ذلك ولا قرينة على كونه المرادى فكانه لهذا قال المص الصحيح عن ابى بصير وهذا شئ اخر وهو ان الرواية المذكورة وقعت فى تبع ثلاث
مواضع اثنان منها عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله بغير واسطة وفى بعض نسخ كذا وح فيكون صحيحة على ما هو المعروف عندهم
لكن يكون مضطربة الاسناد وهو مما يضعف التعويل عليها لا انعقاده حال الحكم بحريته امته يمكن ان يناقش فيه بان الحكم بحرية امته لما كان بعد
الفظ ومنزلة ما اذا ثبت بطلانها فيمكن ان يحكم برقيته ولدها ايض تبعا والقياس بوطى الشبهة او الشراء الفاسد قياس وليس بحجة فالاولى
ان يوجه ما ذكره لا يبعد الابطال العتق بموته فى مرضه ولا يبعد بطلان البيع غاية جواز بيعها فى ثمن رقبتها فيكون ولدها من امتها فيكون
حرا ما لا وجه لصيرورته بعد ذلك [illegible] ومنه يظهر وجها اخر لضعف شرائط المذكور فانه لا يتم فى الامر ايضا فانه لا يبعد الا جواز بيعها فى ثمنها
صبر وتعارض فالولاها الاول كما تضمنته الرواية ويمكن حمل الرواية على شرط الخيار ولو لم يؤد ثمنها الى السنة واشتراط رقبته ولدها ايضا على
تقدير الفسخ وكانه لا يبعد تجويز مثل هذا الشرط على راى من يجوز اشتراط رقية الولد من المملوكين كما هو المش او مطلقا اذا لم يشترط حريته كما هو
راى ابن الجنيد نعم لا يصح على راى من لا يجوز اشتراط رقيته ايض كما هو المختار عند المص والش والله تعالى يعلم **قوله**
اذ لم يرد عن قيمته قال سلطان العلماء فلو زاد ثلث ما بقى من التركة بعد الدين عن قيمته المدبر عتق المدبر كله تعرض الش من التقيد بقوله ان لم يرد
الى تصحيح التبعيض المستفاد من قول المص من المدبر انتهى ولا يخفى اذا كان ثلث ما بقى مساو القيمة المدبر فعتق ايض المدبر كله فلو كان غرض الش هو
ما ذكره فلا وجه للتقييد بعدم الزيادة بل كان عليه ان يقول لا ينقص عن قيمته فالوجه ان يقول غرض الش من هذا التقييد هو تصحيح ما يستفاد من ظ
كلام المص من صرف تمام ثلث ما بقى فى عتق المدبر كما يشهد به قوله ادى دينه باسا انسب الكلام فافهم **قوله** ويندفع ذلك كله بان العجز حالة العقد
حاصل كانه اراد بالعجز حالة العقد عدم صلاحيته للتملك حالته وهذا بخلاف الحر الذى لا يملك شيئا لصلاحيته له وان لم يملك بالفعل ثم لا
يخفى انه على تقدير كون بعضه حرا يندفع منع العجز بهذا المعنى وان لم يكن بيده مال فلا حاجة الى الاشتراط المذكور فلعل اشتراطه لدفع الوجه
الاول ايض بدون حاجة الى التمسك بما اورده فى النظر وعبارة ش اجود ماهنا فانه جعل الاقرب اعتبار الاجل لجهالة وقت الحصول والعجز حالة
العقد لعدم ملكه ثم ذكر فى فرعه انه لو بعضه حر او بيده مال فكاتبه على قدرته فما دونه فالاقرب الصحة لانه كالسعاية ولا يخفى انه لما لم يتعرض على
الوجه الاول بما اورده ههنا فيتوجه منه اشتراط ذلك يندفع كلا الوجهين بخلاف ماهنا فانه بعد ما اورده النظر على الوجه الاول دفعه
بالتمسك بالوجه الثانى لا وجه للحكم باتجاه الصحة على تقدير كون بعضه حرا [illegible] فى شرح ثم اجاب عن النظر بما حاصله انه لا بد من القدرة
على الاداء بعد العقد بلا فصل وههنا لا يمكن ذلك بل لا بد من كسب بعده باقراض او قبول هبة او وصية او اخذه من معدن كان واثقا عليه فحو
فان كل ذلك لا يمكن بالآخر عن قبول الكتابة فيكون العوض لازما قبل القدرة والتمكن وقد لا يتيسر ذلك فلا يحصل الغرض واجاب عن التمثيل بشراء
من يملك من الاحرار بان الحرية مظنة القدرة وان لم يملك شيئا اخر فانه يقدر على اداء الثمن من المبيع وكان حاصله ان الحرية مظنة القدرة
على الوجه المذكور اى القدرة بدون تحقق كسب جديد فان الحر يمكنه بعد العقد الاداء وان لم يملك شيئا واخراجه فانه يقدر على اداء الثمن من
المبيع وانما جعله مظنة القدرة الا بعد كسب كما قررنا ولا يخفى ان المتكلف حمل كلامه ههنا ايض على هذا الجواب بان يحمل العجز حالة العجز على
العقد بعده بلا حصول كسب جديد لكنه اخل بالتعرض لدفع التمثيل المذكور اما غفلة او اعتمادا على ما ذكره فى لك وعلى هذا فما ذكره بقوله
نعم لا بد فيه من الاشتراط الذى ذكره ولا حاجة فى توجيه القدرة الذى ذكرنا ثم ان ما ذكره فى دفع التمثيل المذكور يتجه عليه انه قد يصح شراء
من يملك وان لم يكن مظنة القدرة اصلا ولا يمكنه الاداء من المبيع ايضا كما فى شراء من ينعتق عليه واشتراط عتقه **قوله** لانه كالسعاية فى الكتابة
بهذا الوجه عن انه سعاية المبعض فى فكاك نفسه الذى تحررت منه كالا يشترط فيه الحلول كذا ههنا ويمنع اعتبار القدرة هنا المنع يجرى سواء حمل [illegible]
على العوض حالة العقد على صلاحيته للتملك لحالته او على ما ذكره فى لك من القدرة عليه بعد العقد بلا فصل اذ لا دليل على اعتبار شئ منهما
ولذا قال فيه ايضا بعد ما نقلناه عنه فى الجواب ان الحق ان مثل هذا لا يقدح فى صحة العقد **قوله** ولا يجوز حمل مطلقه عليه للعلم بهما من اشتراط
الاجل لا يخفى ان من اشتراط الاجل لا يعلم الا اشتراط الاجل فى الجملة اما الواحد او المتعدد واما جواز كل منهما فلا يعلم منه لاحتمال وجوب
التعدد فيه كما هو الشايع فاذا حمل هذا الكلام على الواحد ايض يكون مفيدا او لا يستغنى عنه السابق وكان مراده انه لو حمل عليه لاستغنى
منه ليس لا بل عبارة انه اذا جاز التنجيم ولم يشترط تعدد النجم يستفاد منه جواز النجم الواحد ايض ولا يخفى ان ما سبق من اشتراط الاجل ايض يفيد
ذلك بالتقريب المذكور وهذا بخلاف ما اذا حمل على تنجيمها بنجوم متعددة اذ لا يستفاد منه الا اشتراط اصل الاجل ويكفى الواحد لذلك
فاذا ذكر بعده جواز التنجيم فالمبعد حمله بقرينة السابق على التنجيم بنجوم متعددة فيكون مفيدا فانه **قوله** وابدا لامنه على تقدير الرفع كما

ولو انه لما وصل الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الى ان وصل الى التسعة لزمه واحد ولو بدأ باستثناء الواحد وختم بالتسعة لزمه واحد وهو واضح بعد الاحاطة بما
تقدم من القواعد ويترتب عليه ما شئت من التفريع ولو استثنى من غير الجنس صح وان كان مجازا لتصريحه بارادته او لامكان تاويله بالمتصل بان يضمر قيمته المستثنى
منه واسقط المستثنى باعتبار قيمته من المستثنى منه فاذا بقى منه بقية وان قلت لزمت والا بطل الاستثناء للاستغراق كما لو قال له على مائة الا ثوبا فهذا مثال الاستثناء
من غير الجنس مطلقا صحيح ويطالب بتفسير الثوب فان بقى من قيمته بقية من المائة بعد اخراج القيمة قبل وان استغرقها بطل الاستثناء على الاقوى والزم بالمائة وقيل
يبطل التفسير خاصة فيطالب بغيره والاستثناء المستغرق باطل اتفاقا كما لو قال له على مائة الا مائة ولا يحمل على الغلط ولو ادعاه لم يسمع منه
فى التفسير والظ وابدل منه **قوله** وقول بعضهم الليل الليل يجمع ام عمرو واياناه يجمع فيجمع لنا ليل واحد فيكون ذلك اى جمعه بيننا وبينها بقول نعم
اى يجمع الليل ايانا واياها وانه فانى ارى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني فقد اجتمعنا فى ليل واحد والمراد نعم يجمع بيننا وبينها مشاركات
اخرى ايضا وهى انى ارى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني او نعم يجمع الليل بيننا وارى الهلال ليلة الجمع كما تراه ويعلوها النهار صبيحة تلك
الليل كما علاني فالمراد نعم يجمع بيننا فانه قد يقع بيننا هذه المشاركات وهى انى ارى الهلال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني فلا يجمع
بعدها ان يجمع بيننا وبينها ويمكن ان يكون غرضه اولا الاستفهام من تحقق الجمع فى الجملة فيكون بينهما نوع من التداني والقرب ثم يكون غرضه
التصديق لوقوع هذا النوع منه وهو الجمع فى رؤية الهلال لانه يعلوها النهار كما علاني فتدبر **قوله** ولو انه لما وصل الى الواحد قال الا
اثنين الا ثلثة قال فى شرح نعم لان المنفيات تسعة واربعون والمثبتات خمسون فبعد الاسقاط يبقى واحد لكن هذا انما يتم اذا جعلنا جميع الازواج مثبتة
والافراد منفية ويشكل بانه لما بلغ الواحد كان منفيا من السنة المختلفة فلما قال الا اثنين كان مستغرقا لما قبله ومقتضى القاعدة رجوعهما معا
الى السابق بل الثالث ايض لان الاثنان مستثنى من الثانى او من المجموع منه ومن الاول مستغرق وانما يتم ما ذكره اذا جعلنا جملة الازواج مثبتة مستثنى
منها وجملة الافراد منفية مستثناة ويكون جملة الكلام بمنزلة افراد واحد بحسب ما يستثنى منه تسعة واربعون انتهى وذلك لانه اذا ضممت الازواج
فى هذه الجملة وهى عشرون الى المثبتة سابقا وهى الثلثون يصير خمسين واذا ضممت الافراد المنفية وهى اربعة وعشرون الى المنفية سابقا وهى خمسة وعشرون
يصير المجموع تسعة واربعون فاذا سقطنا الثانية من الاول يبقى واحد هذا واما ما ذكره المص فى مسالة الازواج ثمانية واربعون والافراد تسعة
واربعون فاذا سقطنا الاول من الثانى يبقى واحد فهو من طغيان القلم وههنا بحث فى ان الا اثنين فى الجملة الاخيرة لا يجوز ان يكون مستثنى من
الواحد لاستغراقه فلا بد ان يكون مستثنى مع السابق من السابق ثم يصح ذلك ايض لاستغراقه ايضا مع انه يصير من الجمل المنفية ولا يتوجه ما ذكره
من لزوم الواحد بناء على ما ذكره وكذا القول فى استثناء الثلثة ولا يجوز ايض جعل الا اثنين استثناء من مجموع المنفيات فى الجملة اعنى الخمسة الثلثة
استثناء من المثبتات وهكذا اذ ح يلزم استثناء المستغرق فى قوله الا ثمانية وذلك لان باستثناء الاثنين يثبت سبعة وبالثلثة اربعة وبالاربعة
ثمانية وبالخمسة ثلثة وبالستة تسعة وبالسبعة اثنان فيكون قوله الا ثمانية استثناء من الثمانية المنفية فيستغرق فاللازم ان يحكم بثبوت الاثنين
وبطلان الاستثناء بعده نعم ما ذكره انما يتوجه اذا جعل جملة الازواج مثبتة مستثنى منها وجملة الافراد منفية مستثناة ويكون جملة الكلام بمنزلة
افراد واحد بحسب نظر الى تعلق التالى بتلوه وهذا لا ينطبق على ما قرره من القواعد فتدبر **قوله** ولو عكس القسم الاول فبدأ باستثناء الواحد وختم
بالتسعة لزمه واحد قال فى شرح نعم لان بالاول تسعة وبالثانى سبعة وبالثالث اربعة لان هذه الثلثة كلها منفية اذ ليس منها انقص من الاول
فصارت كجملة واحدة وبالرابع اثبت منها اربعة فصار المقر به ثمانية وبالخامس ثلثة وبالسادس صار تسعة وبالسابع بقى اثنان وبالثامن كل
عشرة وبالتاسع بقى واحد والاشكال هنا ان الاستثناء المستغرق لما قبله يرجع معا الى المستثنى منه والمستثناة فى هذا الفرض كلها على هذا
النهج وبالرابع بما بعده يحصل استغراق المستثنى منه وذلك يقتضى بطلان الرابع وما بعده وقد تخلص عنه بجمع الثلثة الاول من حيث نفاذها فى الحكم
وجعلها كاستثناء واحد ومعه يصح ما ذكره لكن اثبات ذلك لا يخلو عن اشكال انتهى ولا يخفى ان مع هذا ايض لا يصح ما ذكره بل يقف الاستثناء عند
الثمانية كما فى الصورة الاولى وذلك لان الثلثة الاولى بمنزلة استثناء الستة من العشرة ثم يستثنى الاربعة من الستة فيثبت ثمانية ثم يستثنى منه الخمسة
فيبقى منها الخمسة فيبقى ثلثة وينفى سبعة ثم يستثنى منها الستة فيثبت تسعة ثم يستثنى منها سبعة فيبقى اثنان وينفى ثمانية ثم يستثنى منها ثمانية وهو مستغرق
فاللازم ح ان يحكم بثبوت الاثنين وبطلان الاستثناء بعده كما ذكرنا فى الصورة الاولى ومن هذا يظهر فساد ما ذكر فى الصورة الثانية ايض من لزوم الخمسة
بل يلزم فيه ايضا استغراق الاستثناء عند الثمانية فى الجملة الاولى والجملة الاولى فيها من هذه الجملة بعينها فاللازم فيها ايضا ان يحكم بثبوت الاثنين
وبطلان الاستثناء بعده فكانه ح بعد جعل استثناء الثلثة الاول بمنزلة استثناء واحد ينبغى جعل جملة الازواج مثبتة وجملة الافراد منفية من غير
نظر الى تعلق التالى بتلوه او بما حصل من تعينه وح يصح ما ذكره وان شئت جعل الاستثناء بعد الثلثة الاول متعلقا بما يحصل فى تلك المرتبة الى ان
بلغ الثمانية فجعلها مثبتة من غير نظر الى تعلقها بمتلوها الذى هو السبعة ولا بما حصل مرتبة الذى هو الثمانية المنفية لاستغراقها فصير المثبت
عشرة ثم يستثنى منها التسعة فيبقى واحد الا ان شيئا من الوجهين لا يوافق ما قرره من القواعد فتدبر **قوله** وان كان مجازا اعلم انهم اختلفوا
فى الاستثناء المنقطع فذهب جمع الى انه حقيقة واخرون وهو الاشهر الى انه مجاز وحكى بعضهم القول ببطلانه ايض وكلام المحقق والعلامة ايض
هذا البحث يرشد الى وجود القول المذكور لكنه قول نادر حتى ان القاضى فى شرح المختصر الحاجبى قال لا نعرف خلافا فى صحته لغة وعلى هذا فقول
الش ح وان كان مجازا اشارة الى ترجيح المجاز ثم المراد انه وان قلنا بمجازيته كما هو احد القولين وقوله لتصريحه بارادته دفع الاستبعاد وجوب حمل الكلام
على المجاز مع انه لا يصار اليه الضرورة فرفعه بانه لا استبعاد مع تصريحه به فان كلامه صريح فى الاستثناء المنقطع لانه اذا امكن تاويله الى المتصل يتعين
ذلك حذرا من هذا بل القائلون بحقيقته ايضا يجوزون فى مثل هذا الموضع تاويله الى المتصل بارتكاب حذف مضاف كالقيمة بناء على المنقطع وان
صح مجازا لكنه مجاز بعيد بخلاف ارتكاب حذف المضاف فانه ليس بعيد لنا بعد ثم من هذا يظهر ان ما ذكره المحقق والعلامة فى هذه المسالة من انه ان
قلنا ببطلان الاستثناء من غير الجنس بطل الاستثناء منه ما فيه ويمكن ان يكون مرادهما انه بناء على صحة هذا القول ايضا وان قيل بصحة المنقطع مجازا
بل حقيقة ايض لانه وان كان مجازا فهو مجاز مشهور لا ينقص عن تلك الحقيقة لو لم يكن اظهر منها وعلى هذا فالمراد بتصريحه بارادته تصريحه بها او ما
يؤول اليها من التاويل بالمتصل فتدبر ثم انه على الوجهين ينبغى اعتبار قيمة الثوب واخراجها اما ازيد اما على الثانى فظ واما على الاول فلانه لا يمكن اخراج

وكذا المنفي عنه شرعا كولد الزنا وان كان على فراشه وولدا للعان وان كان الابن بين غيره ويشترط المصدق اى تصديق المقر به للمقر في دعواه النسب مع هذا الولد
الصغير ذكرا كان ام انثى والمجنون كذلك والميت وان كان بالغا عاقلا ولم يكن ولدا اما الثلثة فلا يعتبر تصديقهم بل يثبت نسبهم بالنسبة الى المقر بمجرد اقراره
لان التصديق انما يعتبر مع امكانه وهو ممتنع منهما وكذا الميت مطلقا وربما اشكل حكمه كبيرا بما تقدم ومن اطلاق اشتراط تصديق البالغ العاقل في حق فرد
لان تاخير الاستلحاق الى الموت يوشك ان يكون خوفا من انكاره الان فتوى الاصحاب على القبول ولا يقدح فيه التهمة باستيثاق مال لانا نقول وارث الميت
والمراد بالولد هنا الولد للصلب فلو اقر ببنوة ولد لولده فلا بد لا اعتبار التصديق كغيره من الاقارب نص عليه المنتهى وغيره واطلاق الولد يقتضي عدم الفرق بين

الثوب من غير الجنس لا بهذا الوجه وههنا اشكال وهو انه على تقدير كونه لا يفيد اخراج شيء عن شيء بل يكون بمعنى لكن كما صرحوا به فيكون مفاده
نفي ثبوت الثوب له في ذمته وكما ان قولهم جائني القوم الا حمارا لا يفيد الا نفي مجيء الحمار من غير تحكم باخراج الثوب مما اقر به واعتبار فيه [illegible]
ان المنقطع وان كان بمعنى لكن الا ان مفاده في جميع الموارد ليس مجرد مخالفة المستثنى للمستثنى منه في الثبوت والنفي بل قد يكون ذلك كما في
المثال المذكور وقد يكون مفاده المخالفة بينهما باعتبار ثبوت الحكم المذكور لغيره لا له نحو جائني زيد لا عمرو او باعتبار ثبوت حكم له مخالف للحكم
الاول نحو ما اهانني الا اكرمني او ما زاد الا ما نقص وبالجملة فمفاده مفاد لكن فكما ان مفاد لكن في الامثلة المذكورة مختلف فكذا مفاد الا
المنقطع وكان بين ان الظاهر في الاقرار اذا كان بمعنى لكن ثبوت المستثنى لنفسه على المقر له في مقابلة ما اقر به له وعوضا عنه فاذا حكم
بسماع الاستثناء عقيب الاقرار لشيوعه وكونه بمنزلة الكلام الواحد فيجب ان يحكم بثبوت ما اقر عليه بثبوت المستثنى له على المقر له في مقابله
فيسقط عنه ما قابله ويبقى الباقي لكون الكلام بمنزلة الاقرار به وههنا اشكال اخر اشار اليه في ذلك وهو انه اذا حمل على المنقطع لا منع من
الاستغراق لان الاستثناء المستغرق انما يقبح لاخراج الزايد او المساوي عن الشيء فاذا لم يكن المنقطع للاخراج بل كان بمعنى لكن على ما ذكر فلا منع
من ان يكون الثبوت الذي دفعه عوضا عما عليه كان يعد بسماء اليه وزائدا لا يتضح فيه ويمكن الجواب بان المنع منه كانه ليس باعتبار قبح ذلك بل
باعتبار عدم سماعه منه مع الاستغراق اذ مفاد اقراره الاول ثبوت شيء له في ذمته فاذا كان المستثنى مساويا او زائدا فلا يبقى شيء في ذمته وهو
مناف لاقراره فيكون مكذبا له فلا يسمع نعم لو لم يقل على بل قال كان له علي مائة وقد ثبت المساوي او الزائد لم يكن مكذبا بالاقرار لكن لا
يسمع منه اذ لا يسمع منه بعد الاقرار ما هو غيره بمجرد دعواه وانما يسمع الاستثناء لما ذكرنا من انه بمنزلة الاقرار بالباقي وانت خبير بانه على هذا ينبغي
سماع الاول ايضا تامل لانه اذا كان بمنزلة جملتين فكما لا يسمع الجملة الثانية مع التصريح بها ينبغي ان لا يسمع ما هو بمنزلتها ايضا وكون ذلك مع الاستثناء
بمنزلة اقرار واحد بما ينبغي بعد الاستثناء بخلاف الجملتين لاستقلال كل منهما انما يسلم في المتصل واما المنقطع فللتامل في التفرقة بينهما مجال نعم على
القول بارجاعه الى المتصل بحذف مضاف وانما المتبادر منه لا اشكال فتدبر **قوله** وكذا المنفي عنه شرعا كولد الزنا وان كان على فراشه كما اذا فرض
انه زنى بامراة ثم تزوجها فاتت بولد لدون ستة اشهر من حين الدخول بعد التزويج **قوله** والمجنون كذلك سواء كان ولدا او غيره كما صرح
به في الميت **قوله** بل يثبت نسبهم بالنسبة الى المقر لا بالنسبة الى الاقارب فهذا انما في غير الولد واما فيه فيثبت بالنسبة الى الاقارب ايضا كما
يظهر من كلامهم فالتقييد لتصحيح الحكم في الجميع **قوله** هذا اذا اشتركا في الفراش كما اذا كانت زوجة لكل منهما ويحتمل تولد الولد من تزوجه
كل منهما وكانت المراة في تلك زوجة المدعي الاخر وامكن كون تولده من كل منهما بان لم يتجاوز زمن طلاق الاول اقصى الحمل ولم يتجاوز من دخول
الثاني اقله **قوله** فلو كانت في اشتباه لاحدهما حكم له به خاصة لا يخفى ان كونها فراشا لاحد المتنازعين لا يجتمع مع فرض الزوج لهما وتصديقه
لاحدهما فلعل قوله وان صادقه الزوجان لا يتعلق بخصوص الصورة المفروضة بل المراد بيان حكم كل منها اذا كانت فراشا لاحد فالولد له دون غيره
وان صادقه الزوجان وينبغي ان يراد انها كانت فراشا لاحد المتنازعين في وقت ولم يكن فراشا للاخر اصلا وكان لها في الحال زوج صدق الاخر كما
غير تصديقه ولا يخفى بعده اذ لا مجال لتوهم اعتبار تصديق الزوج في هذه الصورة فتفطن **قوله** صح تصادقهما هنا ما ذكره في شرح وقد ذكر عليها
اذا لم يكن لهما وارث والا فمن كان له ورثة مشهورون لا يقبل اقراره في النسب لان اقراره في حق الغير لان الارث يثبت للورثة المعروفين فاقرار
بوارث اخر يقتضي منعهم او مشاركته من يثبت اليهم فلا يقبل بمجرده وان صادقه الاخر بل يقتضي الى البينة ولا يخفى ان الوجه المذكور في الولد
ايضا لكنهم لم يعتبروا ذلك في الاقرار بالولد واشترط ايضا في شرح تع ان يكون الملحق به الشخص الذي ينتهي قرابتهما المدعاة اليه كالاب والاخ
الولد ولما الولد فبيانا لا يعتبر فيه تصادقهما في جوابه غير مذكور في كلام الاكثر ولم يظهر ماخذه ايضا فللتامل فيه مجال كما ذكرنا فيما علقنا
على كتاب **قوله** الى ورثتهما اى غير اولادهما والا فيتعدى الى اولادهما كما صرح به في شرح **قوله** مضافا الى ما سبق كان المراد ان مقتضى قولهم
غير الولد مع ضميمة ما ذكره في سابقه من الحكم بثبوت النسب في الحاق الصغير فقط والكبير مع التصادق كما سبق ههنا ايضا ان التصادق في الولد
يتعدى في ذلك لان هذا التخصيص لا بد انما العكس فتقدير التصادق في الولد ايضا وعدم ثبوت النسب ولسا او لوجود التعدي فيه بالضميمة المذكورة
ينتفي احتمال الاول فلا بد ان يكون للتعدي المذكور وجه قوله مضافا بانا نقتضي الاخر لما ذكره فمن ان الحكم السابق لا يقتضي الا ثبوت
النسب في الجملة لا للتعدي ايضا وقد بينا انه هنا الثالث ثبوت نسبهم بقولهم بالنسبة الى المقر لا بالنسبة الى الاقارب فتح فلا يفهم منه في
صورة التصديق ايضا لا ثبوته في الجملة لا مع التعدي الا ان يكون غرضه الى عبارات المصنف وما يستفاد منها بل الى عبارات غيره وانه وقع منها
ما نقله سابقا على هذه المسئلة وقط ثبوت النسب هو الثبوت مط حتى بالنسبة الى الاقارب ايضا ويؤيد هذا قوله قولهم لا تؤثر فانهم **قوله**
ولا عبرة بانكار الصغير بعد هذا الولد ويمكن اجماع لا يخلو عن اشكال لا يبعد ان يكون احلافه لاقل يكون فائدته مع الرجوع او النكول بطلان
النسب من الجانب الاخر وان لم يسمع منه بالنسبة الى نفسه والله تعالى يعلم **قوله** ولا يكون كذلك بان كان المقر ولدها لا يخفى ان الحكم باعطاء
ربع ما بيده لو كان المقر هو الولد وان صح على الاطلاقه يمكن فيه اخلال اذ يجب الرد عليه كما اذا كان هو الولد مع وجود الابوين فقط
ما اندخل عليهما من النقص على تقدير الزوج وهو نصف السدس وتمام ما يرد عليها على تقدير عدم الزوج وهو ثلثة اخماس سدس وهو
يزيد على ربع ما بيدهما وان لم يبلغ ربع المال وكذا البنات مع احدهما اذا اقررن جميعا يعطين ما يدخل عليهن من النقص على تقدير الزوج
وهو نصف السدس وما يرد عليهن على تقدير عدمه وهو اربعة اخماس سدس وهو يزيد على ربع ما بايديهن ومع اقرار بعضهن بتلك النسبة

دعوى الاب والام و
هو احد القولين في
المسئلة واصحهما وهو
الذي اختاره المص
في س الفرق وان ذلك
مخصوص بدعوى الاب
اما الام فيعتبر التصديق
لها لورود النص على
الرجل فلا يتناول المراة
واتحاد طريقهما لامكان
اقامتها البينة على الولادة
دونه ولان ثبوت
نسب غير معلوم على
خلاف الاصل المقتصر
فيه على موضع اليقين
ويشترط ايضا في
نفوذ الاقرار مطلقا
عدم المنازع له في
نسب المقر به فلو تنازعا
فيه اعتبرت البينة
وحكم لمن شهدت له فان
فقدت فالقرعة لانها
لكل امر مشكل او معين
عند الله مبهم عندنا
وهو هنا كذلك هذا
اذا اشتركا في الفراش
على تقدير دعوى
البنوة او انتفى عنهما
الوطي بالشبهة فلو كان
المشتبه ان يكون
فراشا لاحدهما حكم
له به خاصة دون
الاخر وان صادقه
الزوجان ولو كانا
ذا سبين اثنتين عنهما
احدهما فعنه ولا
عبرة في ذلك كله
بتصديق الام ولو
تصادقا اثنان
فصاعدا على نسب
غير الولد كالاخوة

وانما حصة الزوج مع الابن وان كان انثى والمقر الاب يدفع الفاضل مما في يده عن السدس وكذا ان كان الام وليس لها حاجب مع الحاجب لا تدفع شيئا لعدم زيادة
ما في يدها عن نصيبها ولو كان المقر احد الابوين مع عدم وجود الولد الذي هو احدهما تناوله العبارة فقد يدفع نصف ما في يده كما لو لم يكن وارث غيره ادعى
الاب مطلقا وقد لا يدفع شيئا كما لو كان هو الام مع الحاجب في تنزيل ذلك على الاشاعة فتحرج المسئلة لكن يفيد ما سبق من الفروع لانهم لم ينزلوا عليها ونقل
كثير من الاصحاب تغير هذا الفرع فتامله في كلامهم وان اقر ذلك المقر بالزوج ولدا كما ان اخر غرم باخر واكذب نفسه في الزوج الاول اغرم له لا بطلان الذي اعترف
به ثانيا لانه اتلفه بنصيبه باقراره الاول وان لم يكذب نفسه فلا شيء عليه في المشهور لان الاقرار بزوج ثان اقرار بامر ممتنع شرعا فلا يترتب عليه شيء والاقوى انه يغرم

واما البنات معها فيعطين ربع المال مع اقرارهن والامثلة للنسب نعم البنت الواحدة مع احدهما ان تعطي ربع ما بيدها فتدبر **قوله** وانما
حصة الزوج مع الابن اه هذا مع تعدده واما اذا كانت واحدة فلا يدفع الاب كل الفاضل مما في يده عن السدس بل بعضه فان الاب مع
البنت يكون اربعة اسداس ويبقى سدسان يرد عليهما ارباعا فالفاضل بيد الاب نصف سدس واذا فرض وجود زوج معهما فله الربع و
يبقى نصف سدس يرد على الاب والبنت ارباعا فعلى هذا يرد الاب من نصف السدس الذي بيده ما فضل عما يرد عليه مع وجود الزوج وهو
الربع منه فرد ثلثة ارباع منه وكذا في صورة الام مع عدم الحاجب لو نقص كلامه في الصورتين صورة وجود الابوين مع ما ذكره مع الوحدة لا
التعدد اذ لا فضل مع وجود الابوين وتعدد الانثى في يد الابوين كما اشار اليه في الصورة الاخيرة بقوله ومع الحاجب فتدبر **قوله** وليس لها
حاجب اى حاجب يحجبها عما زاد على السدس اى من ان يرد عليها ذلك وهذا انما يوجد في الانثى سواء وجد الاب ايضا ام لا فانه لتقدير يرد عليها
شيء من السدس او السدسين واما بعدم وجود الاب وحدتها او وجوده فلا يدفع اليها كل الفاضل عن السدس بل الفاضل عن السدس وما
يرد عليها ايضا على تقدير الزوج **قوله** ومع الحاجب هو تعدد الانثى مع وجود الاب فانه ليس نصيب الام حينئذ الا السدس فاذا اقرت بالزوج لا
تدفع اليه شيئا اذ ليس بيدها شيء من نصيبه وانما هو بيد البنات **قوله** اوهو للاب مط اى بان كان مع وارث اخر ولا يخفى انه لما كان
المفروض عدم وجود الوارث الذي يجتمع مع الاب ينحصر في الام وح فاذا اقر الاب بزوج للميت يجب ان يدفع اليه نصف المال الا ما نقص في يده
اعني انما في بعد اخراج نصيب الام فقوله مط ينتفع بما يده كما ترى ولو كان بدله النصف مما في يده لكان له وجه فافهم **قوله** كما لو كان هو
الام مع الحاجب لا وجه لهذا التقييد فان الاب اذا كان موجودا فللام مع الحاجب السدس وبدونه الثلث وعلى التقديرين اذا اقرت بزوج للميت
فلا تدفع اليه شيئا في يدها وهو ظ **قوله** وتنزيل ذلك على الاشاعة لا يخفى انا لو حمل على الاشاعة انما يصح المسئلة على ما ذكره المص على الفرض
الاخير اى مع عدم وجود الولد فانه لا ريب ان المقر بالزوج مط يدفع اليه نصف ما في يده واما على تقدير وجود الولد الذي ذكره اولا فالحمل على
الاشاعة ايضا لا يصحح المسئلة فان المقر بالزوج لو كان غير الولد ايضا من الابوين لا يدفع اليه النصف بل انما يدفع الربع كما لا يخفى نعم الحمل على الاشاعة
انما ينفع في بعض العبارات كعبارة يع حيث قال لو اقر بزوج للميت وله اولاد اعطاه ربع نصيبه ان لم يكن ولد اعطاه نصفه ثم لا يخفى ان الحمل
على الاشاعة وان صحح الحكم باطلاق اعطاء النصف على الفرض الاخير لكن يبقى قصور في بيان الحكم اذ قد يجب اعطاء الزايد عن نصف ما بيده كما
اذا كان المقر الاب مع وجود الام سواء كان مع الحاجب ام بدونه اذ ح يجب عليه اعطاء نصف المال لا نصف ما بيده فتدبر **قوله** اقرار بامر
ممتنع فيه ان زوجية الثاني ليست ممتنعة بحسب اصل الشرع حتى يحكم بالغاء الاقرار بها بل انما يمتنع مع صحة الاقرار الاول وهي غير معلومة اذ كما
يمكن كذب الثاني يمكن كذب الاول فلا وجه للحكم بالغاء احدهما بل يجب مؤاخذته بهما كيف ومثل هذا الامتناع لو وجب الحكم بالغاء الاقرار
الثاني فيما لو اقر بعين لزيد ثم لعمرو لامتناع ان يكون ملكا لاثنين ولاحد بتمامه للشخصين مع انهم لم يحكموا بالغائه بل حكموا بانه يغرم للثاني قط
ههنا ايضا ذلك فتدبر **قوله** ان كان المقر الولد لا يخفى على من تامل فيما ذكرنا في مسئلة الزوج ان هذا الحكم ايضا وان صح على اطلاقه لكن فيه اخلال
فان الاقتصار ما بيده انما كان هو مع فقد الابوين واما مع وجودهما او احدهما فقد يزيد ما يعطي الولد المقر على ثمن ما بيده كما اذا اتحد الولد
الذكر مع الابوين او احدهما فانه مع الاقرار بالزوجة يعطي ثمن المال لا ثمن ما بيده لان نصيب تمام الزوجة معه ومع تعدده الذكور يعطي المقر منها
النسبة وكذا البنات مع وجودهما نعم البنات مع احدهما والبنت الواحدة مع احدهما او معهما يقتصرن على اعطاء ثمن ما بيدهن كما لا يخفى بالتامل
قوله ولو كان بيده اكثر من نصيب الزوجة كانه حمل النصيب على الفريضة اذ ح يتصور زيادة الفاضل عما بيده عن نصيبها على النصيب
والظ ان مرادهم به ما هو نصيبه شرعا سواء كان بالفرض ام لا كيف وقد لا يكون للمقر فريضة فلا حاجة الى هذا الاستدراك فافهم **قوله**
يدفع اقل الامرين وهو قد يكون نصيب الزوجة هذا لو حمل النصيب على مطلق النصيب الشرعي ولو حمل على الفريضة فكما اذا كان المقر احدى
الاخوات او الاخوين ثم لا يخفى انه في الحكم بوجوب دفع الاقل على الوجه الذي ذكره تامل اذ قد لا يدفع شيئا منهما كما اذا كان المقر احد الابوين
مع الانثى سواء كانت متعددة ام واحدة فانه اذا اقر بزوجة لا يدفع تمام نصيب الزوجة وهو ظ ولا ما فضل بيده عن فريضته على تقديرها وهو
السدس اذ مع الزوجة يرد عليه شيء مما فضل عن الفرايض فلا يدفع الى الزوجة تمام ما فضل بيده عن فريضته وعما يرد عليه ايضا على تقديرها او مثلها
ما لو كان المقر احدى الاخوات او الاخوين فالصواب هو ما ذكرنا اولا غير الولد يدفع اليها الفاضل مما بيده عن نصيبه على تقديرها مانرادبه النصيب
النصيب الشرعي سواء كان بالفرض ام الرد وبر لوجعا ما في يده من نصيبه على تقدير عدم الاقرار لا جميع ما في يده اذ ربما كان بيده نصيب وارث
اخر ايضا والحاصل انه يدفع اليها الفاضل مما بيده من نصيبه شرعا على تقدير عدم الاقرار على نصيبه شرعا على تقدير الاقرار ويمكن حمل كلام
المص على ذلك بان يكون قوله ولو كان بيده اكثر من نصيب الزوجة لاستدراك ما لو كان بيده نصيب وارث اخر ولا يخفى ما فيه من التعسف فتامل
قوله نعم لو كان لها الك اه الظ بدله نعم الولد كما لا يخفى **قوله** كالعارية المضمونة كذا في اكثر النسخ وح يكون مثالا للمنفي **قوله** ولانه منكر
لا يخفى ان كونه منكرا ايضا ليس الا الاصالة المذكورة فجعله دليلا اخر كما ترى **قوله** لان ثبوت البقاء شرعا مجوز للاهانة والضرب فيه تامل
الجري مثل ذلك في مسئلة اليمين ايضا لانه اذا كانت القاعدة الشرعية هي توجه اليمين على المنكر فتوجه اليمين ههنا الى المالك بعد يمينه يثبت البقاء
شرعا وهو مجوز للاهانة والضرب الى ان يعلم خلافه فلا وجه للعدول عن القاعدة الشرعية والحكم بتوجه اليمين على المدعي فتدبر **قوله**
للانتقال الى البدل لا يخفى ان الحكم بالانتقال الى البدل حيث يتعذر تخليص العين يأتي في المسئلة السابقة ايضا اذ يمكن فيها ايضا الحكم بالتبرع

للثاني مطلقا لامكان
صحة اقراره لعقلاء على
انفسهم مع امكان كونه
هو الزوج وانه ظنه
الاول فاقر به ثم تبين
خلافه والغاء الاقرار
في حق المقر مع امكان
صحته مناف للقواعد
الشرعية نعم لو اظهر
لكلامه تاويلا ممكنا في
حقه كتزوجه اياها
في عدة الاول فظن
انه يرثها زوجان فقد
استقرب المص في س
القبول وهو متجه ولو
اقر بزوجة للميت
فالربع ان كان المقر
غير الولد والثمن ان
كان المقر الولد هذا
على تنزيله في الزوج
وعلى ما حققناه ثم
في الولد خاصة وغيره
يدفع اليها الفاضل
في يده عن نصيبه على
تقديرها ولو كان
بيده اكثر من نصيب
الزوجة اقتصر على
دفع نصيبها فالحاصل
ان غير الولد يدفع
اقل الامرين من نصيب
الزوجة وما زاد عن
نصيبه على تقديرها
ان كان معه زيادة
فاحد الابوين مع
الذكر لا يدفع
شيئا ومع الانثى
يدفع الاقل والاخ
يدفع الربع والولد
الثمن كما ذكر فان
اقر باخرى

لان الانتقال الى البدل ابتداء يوجب الرجوع الى قوله وتكليفه باليمين مع انه يوجب خلوده جانبه كالاول فالوسط مجرد كلامهم هنا عن منع كتاب

اللقطة بضم اللام وفتح القاف اسم للمال الملتقط وللملتقط كتاب فعلة كهمزة ولمزة وبسكون القاف اسم للمال الملتقط على ما يشمل الانسان تغليبا وفيه

على المنكر كما هو القاعدة ويدفع ما الزم بينهما من تغليب الحنث بالحكم بالانتقال المذكورة المفرقة بين المسئلتين بهذا الوجه ضعيف جدا فتدبر قوله

لان الانتقال الى البدل ابتداء يوجب الرجوع الى قوله لا يخفى ان الرجوع الى قوله يخفى هو ان يحكم بحلفه الى الرد فاذا حلف لا يلزم شئ لا رد الاصل

ولا البدل وههنا يحلف المالك ويحكم عليه برد البدل فلا يلزم الرجوع الى قوله وايضا لو كان الرجوع الى قوله مجرد دعواه الرد كما حكم به في المسئلة

السابقة يمكن دفع الاخير بان المحذور الرجوع الى قوله بلا بينة ولا يمين كما هنا وفي المسئلة السابقة يرجع الى قوله باليمين ولا محذور فيه

يمكن دفع الاول ايضا بان المراد ان الحكم بعدم الزامه بالعين اصلا والانتقال الى البدل ابتداء رجوع الى مجرد قوله ودعواه الرد بلا بينة ولا يمين

هذا يوجب جرأة الناس على مثل هذه الدعوى ليذهبوا باعيان الاموال بمجرد دعوى كاذبة اذ يحكم له بحلف المالك وهو اهانة للمالك لا له

بل بما كان ذلك ايضا مقصودا ثم يحكم له بما هو عوضه من غير بينة ولا يمين ولا عقوبة يخاف منها فمقتضى الحكم ان يحكم بعد حلف المالك بالزامه بالعين

او الحبس والعذاب على ذلك حتى تظهر امارة عدم امكان العين ليكون الخوف من ذلك مانعا عن الاجتراء على هذه الدعوى كاذبا فتدبر قوله

ويضعف بعدم لزوم ذلك مطلقا بل جاز العكس بان يؤدي التعريف الى ظهوره سيما بان كان اصله من مكان بعيد عن امكان الالتقاط دون

المسافر اتفاقا ونحو ذلك كذا في لك لا يخفى ان مراد القائل وهو الشيخ في ط اداء ذلك الى ضياعه نسبة غالبا وكونه مظنة ذلك حكم اللزوم

لا ينافي ما ذكره فكان مراد الشيخ لم يلزم ذلك لا يمكن الحكم باشتراطه بمجرد هذا الظن مع اصالة عدمه نعم لو كان لا زما اتجه اشتراطه

قوله ولا نا دون الشارع لنفي الاخلاع عدم الاذن في التقاطه ورجح دعوى الضرر والحرج على تقدير الاستحباب كما نرى قوله وفي الضمان

لمالكها على تقدير ظهوره وفائدة الخلاف مثل ما سيذكره من فائدة الخلاف في مسئلة الضمان بعد التعريف اذا نوى التملك او تصدق به قوله فاذا

جاط الى رده اليه سابقا من وجد شيئا فهو له فليمنع سرحه بشرط اليه فاذا جاء الى آخر قوله ولا ينافي ذلك ما ورد في الخبر من انه اذا جاء طالبه

رده اليه لا ينافي ما حكموا به من جواز تملكها بالقيمة على تقدير ظهوره ...

وكذا يملك الماء من احتقن شيئا من مياه الغيث والسيل لتحقق الاحراز مع نية التملك كاجراء النهر ومثله ما لو اجرى ماء الغيث في ساقية ونحوها الى مكان
بنية التملك سواء احرزها فيه ام لا حتى لو احرزها في ملك الغير وان كان غاصبا للموضع لان اجراءها ابتداء في ملك الغير فانه لا يفيد ملكا مع احتمال ان كا
احرزها في الابنية المغصوبة بنية التملك ومن حفر بئرا ملك الماء الذي يحصل فيه بوصوله اليه كما في الماء اذا قصد التملك ولو قصد الانتفاع
بالماء والمفارقة فهو اولى به ما دام نازلا عليه فاذا فارقه بطل حقه فلو عاد بعد المفارقة ساوى غيره على الاقوى ولو تجرد عن قصد التملك والانتفاع
فمقتضى القواعد السابقة عدم ... الاولوية معا كالعابث ومنها المعادن وهي قسمان ظاهرة وهي التي لا يحتاج تحصيلها الى طلب كالياقوت
[illegible]

بعرفنا الامام حاصل الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح في مصالح المسلمين الغانمين وغيرهم كسد الثغور ومعونة الغزاة وارزاق الولاة ونحوها مع حضوره امامع غيبته
ما كان منها بيد الجائر يجوز المضي معه في حكمه فيها فيصح تناول الخراج والمقاسمة منه بهبة وشراء واستقطاع وغيرها مما يقتضيه حكمه شرعا وما يمكن استقلال نائب
الامام به وهو الحاكم الشرعي فامره اليه يصرفه في مصالح المسلمين كالاصل ولا يجوز بيعها اي بيع الارض المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح لانها للمسلمين قاطبة من
وجد منهم ذلك اليوم ومن يتجدد الى يوم القيمة لا بمعنى ملك الرقبة بل بالمعنى السابق وهو صرف حاصلها في مصالحهم ولا هبتها ولا وقفها ولا نقلها بوجه من
الوجوه المملكة لما ذكرناه من العلة وقيل والقائل به جماعة من المتاخرين منهم المصنف وقد تقدم في كتاب البيع اختياره له انه يجوز جميع ما ذكر من البيع والوقف وغيره
[illegible]

وان لاصق الجلد الميت للنص وعلى الثاني فما في داخله طاهر قطعا وكذا ظاهره بالاصالة وهل يتنجس بالعرض بملاصقته الميت وجهان كما في الاول الاظهر
ظاهرها واطلاق النص يقتضي الطهارة مطلقا نعم يبقى الشك في كون الانفحة المستثناة هل هي اللبن المستحيل ام الكرش بسبب اختلاف اهل اللغة و
المتيقن منها ما في داخله لانه متفق عليه واللبن في ضرع الميتة على قول مشهور بين الاصحاب مستنده روايات منها صحيحة زرارة عن ابي عبد الله قال سألته
عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به وقد روي نجاسته صريحا في خبر اخر لكنه ضعيف
السند الا انه موافق للاصل من نجاسة المائع بملاقاة النجاسة وكل نجس حرام ونسبة القول بالحل الى الشهرة يشعر بتوقفه فيه وفي من جعله اصح وضعف رواية

قال كرشا اي لم يبق منها سوى محلها الذي هو الكرش بعيد جدا وكذا حمله على ان المراد انه اذا اكل الجدي بقي للانفحة كرش بان يكون للكرش
معنيان احدهما ما ذكر وثانيهما الانفحة بعد الاكل وكذا قوله واستكرشت الانفحة صارت كرشا اي بلغت الى المرتبة التي يقال لها الكرش بعيد جدا على
انه لم يذكر هذا المعنى في لغة الكرش هذا ثم ان حكم صاحب ... بتغليطه الجوهري بما لا وجه له بناء على ما هو الظ من تفسيره وانطباق كلام
الجوهري ايضا على ما ذكره بان يكون المراد بالانفحة هي الكرش اي الشيء الذي يصير بعد الاكل كرشا بقرينة قوله فاذا اكل فهو كرش ويكون
هو اللبن المستحيل بناء على ما ذكره من انه يصير بعد الاكل كرشا نعم لا ينطبق على ما ذكره اولا في تاويله كما لا يخفى واما حمله على ما ذكره ثانيا في
تاويله فهو ابعد من حمل كلام القاموس اليه اذ ليس في كلام حديث اللبن المستحيل اصلا فانه اذا افسر الانفحة بغير ما فسر الكرش بالمعنى المعروف
يسمى قبل الاكل الانفحة وبعده كرشا وما ذكره فرق من قوله واستكرشت الانفحة مما لا يابى عن الحمل عليه واما ما ذكره في تفسير الانفحة فقد ظهر
حاله بما قررناه **قوله** وان لاصق الجلد الميت للنص هذا بناء على ان الانفحة بالمعنى الاول ما يعتريه لا يقبل التطهير قال داود ... النص طهارتها
بحكم بطهارتها مطلقا لا ذاتا فقط لعدم الفائدة فيها وهذا كما ترى بل الظ انها البتة ما يعتريه لا يقبل التطهير بل يمكن تطهيرها وعلى
هذا فهي طاهرة ذاتا واما عرضا ففيه الوجهان **قوله** والمتيقن منه ما في داخله وذلك لان الانفحة ان كانت هي ذلك فهو طاهر اصالة
وهو ظ وكذا عرضا ايضا والا لانتفت الفائدة في الحكم بطهارته على ما اشرنا اليه مع ما فيه وان كانت هي الكرش فما في داخله طاهر اصالة لانه
مما لا تحله الحيوة وكذا عرضا لملاصقته للكرش وهو طاهر على هذا التقدير **قوله** وما يتخلف في الكبد والقلب طاهر ايضا في الحكم بطهارة
المتخلف في الكبد والقلب تردد في حليته وتحسين القول بالتحريم للعموم نظر فان ادلة نجاسة الدم ايضا عامة كادلة تحريمه ولا مخصص للمتخلف الا
اجماع الاصحاب وفي كلام اكثرهم وقع التخصيص بالمتخلف في اللحم وهو بظاهره لا يشمل المتخلف في الكبد والقلب ولو تمسك بالتقييد بالمسفوح في قوله تعالى
او دما مسفوحا حيث يفهم منه حلية غير المسفوح مط ويلزم منه طهارته ايضا كذلك فبعد المساعدة عليه نقول فهذا هو المخصص للعموم الدال على
الحرمة ايضا بطريق اولى فلا وجه لتحسين القول بالتحريم للعموم **قوله** ولا فرق في طهارة المتخلف في اللحم لعل المراد ان حكمه بطهارة المتخلف عام
يشمل ما اذا كان راس الذبيحة منخفضا عن جسدها وعدمه واما المتخلف في غير اللحم فلما لم يتعرض له صريحا والحكم بالحاقه بالمتخلف في اللحم احتمال فلا شك
ان هذا الاحتمال على تقدير الانخفاض اظهر منه على تقدير عدمه فلذا قال فلا فرق بين الصورتين خصوصا على تقدير استثناء ما يتخلف في باطنها
في غير اللحم اي باستثنائه عن الحكم بالحلية وتخصيص الحلية بالمتخلف في اللحم فانه ح لا فرق بين الصورتين واما اذا لم يستثن ذلك الحكم بحلية المتخلف مط
فلا يبعد الفرق بين الصورتين بان يحكم بحلية المتخلف في غير اللحم في صورة انخفاض الراس لا علوه هذا ولا يخفى على ما قررنا كان المناسب ان يقول
لا فرق في حلية المتخلف بين كون راس الذبيحة ... بتبديل الطهارة بالحلية وحذف قوله في اللحم اما الاول فلان الاستثناء المذكور انما هو عن حكم بالحلية
واما الطهارة فهي ثابتة عنده في المتخلف مط بلا استثناء واما الثاني فلان عدم الاستثناء لا تاثير له في الفرق بين الصورتين في المتخلف في اللحم بل في
غيره واما المتخلف في اللحم فلا فرق فيه بين الصورتين سواء قيل بالاستثناء او لا وهو ظ هذا والظ ان مراده بالمتخلف في اللحم هو ما يعم المتخلف في الكبد
والقلب ومراده انه لا فرق في طهارة المتخلف في اللحم بالمعنى المذكور بين الصورتين للعموم خصوصا بعد استثناء ما يتخلف في باطنها في غير اللحم اي ما يجذب
الى باطن الذبيحة الذي حكم بانه حرام نجس وانما كان الحكم بعد هذا الاستثناء اظهر فان علو راس الذبيحة لا يوجب الا ان يجذب النفس بعض
الدم النجس الى البطن وقد حكم بنجاسته ذلك فلا ضرر فيه وعلى هذا الابد ... عليه شيء مما ... لكن فيه ان علو الراس يتوهم منه ضرر اخر ايضا
وهو ان لا يدفع الدم بالقدر المعتاد ويبقى منه في اللحم زيد مما يعتاد تخلفه فح فالحكم بطهارته لا يخلو عن اشكال الا ان يقال ان متمسك الحكم بعدم
التفاوت بين الصورتين هو العموم ويكفي في ظهوره الحكم في صورة الاستثناء المذكور ارتفاع احد الضررين المتوهمين وان بقي الاخر فتدبر ثم لا
يخفى ان سياق كلامه ههنا على وجه يدل على اختصاص المتخلف في البطن بما يجذبه النفس كما هو الظ وكلامه في روض الجنان يشعر بعدمه حيث قال
فيه لا فرق بين تخلفه في العروق او في اللحم والبطن ما لم يعلم دخول شيء من الدم المسفوح او تخلفه لعارض كجذب الحيوان له بنفسه او للذبح في ارض ...
واستثنى ... ان ما في البطن ح نجس ... ويمكن تطبيق كلامه ههنا على ما في روض الجنان بان يحمل قوله خصوصا بعد استثناء على انه لا فرق في الصورتين خصوصا
بعد استثناء ما يتخلف في البطن وتخصيص الحكم بالمتخلف في اللحم على ما وقع في عبارة القوم وغيره فانه ح لا فرق بين الصورتين نعم لو جعل الحكم شاملا
للمتخلف في البطن ايضا لكان ح فرق بين الصورتين على ما ذكره في روض الجنان فتدبر **قوله** لان المختلط بعد ان ... لا يخفى ان الانقباض انما كان
علامة للمذكى والانبساط علامة للميتة فصار بمنزلة العلم بتميزها ابتداء نعم لو لم يجعل ذلك علامة بل تعبدا فما ذكره الش موجه لكن الظاهر من الرواية
هو كون ذلك علامة فما احتمله المص تفريعا على الرواية ليس بضعيف نعم لو فرض انقباض جميعه ح لا يمكن الحكم بتذكية شيء منه للعلم بدخول الميتة
فيه لكن لو صحت الرواية لعله لم يتحقق هذا الفرض فتامل **قوله** لمنع تحقق التراضي قال سلطان العلماء ح هذا المنع على جعل عن تراض خبرا بعد خبر
ليكون قيد البكون صفة للتجارة ح كون الاكل والتصرف عن تراض هو تم فيما نحن فيه فالظاهر ان قوله تعالى عن تراض صفة للتجارة كما صرح به المفسرون
والتجارة اما مرفوع على ان كان تامة او منصوب خبر الكان الناقصة وضمير اسمه راجع الى الاكتساب او الاكل او التصرف
المعلوم من سوق الكلام وعلى جميع التقادير يكون الاستثناء منقطعا وحاصل المعنى انه لكن كلوا ان كان تصرفكم واكتسابكم للمال بالتجارة ...
عن تراض فلا يستدعي هذا الاجواز كل ما اكتسب حصل بالتجارة الموصوفة بالتراضي ... المال المشترك لا يحصل كله لواحد من الشركاء
بالتجارة بل بعض اجزائه فلا يجوز اكله كله بحكم الاية فظهر ضعف احتجاج بعض الاصحاب وصحة جعلها وصفا للتجارة وكان ما ذكره الش من ابطال

جعلها

ويمكن ترجيحه بان تخصيص اية الاضطرار على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وقاطع الطريق عاد في المعصية في الجملة فيختص به ونقل الطبرسي
انه باغ على اللذة وعاد في سد الجوعة او عاد بالمعصية او باغ في الافراط وعاد في التقصير فيما يجوز من تناول الحرمة مما يحفظ الرمق وهو بقية الروح و
المراد وجوب الاقتصار على حفظ النفس من التلف ولا يجوز التجاوز الى الشبع مع الغنى عنه ولو احتاج اليه للمشي او العدو او التزود منه لوقت اخر
جاز وهو حج من جملة ما يسد الرمق وعلى هذا فيختص خوف المرض السابق بما يؤدي الى التلف لو ظننا الا مطلق المرض ويختص هذا بتناوله للغذاء
الضروري لا للمرض وهو اولى ولو وجد ميتة وطعام الغير فطعام الغير اولى ان بذله مالكه بغير عوض او بعوض هو اي المضطر قادر عليه في الحال او في ذمته ...

جعلها وصفا لها بطريق اللزوم لصاحب الاحتجاج بناء على ما فهم من الاية لا ابطالا لمذهب م انتهى والظاهر ان المستدل لحمل الاية على ان المراد الا ان يكون
المال الذي يؤكل منه تجارة او الا ان يكون تجارة صادرة عن تراض منكم فيجوز الاكل منها وحمل التجارة على ما يشمل ما ذكره من اقسام الشركة
ايضا ليدل على ما ادعاه ومراد الش انه اذا حمل التراضي على التراضي مطا اي تجارة صادرة عن تراض بالتصرف فيها مطا اي حتى بالاكل منها
فتحقق التراضي بهذا المعنى في المال المشترك مم وان جعل صفة للتجارة اي متعلقا باصل التجارة اي يكون اصل التجارة صادرة عن التراضي
فيلزم جواز الاكل من كل تجارة وقع التراضي باصلها وان كان غير ما ذكره المستدل وهو صريحا من ان كل منه وهو معلوم البطلان وهذا
بما قررنا ظهر ان الش ايض جعل عن تراض صفة للتجارة كما هو الظ وذكره المفسرون وليس بناء كلامه على ما افاده سلطان المحققين فتامل
قوله ويمكن ترجيحه بان تخصيص اية الاضطرار كان مراده ان الاصل هو عدم الاثم مع الاضطرار الذي هو مدلول قوله تعالى فمن اضطر
فلا اثم عليه وتخصيص ذلك والحكم بتاثيم احد من المضطرين على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين ... يحقق
بخلاف المتجاوز شبعه فان التجاوز عن الشبع ليس بحرام وغيره قاطع الطريق ثم قضعا باعتبار قطعه الطريق وان ... كل الميتة فلا قطع
باثمه فلو كان هو المراد بالعادي يلزم اثمه ايض ... والا فلا وعلى كل من القولين يلزم ارتكاب خلاف الاصل بواحد ولا ترجيح لاحدهما على
الاخرى بل نقول ان ما ذكره الش ح يصلح مرجحا للقول الاخر فان المتجاوز شبعه مضطر ايضا فلو حمل العادي عليه وحكم بتاثيمه لا يلزم
ارتكاب خلاف الاصل ايض بخلاف قاطع الطريق فان الحكم بتاثيمه للاصل مع الاضطرار على خلاف الاصل ... **قوله** المص ويكره الاكل
متكئا ولو على كفه في ... لا اكل متكئا المتكئ في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال في قعوده معتمدا
على احد شقيه والتاء بدل من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكا مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته و
معنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا ومن حمل الاتكاء على الميل الى
احد الشقين تاوله على مذهب الطب فانه لا ينحدر الطعام في مجاريه سهلا ولا يسيغه هنا وقال في ... قوله اما انا فلا اكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن
المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل على شق كما يظنه عوام
الطلبة انتهى وانت خبير بانه اذا كان المراد ما ذكرهما فنفي شمول الاتكاء المنهي للاتكاء على الكف تامل فيه **قوله** مع امتلائه ... لا يخفى ان
امتلاء بطنه انما هو ممكن في زمانه وانصراف نفسه عن الاكل ايض كذلك وانما بعده عادة عليه فكما يمكن ان يصير انصراف نفسه عن الطعام ممتنعا
كذلك يمكن ان يصير امتلاء بطنه ممتنعا بان يحدث مثلا منه حرارة قوية بحيث يضمحل ما يصل اليه من الغذاء فلا عبرة فتدبر **قوله** ثم القول
للمناقشة في ... امتناع حمله على امتلاء البطن مجال فتدبر **قوله** ولان الدية يجب دفعها الى الوارث حاصله ان الدية يجب دفعها الى اهله
للاية فلو ورث القاتل منها فاما ان يدفع نصيبه الموروث له الى الوارث الاخر ولا وجه له اذ لا شيء من ميراث احد يدفع الى غيره او يدفع
الى نفسه وانه لا يعقل وتوجيه العبارة ان الوارث في قوله عام يشمل نفسه قوله لا شيء اه بيان وتفصيل للشقين المحتملين وضمير اليه راجع
الى الوارث ومراده بالوارث الاخر غير نفسه قوله لا شيء الى قوله والدفع تتمة قوله والدفع اه دفع سؤال وبيان لما ادعاه او لا من وجوب دفع الدية
الى الوارث الاخر للاية فتدبر **قوله** لعموم اية اولى الارحام لا يخفى ان عموم اولي الارحام وكونهم جميع مما لا يجدي في المقام اعني اثبات ارث
الجميع من الدية اذ غاية ما يستفاد منه ثبوت الاولوية للجميع في الجملة واما في جميع التركة حتى الدية فلا نعم لو كان متعلق الاية ايض عاما لكان له دلالة
على ذلك وجه وليس فليس ... لا يخفى ما في كلام الش من المسامحة حيث يظهر منه ان الاستدلال بعموم الاية في المناسب ... جميعا مع انه ...
المناسب ... فتدبر **قوله** المص ولا فرق بين الولد هذا اذا كان الولد مما لا مانع من الارث كالكفر والقتل اذ مع وجود وارث وان كان ابعد
لا نشترى الرق وان كان اقرب كما ذكره فيهما اذا كان للرقيق ... فتدبر **قوله** كما لو خرج بعضه حيا اي كما لا عبرة بخروجه
اذا خرج بعضه حيا وبعضه ميتا بان مات قبل تمام الانفصال فانه معتبر حرمته عند تمام الانفصال لان نصيبها مع الولد اي مجموع الربع والثمن
نصيبها مع الولد عدمه او نصيبها مع الولد نصيب الزوجة معه ولا يمكن اجتماع شيء منها وهو ظ **قوله** كل فريضة لم يهبطها وذلك اما
بان لم يهبط اصلا كما في الاب فان له مع الولد السدس ولم يهبط عنه ولا ينقص عنه واهبطها الى فريضة اخرى كما في الزوج والزوجة والام
عدم الولد واما الذي اخر ... فكل فريضة اهبطها ولم يجعل لها تهبطا فرضا وتقديرا كما في البنات والاخوات لابوين فالبنت الواحدة كذا
الاخت فريضتها النصف ثم هبط مع التعدد الى الثلثين وهو فريضة اخرى ... وقيل ان الثلثين ليس فريضة معينة لان فريضة البنات والاخوات
وان بلغن ما بلغن فليس فريضة كل واحدة امرا معلقا قلنا فعلى هذا يرد الاشكال بكلالة الام فان لها مع الوحدة السدس ومع التعدد بالغا
ما بلغ الثلث مع عدم دخول النقص عليهم لانا نقول ان البنت والاخت ان هبطتا الى فريضة اخرى لكن قد هبط منها ايضا ولم يعين لها
فريضة وذلك اذا اجتمعت مع الولد الذكر او الاخ فانه ح للذكر ضعف الانثيين فيما بقي من المال بعد اخراج المفروض وليس فريضة معينة
فتدبر **قوله** فاذا التهمت الفرايض لعله اراد بالفرايض ان يجتمع مع البنت الابن مثلا او مع الاخت الاخ لا الفرايض التي توجب النقص على ...
والعول على قول العامة كالابوين والزوج اذ ح يكون كالمصادرة على المط ويمكن حمل الفرايض على هذا ان يجعل هذا تفريعا على ما ذكره ويكون
بيان كون فريضة البنات والاخوات مؤخرة محالا على الظهور ولعل قوله لم يكن لهن الا ما بقي اصرح بذلك لكن ... هذا تفريعه ثانيا بقوله
فاذا اجتمع ما قدم الخ والامر فيه هين ولا يبعد ان لا يجعل كلام ابن عباس اشارة الى ضابطة يعلم منها من يدخل النقص عليه بل يكون المراد ان

منها بيان علة حدوث النقص على ما ذكر واعلم ان الوارث حكم اما ان يرث بالفرض خاصة وهو من سمى الله تعالى له في كتابه سهما مخصوصا وهو الام والاخوة من قبلها

الذي قلنا انه قدمه الله صوم حكم بانه اذا اهبط عن فريضة بفريضة اخرى حكم بعدما نوا الرعنها والذي قلنا انه اخر هو من لم يحكم فيه بذلك بل حكم

له بما بقي فقد حكم في الزوج والزوجة والام اذا اهبطوا عن فريضتهم بفريضة اخرى حكم بانه لا يزيلهم عنها احد لا يدخل النقص عليهم واما في البنات

والاخوات فقد حكم بانه اذا انتهت الفرايض عنهن لدخل النقص عليهن ولم يكن لهن الا ما بقي وبالجملة فرضا انه قد صح في الشرع من يجب نقصه

ولا يدخل النقص عليه ومن يجب تاخيره ويدخل عليه النقص وهو ما عده من الفريقين لكنهم لما لم يعرفوا ذلك سقطوا في العول هنا ولعل بعد

[illegible]

مع الاجداد الاخوة المتعددين من طرف الاب فللجد او الجدة للام الثلث والباقي للاخوة والاجداد للاب بالسوية مع تساويهم ذكورية وانوثية وبالاختلاف

ولو عرض جد للام وجد لاب واخ لاب فلكل واحد منهم ثلث ولو كان بدل الجد للاب جدة فلها ثلثا الثلثين اثنان من تسعة وكذا لو كان بدل الاخ

اختا فلها ثلثهما ولو خلف اخا واختا لام مع الاجداد مطلقا للاب فللاخ او الاخت السدس والباقي للاجداد ولو تعدد الاخوة للام فلهم الثلث وهذا

بخلاف الجد والجدة للام فان لهما الثلث وان تعدد ولو خلف الجد للام او احدهما مع الاخوة للام وجدا وجدة للاب فللمتقرب بالام من الجدودة والاخوة

الثلث وللجدة للاب الثلثان وعلى هذا فقس ما يرد عليك ان الظاهر ان الجد وان علا يقاسم الاخوة ولا يمنع بعد الجد الاعلى بالنسبة الى الجد الاسفل المساوي

[illegible]

الاخوة والاخوات من قبل الاب او الام او الابوين المتقرب بالام من الاخوة وغيرهم كالاجداد والجدات والاعمام والعمات والاخوال والخالات لها وسند ذلك كله رواية السكوني في الحجة وخص بما ذكرناه للاخبار الصحيحة فيبقى الباقي والاقوى ان الاناث منهم يجمع ما ذكر لا يرثن بجبر العصبة وعلى هذا فيستوي الاخوة الاب والاخوة الابوين لسقوط نسبة الام اذ لا يرث من يتقرب بها وانما المقتضي التقرب بالاب هو مشترك فان عدم قرابة المولى اجمع فمولى المولى هو الوارث ان انفق ثم مع عدمه فالوارث قرابة مولى المولى على ما فصل فان عدم فمولى مولى المولى ثم قرابته فعلى هذا فان عدموا اجمع فضامن الجريرة وهي الجناية ... كالمعتق في واجب جر الاصل حيث لا يعلم له قريب فلو علم له قريب وارث وكان له معتق او وارث معتق كما فصل لم يصح ضمانه ولا يرث

الابوين احتمال فافهم **قوله** اختص الارث بالاب هذا بناء على ما هو الاقوى عندك من عدم مشاركة البنات للبنين اذ ح لو علا الولد اختص الاب بالارث وان كان مع الام واما على القول بالمشاركة فمع عدم الولد تشارك الابوان هو مع وجودهما ومع وجود احدهما اختص به ويكن ان حمل كلامه على انه في صورة وجود الاب حده واحال حال الصورتين الاخريين على ما علم مما ذكره من بناء حكم الامر على ما سلف فافهم **قوله** ... الاخوة والاخوات فان عدموا فالاعمام والعمات فان عدموا فاعمام الاب بحماته وهكذا **قوله** ومستند ذلك ما حكم به في الاولاد ... كذا الاخوة والاخوات وما العكس من المراتب الذي ذكرنا وكانه كان في ذلك ايضا في كراثة ... فافهم كله فافهم **قوله** خص عما ذكرناه للاخبار الصحيحة

[illegible]

بحيث غابت الحشفة او قدرها في القبل فلو انكر من يملك الفرج على الوجه المذكور وطي زوجته صدق بغير يمين وان كان له منها ولد لان الولد قد يلحق من اسبق ما
الا بعد تمامها ثبوت احدها الاصابة اي الوطي قبلا على وجه يوجب الغسل فلا يكفي مجرد العقد ولا الخلوة التامة ولا اصابة الدبر ولا ما بين الفخذين
وكذا في القبل على وجه لا يوجب الغسل ولا يشترط الانزال ولا سلامة الخصيتين فيتحقق من الخصي ونحوه لا من المجبوب وان ساحق ثانيها ان يكون الواطي بالغا
على ما يحجب عقد الحشفة لم يكن محصنا وان كان مراهقا وثالثها ان يكون عاقلا فلو وطي مجنونا وان عقد عاقلا لم يتحقق الاحصان ويتحقق
بوطي عاقلا وان تجدد جنونه ووطيها الحر فلو وطي العبد زوجته حرة وان تم لم يكن محصنا وان عتق ما لم يطا بعده ولا فرق بين القن والمدبر والمكاتب
الاصحاب اشتراط اجتماعهم حال اقامة الشهادة دفعة والظاهر منه اشتراط حضور الجميع عند اقامة الشهادة ويحتمل ان يكون المراد اشتراط ان لا يحصل بين
الشهادات تراخ عرفا نظرا الى ان العلة الموجبة للاجماع على ما يستفاد من كلامهم ومن الرواية المنقولة هي لزوم تاخير القذف لو لم يجتمعوا وهي لا تدل
على اعتبار ازيد من ذلك ذهب جمع الى اشتراط حضورهم في مجلس الحكم دفعة قبل الاجماع على لا قاموا فلا احتوا وافصلت شهاداتهم بحيث
لم يحصل التاخير حدوا على منه به بطريق اولى اما على مذهب غيره فيحتمل عدم القبول نظرا الى ظاهر كلامهم والقبول نظرا الى الاحتمال المذكور
هذا اذا عرفت هذا علمت ان حكم الشارح اولا بان المراد من اجتماعهم حال الاقامة ان لا يحصل بين الشهادات تراخ عرفا ثم هذا التزديد والتفصيل
ليس على ما ينبغي الا ان لا يكون غرضه هنا لك الجزم بذلك بل ذكره بناء على انه احد الاحتمالين لكلامهم كما يظهر من تفصيله بعده وانما كان غرضه
بيان ان المراد ليس اشتراط تلفظهم بها دفعة وان جاز عقلا وشرعا فليتدبر **قوله** بحيث غابت الحشفة قدرها في القبل اي منه انه جعل
الاصابة المعلومة اشارة الى هذا المعنى ولا يخفى انه لا يتوجه ما سيذكره من ان الاصابة اعم مما يعتبر منها فالظاهر كما يستفاد مما ذكره في باب العقد
الشارح جعله على انه يشترط ان يكون الاصابة معلومة بقرينة ما ذكره عليه قوله بحيث غابت انه نقيض من قبل نفسه فيتوجه ما ذكره فانهم **قوله**
ولامكان عود البكارة لا يبقى اذا امكن عود البكارة فلبس بين الشهادتين تعارض فيجب ثبوت حد الزنا لانا نقول انه وان امكن ذلك لكنه بعيد
جدا فيبقى التعارض ظاهرا كما اشار اليه الشارح وهو يكفي لدرء الحد كما ان امكان العود وان بعد يكفي لدرء الحد عن الشهود وبالجملة فاولى شبهة يكفي
لدرء الحدود **قوله** حد الشهود للقذف هذا لو لم يحتمل تاخر عرض الزنا او الجمع على الزنا المشهود به وان بعد الا فالظاهر انه لا يحد الشهود
كذا الشهود عليه ايضا على قياس ما ذكره في البكارة **قوله** في الحاشية في الفرق نظر اما ابين صورة شهادتهن بكون المراة رتقا وبين اصل
المسألة وهو شهادتهن بالبكارة نظر من حيث التعارض فيهما ان افترقا باعتبار الوجه الاخر وهو ان كان حين البكارة فانه مخصوص بالشهادة بالرتق
ولا يخفى انه لا يحصل لها ان اقدم ما ذكره الشارح فان مفاد ما ذكره في الشرح ليس الا الحكم بحد الشهود هنا العكس بالوجه الثاني للدرء عنه واحتمال
السقوط للوجه الاول هو التعارض ومفاد الحاشية ايضا ليس الا هذا وكان المراد التعرف على ما ذكره نظرا للتعارض بين الشهادتين وهو يكفي
سببا للدرء وان لم يعلم اليه الوجه الاخر فالمراد انهما من الوجه الاخر لا يضر بالحكم هنا وانما يختص احتمال السقوط بالاول وهو الشهادة بكون المراة
دون الثاني وهو كون الرجل مجبوبا مع جريان التعارض في الصورتين وكانه باعتبار ان في الثاني لم يعتبر مجرد الشهادة بالجب بل ثبوت ذلك كانه
اراد به انه علم ذلك قطعا الا ان يكون بمجرد شهادته وح فشهادة شهود الزنا لا يعارض في المسألة تمام فرض في الثاني الثبوت دون الاول لانه مما يمكن
فيه غالبا التفتيش بخلاف الاول لتعسر حصول العلم به واما لو فرض في الثاني ايضا مجرد الشهادة بالجب ولم يمكن التفتيش الى ان يحصل العلم فالظاهر انه
فرق بين الصورتين بجريان التعارض فيهما ويمكن ان يكون نظره في الحاشية الى الفرق بين الاولى والثاني وتخصيص احتمال السقوط بالاول شارح
الى ما ذكرنا من جريان التعارض في الثاني ايضا في صورة الشهادة لكن ح لا يظهر القول وان الفرق من الوجه الاخر وجهه ومع ذلك فيتوجه عليه ما ذكرنا
من وجه الفرق بين الصورتين الا ان يقال انه اعرف بمقصوده فلعل مراده بالثبوت مجرد الثبوت بالشهادة المقبولة لولا المعارض لا العلم القطعي وح
فيتوجه ما ذكره من النظر لجريان التعارض في الصورتين بلا فرق بل التعارض في الثاني اكد لان الثبوت سوى فيه بالزنا بالقبل لا بخلاف الاول الا ان يكون
بينهما الا ان ايد بالعقل كما اشار اليه الشارح لكن لا يظهر ح توجيه لما نقله الشارح من التخصيص وكذا لما ذكره في الحاشية من الافتراق في الوجه الاخر
كما اشرنا اليه فتدبر **قوله** لاصالة عدم استحقاقه قال سلطان العلماء مع اضافة المصدر الى الفاعل او عدم استحقاق الزوج جلد الزوجة غيرها
انتهى اي المعنى عدم استحقاق المقتول القتل **قوله** لان الثبوتة اذا اسقطت الظاهر ان المراد باشد العقوبتين هو الرجم بالاخرى هي جلد و هذا
الحكم التحتم فان الثبوت يسقط تحتم الرجم وتخير الامام في اقامته ولا تسقط بالكلية والغرض الرد على ابن ادريس حيث حكم بسقوط التحتم في الرجم دون غيره
يخفى ان للمنع على دعوى الاولوية مجالا اذا ما حمل العقوبتين على الاخروية والدنيوية على ما فعله سلطان العلماء فلا يخفى ما فيه من التعسف فتدبر
قوله بفتح الهمزة والياء المثناة من تحت دون تاء بعدها هذا الظاهر بينهما ويمكن توجيه ما في الاصل بارجاع الضمير الى الهمزة والياء والمراد
بهما الياء الاولى **قوله** والمراد بالفاحشة الزنا كما ذكره المفسرون ويظهر من اقترانهن بالمحصنات لا يخفى ان الحرية من معاني الاحصان كما سيذكره
وليس ابعد مما بيناه في غيره وح فعلى تقدير حمل الفاحشة على القذف وما به يحمل المحصنات على الحرائر ويؤيد مقابلتها بالاماء فاقترانهن بالمحصنات
لا يدل على كون المراد بالفاحشة هو خصوص الزنا كما لا يخفى بل نقول الظاهر حمل المحصنات في هذه الاية على الحرائر سواء اريد بالفاحشة القذف
او الزنا وذلك لان الواجب على الاماء ليس الا نصف الجلد ثانية وهو على غير المحصنات بالمعنى الذي يقترن بالزنا اذا انت بالزنا واما المحصنات بذلك المعنى
فوجوب الجلد عليها ليس الا اذا زنت بطفل لم يبلغ وهو نادر جدا يبعد حمل الاطلاق المحصنات على تلك الصورة واما في غيرها فانما يجب عليها الرجم
فقط على راي او مع الجلد على راي اخر فعلى الاول ظاهر انه لا يمكن حمل المحصنات على ذلك المعنى وعلى الثاني وان امكن بتخصيص عليها الجلد بغير منه
ان الرجم لا ينتصف لكنه تكلف بل كان الكلام في هذا المقام ان يتوضح ما على غير المحصنات فالظاهر ان لا يحمل المحصنات على الحرائر وبحسن صورة وجوب
الجلد فقط او بالجلد فقط بالقرينة المذكورة بظهور انه لا اقتران بالمحصنات الا لانه هو ما على ان المراد بالفاحشة هو الزنا فالصواب ان يبوب الفاحشة نكرة
شبهة فلا تعم بل يحمل على الزنا كما ذكره المفسرون ولعله المتبادر منه ايضا **قوله** والاقوى الثاني للاصل اذ الاصل الاباحة وعدم الحرمة وفيه
تامل اذ الاصل فيما عرف فيه الحرمة لا ان الاصل عدم جواز ايذاء احد بضربه ما لم يثبت خلافه وثبوته لك فيما ادعى العشرة غير ثم **قوله**
عليهم فقال الناس في اسوة الاسوة بالضم والكسر بمعنى القدوة وكانها تجي بمعنى المساواة ايضا فان حق اشابها لم مواساة انا لزمته وجعله فيما سوى

ويقتل مستحل الخمر اذا كان عن فطرة ولا يستتاب لانه مرتد من حيث انكاره ما علم من دين الاسلام ضرورة وقيل والقائل الشيخان يستتاب شاربها عن فطرة فان تاب
والا قتل والاقوى الاول ثم لو كان عن ملة استتيب قطعا كالارتداد بغيره فان تاب والا قتل ويستتاب المراة مطلقا وكذا يستتاب الرجل لو استحل بيعها فان امتنع
من التوبة قتل كذا اطلقه المصنف وغيره من غير فرق بين الفطري والملي ولو باعها غير مستحل عذر ولا يقتل مستحل شرب غيرها اي غير الخمر من مسكرات للخلاف فيه بين
المسلمين وهو كاف في عدم كفر مستحله وان اجمعنا على تحريمه وربما قيل بالحاقه بالخمر وهو نادر وقيل بالعدم مستحل بيعه ولو تاب الشارب للمسكر قبل قيام
البينة عليه سقط الحد عنه ولا يسقط الحد لو كانت توبته بعد هالك بعد قيام البينة لاصالة البقاء وقد تقدم مثله ولو تاب بعد اقراره بالشرب يتحتم

وقال في بيته وكتاب عمر الى ابي موسى ان يجي الناس في وجهك وعدلك اجعل كل واحد منهم اسوة حسنة وانت خبير بان الظاهر ان الاسوة كلاهما
هي بمعنى المساوي وح فالظاهر انها في الحديث المذكور ايضا بهذا المعنى وقوله سواء تاكيد لها وقوله في بعضه بدا ابتا واما حملها على معنى القدوة
فيحتاج الى عبارة سواء قرئ بتشديد ابتا او بالتخويف وانكان الثاني اظهر على ذلك التقدير كما يظهر بالتدبر فتدبر **قوله** ويقتل مستحل الخمر
ان كان عن فطرة ولا يستتاب نعم اذا كان مليا يستتاب فان تاب والا قتل كمستحل سائر ما علم من دين الدين ضرورة كما سيجي يستتاب شاربها
اي مستحلا لا ريب في اختصاص القتل اذا لم يتب بالمستحل الفطري ويكون عن فطرة باعتبار المخالفة مع الشيخين بما فيه واما في الملي فالكل متفق
على انه يستتاب فان تاب والا قتل كما اشرنا اليه ثم لا يخفى ان ظاهر عبارة المتن ان القول المنقول في المستحل مطلقا والشارح خصصه بالشارب كانه فرض
عبارة الشيخين حيث حكما بذلك في الشارب المستحل كما يظهر مما نقلوا عنهما والمص نظر الى اتحاد حكما بالاستتابة والشارب المستحل والمستحل الغير الشارب
يكون حكمه ولك بطريق اولى خلافهما مع المص في استتابة المستحل الفطري مط ولا عبرة بما توهمه عبارة بعضهم من اختصاص الحكم بالشارب المستحل
المسألة برمتها **قوله** الا ان مطلق الشرب لا يوجب الحد لجواز الاكراه او الاشتباه والقول بان الاصل عدم الاشتباه معارض بان الاصل عدم العلم بالتحريم
ضميرانهم يتوجه ما ذكرنا من انه لو كان كذلك لا دعاه وهو ايضا محل تامل اذ لعل الاضطراب والخجل منعه منه او زعمه ان مجرد الدعوى لا يسمع منه
قوله ثم يعتبر مستحل باصل المسألة لا بما فرع عليها **قوله** ولا يعذر بالشبهة اذا ادعى شبهة توجب اعتقاد الحلية مع طول عهده بالاسلام ومخالطته
بالمسلمين كالابي حنيفة واتباعه اما اذا كان قريب الاسلام او بعيدا من المسلمين فيعذر عنه الحد كما سيصرح به في الخمر **قوله** وان ادعاه لا يخلو اقتل علي
النبيذ كما سبق فكيف يتعدا الشبهة دره لانا نقول لا قتل عليه بسبب الشبهة العارضة لبعض المسلمين حتى اعتقدوا حليته ولولا ذلك لقتل شاربه
كالخمر فظهر ان الشبهة فائدة درء القتل ويحتمل ان يكون مراده درء القتل في الثالثة او الرابعة لكن لم اجد في كلامهم تصريحا به بل ظاهرهم هنا العموم
الحكم **قوله** لان عمر لم يرسل اليها اي انما ارسل اليها قبل ثبوت ما ذكر اي يوجب حدها وهو ليس بجائز وليس من خطائه في الحكم بل فعل
ذلك مع علمه بعدم جواز الحد بل الحكم فيكون من الخطأ في غير الاحكام وادرده عليه شرح ان جواز الارسال خلف الغريم لا يتوقف على ثبوت
الحق عليه فان مجرد الدعوى عليه حق الا ان يقال ان هنا لم يكن عليها مدع حسبة ولا شاهد وهو بعيد **قوله** لانها كانت في دفعه يكون انه يقال انه
لم يتجاهر الا باصل الحكم وهو انا لانه عليها قتله ولا مانع منه ولا من قوله لا بوجه هو انه ليس حاكما حتى يقال انه لم يكن متجاهرا به والا كان يتعمل منه
وما ذكره في بل خصوصا ايضا لا ينافي ذلك كما لا يخفى على انه يمكن ان يراد نظرا الى الوجه الثاني ايضا فانه متجاهر بسبب الى مر بكم عار
كما هو مقتضى الوجه الثاني بعينه **قوله** فهو بالسكون كان الصواب الحركة كما في **قوله** ويشهادة الحال لا يخفى **قوله** كما عليه الخبر
في الخبر كانه باعتبار اطلاق الكلام الشامل للمطبوخ غير **قوله** مع غفلته عنه ولو نادرا الا ان يكون مراعيا له بمكان النظر في اكثر الاوقات يكفي لكونه
حرزا اذ لا معنى للحرز الا ما يصعب على السارق اخذ الشي منه من خوف الاطلاع وظاهر ان النظر اكثر الاوقات الى شي يوجب ذلك اذ كلما اراد ان ياخذه
يخاف من ان ينظر اليه غيره وح فلو اخذه في حين الغفلة صدق عليه السرقة من الحرز فتدبر **قوله** وقطعا اختاره في الكم نظر الشيخ الى المال فاوجب
القطع في صورة كونه في جوف الكم وان كان العقد ظاهرا وعدمه في صورة كونه في خارجه وان كان العقد من داخل وفي القول الاول نظرا الى العقد
فاوجب فيما اذا كان العقد ظاهرا وان كان المال في الجوف دون ما اذا كان العقد من داخل وان كان من خارج فانهم **قوله** وفيه نظر لانه
انا لا نسلم ان تخصيصه بالاخذ مراعاة للجمع بين الاخبار حتى يرد ما ذكره كيف والجمع بين الاخبار كما يمكن بتخصيص الخبر الصحيح كذلك يمكن بتخصيص الاخبار
الدالة على اشتراط الاخذ النصاب لسائر الاخبار وحمل الخبر الصحيح على عمومه بل الوجه في تخصيصه بالاخذ هو مراعاة الاجماع على اشتراط الاخذ في
الجملة والاجماع على اشتراط اخذ النصاب ولا يخفى ان كلام الشارح نفسه في تقرير الدليل صريح في ان علة التخصيص هو الاجماع المذكور فايراده عليه بهذا
الوجه كما ترى وكانه زعم ان دعوى الاجماع المذكور هو الجمع بين الاخبار وفيه ما فيه نعم يمكن ان يقال انه لما وجب تخصيص الخبر الصحيح بالاخذ اجماعا
فالاولى ان يخصص باشتراط النصاب حتى يبقى الاخبار الاخرى على عمومها فانه اظهر من تخصيص الخبر الصحيح بالاخذ في الجملة وكذا تخصيص تلك الاخبار
بسارق فلعله يمكن كلام الشارح على هذا بان يكون المراد ان تخصيصه بذلك مراعاة الجمع بينه وبين الاجماع يقتضي تخصيصه بالنصاب جمعا بينه وبين
الاخبار الاخرى بناء على ما ذكرنا من ان ذلك التخصيص اهون من التخصيص في كل منها هذا مع تايده بظاهر الروايتين الاخيرتين فتدبر **قوله** ولا
المجنون مطلقا اي لا في المال ولا في القطع وهذا متعلق بكل من الصبي والمجنون **قوله** وثبوت المال اي في ذمة العبد فيتبع به اذا اعتق وايسر كما
ذكره بينهم تصديق المولى فالفرق بين الصورتين انما هو في القطع لا في ثبوت المال هذا مع اتلاف المال واما في وجوده فيدفع الى المقر له الا ان
يعتبر المولى فلا عبرة باقرار العبد وان كان بيده نعم ح ايضا تثبت عوضه في ذمة العبد يتبع به اذا اعتق وايسر ولو لم يعلم وجوده ولا تلفه فالظاهر
انه يجوز مع تصديق المولى الزام العبد بدفعه ووجوب دفعه عليه حتى يدفعه او يظن تلفه وهذا ايضا يحصل الفرق بين الصورتين هذا ثم ان رفعنا
الاقرب كانه احتمال ان لا يثبت القطع وان صدقه المولى انما ثبت الا بصيغة مناكاته لكون كل منهما اقرارا في حق الغير **قوله** والاقرار ودفع كرها
هذا لو كان الاكراه على الاقرار بالسرقة واما اذا كان على الاقرار بالاخذ فاقر بالسرقة فلا يبعد عن اشكال ولعل الخلاف فيما هو في هذا فتامل
قوله فان القي يستلزم الشرب لا يخفى ان القي ايضا لا يستلزم الشرب المحرم الموجب للحد كما سبق لو ادعى اخذه بعنوان اخر غير السرقة التوهم فتوله
منه مع امكانه كما يحتمل هنا لك فالاولى ان يقول ان القي ليس باعتبار الدلالة المذكورة كما يستفاد من الرواية المنقولة سابقا لضعفها بل بالشهرة او الاجماع مضافا الى الرواية المذكورة وهما منتفيان ههنا فلا يمكن قياس ذلك عليه فتدبر **قوله** واما الخبر فالدلالة لانه يدل على

الامام ع بين اقامته عليه والعفو لانا التوبة اذا اسقطت تحتم اقوى العقوبتين وهو القتل فاسقاطها الادنى اولى وقيل يختص الحكم بما يوجب القتل ثم هنا استيفاؤه عملا بالاصل والاول اشهر
وبثبت هذا الفعل بشهادة عدلين او الاقرار مرتين مع بلوغ المقر وعقله واختياره وحريته لو شهد احدهما بالشرب والاخر بالقي قيل يحد لما روي عن علي ع في حق الوليد لما شهد عليه واحد بشربها والاخر بقيئها فقال ع ما قاءها الا وقد شربها قال المص في الشرح عليها فتوى الاصحاب اتفقت على العمل لكن العلامة احتمال العدم طارئ قال في المختلف لا اضمن درك طريقه هو مشعر بالتوقف وكذا استشكل الحكم في عدم من حيث ان القي وان لم يحتمل الا الشرب الا ان مطلق الشرب لا يوجب الحد لجواز الاكراه ويدفع بان الاكراه خلاف الاصل ولانه لو كان كذلك لادعاه ويلزم من قبول الشهادة

فلما عاد ثانيا ام يخرج من حرز لانه كان مسبوقا بقطع فلا قطع سواء اجتمع منهما مع نصاب ام كان الثاني وحده نصابا من غير ضميمة وفرق العلامة في عد بين قصر
زمان العود وعدمه فجعل الاول بمنزلة المتحد دون الثاني وفصل في [illegible] فاوجب الحد ان لم يتخلل اطلاع المالك ولم يطل الزمان بحيث لا يسمى مرة واحدة عرفا
وهذا اقوى لدلالة العرف على اتحاد السرقة مع فقد الشرطين وان تعددها لاخراج وتعددها بالحد هما الخامس عشرة الواجب في هذا الحد اول مرة قطع الاصابع
الاربع وهي ما عدا الابهام من اليد اليمنى وتترك له الراحة والابهام هذا اذا كان له خمس اصابع اما لو كانت ناقصة اقتصر على الموجود من الاصابع وان كانت
واحدة عدا الابهام لصحيحة الحلبي عن الصادق ع قال قلت له من اين يجب القطع فبسط اصابعه وقال من ههنا يعني من مفصل الكف وقوله في رواية ابي بصير القطع
من وسط الكف ولا يقطع الابهام

[illegible]

قوله فينظر كما نرى فانظر وجدان ان منه خرج قوله واني لهم ذلك لا او لوية متعلق عموم اذا ثبت انما ينفع لو نفع في المقام

اي فينتظر ظهور مخيلة الحال اي ظنه وعلامته اي ان يتبين الحال اما بان يظهر المخيلة او يتيقن عدم الحمل

قوله ولو دفع الواقع الاظهر ان يقرء دفع مجهولا والواقع بالرفع على ان يكون مفعولا

له يقوم مقام فاعله ويجعل قوله من اثبات غيره متعلقا بدفع

فافهم قوله واعلم ان الطريق مؤنث سماعي قال

في القاموس الطريق م ويؤنث وعلى هذا فكلام

الشارح ره كما نرى هذا آخر ما

اثبته من الحواشي كتبها المحقق

المدقق العلامة جمال الدين

محمد الخونساري قدس الله روحه

وتوضيح محمد مرقوم على شرح

اللمعة الدمشقية

حرره علي اكبر

الخونساري

سنه ١٢٣٣

فقد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب المحتوي على حواشي شرح اللمعة الدمشقية في يوم الثاني من شهر شوال المكرم من سنة الثاني والسبعين والمائتين بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الف الف تحية وقد بذل سعيه وجهده على اتمام هذا الكتاب الموفق بتوفيق الله الوهاب محمد باقر ابن حاجي الحرمين حاجي محمد رحيم الخونساري واستدعى من الطلاب والمحصلين دعاء الخير له ولوالديه وقد انطبع في دار الطباعة المنسوب الى الاستاد الماهر كربلائي محمد قلي كرباسي

محمد حسن الطهراني

١٢٧٢

سنه